

Documentos CEDE

ISSN 1657-7191 edición electrónica

Eudaimonía y la economía de la felicidad

Santiago Melo

34

AGOSTO DE 2011

Serie Documentos CEDE, 2011-34
ISSN 1657-7191

Título original: Eudaimonia and the Economics of Happiness
Documento CEDE 2011-05
Traducción: Santiago Melo

Agosto de 2011

© 2011, Universidad de los Andes–Facultad de Economía–Cede
Calle 19A No. 1 – 37, Bloque W.
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfonos: 3394949- 3394999, extensiones 2400, 2049, 3233
infocede@uniandes.edu.co
<http://economia.uniandes.edu.co>

Ediciones Uniandes
Carrera 1ª Este No. 19 – 27, edificio Aulas 6, A. A. 4976
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfonos: 3394949- 3394999, extensión 2133, Fax: extensión 2158
infeduni@uniandes.edu.co

Edición, diseño de cubierta, pre prensa y prensa digital:
Proceditor Ltda.
Calle 1ª C No. 27 A – 01
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfonos: 2204275, 220 4276, Fax: extensión 102
proceditor@etb.net.co

Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

El contenido de la presente publicación se encuentra protegido por las normas internacionales y nacionales vigentes sobre propiedad intelectual, por tanto su utilización, reproducción, comunicación pública, transformación, distribución, alquiler, préstamo público e importación, total o parcial, en todo o en parte, en formato impreso, digital o en cualquier formato conocido o por conocer, se encuentran prohibidos, y sólo serán lícitos en la medida en que se cuente con la autorización previa y expresa por escrito del autor o titular. Las limitaciones y excepciones al Derecho de Autor, sólo serán aplicables en la medida en que se den dentro de los denominados Usos Honrados (Fair use), estén previa y expresamente establecidas; no causen un grave e injustificado perjuicio a los intereses legítimos del autor o titular, y no atenten contra la normal explotación de la obra.

*EUDAIMONÍA Y LA ECONOMÍA DE LA FELICIDAD**

Santiago Melo[†]

Resumen

En este documento se discuten las principales aproximaciones a la felicidad en la economía de la felicidad: el hedonismo y los enfoques de satisfacción con la vida. Es posible identificar una tensión entre dos principios importantes en esta literatura: 1) los individuos son los mejores jueces de su propia felicidad, y 2) el propósito de la economía debe ser la promoción directa de la felicidad. El artículo sostiene que el hedonismo choca con el primer principio. En el caso de las teorías de satisfacción con la vida, el enfoque restringido choca con ambos principios, mientras que el no restringido sólo con el segundo. El artículo también sostiene que esta rama tiene dificultades para presentar la felicidad como un concepto normativo consistente. Para mostrar esto se estudian las teorías de Aristóteles y Séneca porque: 1) tanto los economistas de la felicidad como los antiguos consideran que la felicidad es el fin último de la vida humana; 2) aunque estos economistas reconocen la importancia de las teorías eudaimonistas de la felicidad, su interpretación y uso no han sido satisfactorios; y 3) el debate entre Aristóteles y Séneca tiene implicaciones importantes sobre el carácter cuantitativo de la felicidad y la capacidad de las políticas públicas para promoverla. La lección principal de los antiguos es metodológica: la riqueza de sus discusiones radica en que las distintas escuelas eran conscientes de que la felicidad es principalmente un concepto ético, cuyo contenido ha de ajustarse a sus exigencias normativas. Éste es un punto que la literatura contemporánea parece haber pasado por alto.

Palabras clave: felicidad, hedonismo, satisfacción con la vida, Aristóteles, Séneca, propósito y alcance de la economía.

Clasificación JEL: A11, A13, B11.

* Este documento es la traducción de la versión original en inglés publicada como *Documento CEDE 2011-05* de febrero del 2011.

[†] Facultad de Economía, Universidad de los Andes, Bogotá (Colombia). Correos electrónicos: sa-melo@uniandes.edu.co, santiago.melo.arias@gmail.com. Agradezco a Colciencias por la financiación de este artículo por medio del programa *Jóvenes investigadores*, a Jimena Hurtado por el tiempo que dedicó a leer cuidadosamente las versiones anteriores de este documento, a Alejandro Gaviria y a Jorge Iván Bula por sus valiosos comentarios. Sobra decir que todos los errores que pueda tener son exclusivamente mi responsabilidad. La versión en inglés de este documento fue presentada en la conferencia internacional *Market and Happiness: Do Economic Interactions Crowd Out Civic Virtues and Human Capabilities?* que tuvo lugar en la Universidad de Milán (Università degli Studi di Milano-Bicocca) en junio del 2011.

EUDAIMONIA AND THE ECONOMICS OF HAPPINESS*

Santiago Melo[†]

Abstract

In this paper I present the major approaches to happiness in the economics of happiness: hedonism and life-satisfaction approaches. This presentation allows me to identify a tension between two important principles in this literature: 1) individuals are the best judges of their own happiness, and 2) the purpose of economics should be the direct endorsement of happiness. I argue that hedonism conflicts with the first principle. In the case of life-satisfaction theories, the restricted approach conflicts with both principles while the unrestricted approach only with the second. I also argue that the field presents difficulties establishing happiness as a consistent normative concept. In order to show this, I return to ancient theories of happiness, particularly those of Aristotle and Seneca. Returning to the Classics proves to be enlightening because 1) both the ancients and representatives of the economics of happiness consider happiness as the final or overarching human good; 2) even though ancient or eudaimonistic theories of happiness are recognized by these economists as important, their interpretation and use has not been satisfactory, making it difficult for economists to discuss alternative theories of happiness; 3) the debate between Aristotle and Seneca has implications both on the quantitative character of happiness and on the role of public policy regarding its promotion. I conclude by saying that the main lesson of the eudaimonistic theories of happiness is methodological: what made the discussion so rich among the ancients was their awareness that happiness was principally a normative concept whose content had to adjust in order to meet its normative demands; a point contemporary literature seems to have missed.

Key words: happiness, hedonism, life-satisfaction approaches, Aristotle, Seneca, aim and scope of Economics.

JEL classification: A11, A13, B11.

* This document corresponds to the translation of the original English version published as *Documento CEDE 2011-05*, February 2011.

[†] Faculty of Economics, Universidad de los Andes, Bogotá (Colombia). E-mail addresses: samelo@uniandes.edu.co, santiago.melo.arias@gmail.com. I thank Colciencias for the financial support to this article through the program *Jóvenes investigadores*. I wish to recognize my deep appreciation to Jimena Hurtado for the time she devoted to carefully reading the previous versions of this document. I also thank Alejandro Gaviria and Jorge Iván Bula for their useful observations. Needless to say, the remaining flaws are my exclusive responsibility. The English version of this article was presented at the international conference *Market and Happiness: Do Economic Interactions Crowd out Civic Virtues and Human Capabilities?*, held at Università degli Studi di Milano-Bicocca in June 2011.

Introducción

La observación empírica más importante que suscitó entre los economistas la pregunta por la felicidad es la paradoja de Easterlin, que consiste en la ausencia de una correlación directa entre la satisfacción con la vida¹ promedio y el ingreso per cápita en varios países. La satisfacción con la vida se mide básicamente mediante cuestionarios en los que se pregunta a las personas qué tan satisfechas están con su vida. La paradoja registra que, a diferencia de lo que la teoría económica sugeriría, el gran incremento del ingreso durante la segunda mitad del siglo XX no estuvo acompañado de un aumento en la satisfacción, la cual no presentó casi ningún cambio durante el período². Aunque los ricos reportan una mayor satisfacción que los pobres en un mismo país y en un determinado momento del tiempo, la riqueza no parece explicar las diferencias entre países en términos de satisfacción ni tampoco su evolución en un mismo país a lo largo del tiempo. Algunos economistas, motivados por estas observaciones empíricas, comenzaron a cuestionar la importancia de la prosperidad material y del crecimiento puesto que en su opinión esto sólo es importante en la medida en que contribuya a mejorar la situación de los seres humanos, lo que para ellos es equivalente a aumentar la felicidad. Cuestionar el vínculo entre la felicidad y prosperidad material fue el primer paso para el surgimiento de la economía de la felicidad.

La felicidad se convierte para estos economistas³ en su principal objeto de estudio puesto que consideran que su promoción es el verdadero objetivo de la economía. Así, Frey (2008, p. 3) sostiene que «la economía es —o debería ser— acerca de la felicidad individual». Decir que la economía *debería* ser acerca de la felicidad es una afirmación normativa⁴ que requiere justificación e implica una separación de otras posiciones que sostienen que el crecimiento material o la prosperidad es el objetivo de la ciencia económica. Esta separación significa, como se anotó arriba, que la prosperidad material es importante sólo en relación con la felicidad humana:

Toda persona quiere ser feliz [...] La actividad económica —la producción de bienes y servicios— ciertamente no es un fin en sí misma, sino que tiene valor únicamente en la medida en que contribuya a la felicidad humana. (Frey & Stutzer, 2002, p. 1)

Si el objeto de la economía debe ser la felicidad entonces debemos reflexionar seriamente sobre qué es la felicidad, y precisamente en este punto se encuentra el mayor reto de esta rama. Bruni (2007) sostiene que una característica común de esta literatura es «el uso ambiguo del

¹ Se ha generalizado la traducción de *life-satisfaction* como *satisfacción de vida*. No obstante, esta traducción carece de sentido claro en español, por lo que resulta más conveniente traducirla como *satisfacción con la vida*.

² Frey (2008, p. 39) reporta que el ingreso per cápita se multiplicó por 6 en Japón entre 1958 y 1990, mientras que la satisfacción con la vida promedio permaneció invariable en una magnitud de 2,7 en una escala de cuatro puntos. Layard (2005, p. 33) muestra que «para países cuyo ingreso per cápita es superior a \$20.000, el ingreso adicional no está asociado a una mayor felicidad», aunque parece explicar las diferencias en la felicidad promedio entre esos países y los más pobres. No obstante, «en el interior de un mismo país en un momento determinado del tiempo la correlación entre el ingreso y la felicidad *existe y es robusta*» (Bruni y Porta, 2007, p. xv).

³ Algunos de los más importantes representantes de la economía de la felicidad no son economistas sino psicólogos. No obstante, en la medida en que sean reconocidos por esta rama, me referiré a ellos como economistas de la felicidad. Ver Frey (2008, p. 13).

⁴ Sigo a Haybron (2008, p. 37) en el uso del término *normativo*: «Las teorías “normativas” involucran juicios de valor acerca de lo que *importa*, lo que es *bueno* o lo que tenemos *razón* para hacer». En este sentido, *normativo* se utiliza como sinónimo de ‘evaluativo’ por oposición a ‘descriptivo’.

término *felicidad*. Aunque el significado más frecuente es bienestar subjetivo, cada autor tiene su propia definición de la felicidad. Ng [...] define felicidad como ‘bienestar’ [*welfare*]; para Oswald felicidad significa ‘placer’ o ‘satisfacción’; y por último, pero no menos importante, Easterlin dice: “utilizo los términos felicidad, bienestar subjetivo, satisfacción, utilidad y bienestar⁵ de manera intercambiable”» (Bruni, 2007, p. 27). Algunos han identificado esta variedad terminológica como una fuente de confusión y por esta razón la economía de la felicidad ha sido objeto de fuertes críticas, principalmente por la ausencia de una reflexión sistemática acerca de su concepto principal (Chekola, 2007). Aunque éste sea el caso en muchos autores, algunos economistas de la felicidad y otros investigadores han comenzado a utilizar un solo término para evitar ambigüedades. En este artículo utilizaré el término *felicidad* para referirme exclusivamente al concepto normativo en cada teoría. Proceder de esta manera permite concentrarse en el debate sobre qué es la felicidad, que se entiende en términos generales como el bien omnicomprendido de los seres humanos, sin desviar el asunto hacia la discusión acerca de cómo nombrar este concepto. Según Haybron (2008, p. 39), lo que verdaderamente importa es concentrarse en su contenido normativo y no en el término con el que se designa. Si la única discusión gira alrededor de si es más conveniente decir *felicidad*, *utilidad* o *bienestar*, el debate sería exclusivamente terminológico. Como mostraré en este artículo, el problema en la economía de la felicidad va más allá de escoger un nombre para su concepto normativo central; concierne a la discusión sobre su contenido que, como mostraré más adelante, está estrechamente relacionada con dos asuntos principales: la posibilidad de medir la felicidad y el papel de la economía en relación con su promoción.

El propósito de este artículo es contribuir a la clarificación del concepto de felicidad en esta rama de la economía a la luz de las teorías clásicas de la felicidad, particularmente las de Aristóteles y Séneca. Estas últimas se denominan teorías *eudaimonistas* debido a la palabra griega *eudaimonía*, traducida generalmente como felicidad. ¿Por qué es relevante regresar al pensamiento antiguo para discutir el concepto actual de felicidad en esta rama de la economía? La razón fundamental es que los filósofos clásicos comparten con estos economistas una misma idea sobre la felicidad: la felicidad es el bien último de los seres humanos. Esto no le atribuye ningún contenido particular a la noción de felicidad, pero funciona como el marco en el que se desarrolla la discusión acerca de su contenido. Explicaré cómo el carácter ético de la felicidad sirve como el terreno común que hace posible y relevante traer las ideas clásicas al debate actual acerca del concepto de felicidad en esta rama de la economía.

Otra razón para recurrir a la filosofía clásica es que algunos de estos economistas parecen ser conscientes de la riqueza de la reflexión de los antiguos sobre la felicidad (principalmente la versión aristotélica), y se refieren a ella ya para criticar su noción de felicidad, ya para sustentar sus propios argumentos. Con respecto a esto, argumentaré que ni la interpretación ni el uso de las teorías clásicas de la felicidad han sido satisfactorios. Utilizar la filosofía clásica para sustentar nuestra tesis o comparar nuestras teorías de la felicidad con las de los antiguos contribuirá a la construcción de un concepto sólido de felicidad en economía sólo si hay una comprensión adecuada de aquellas teorías. No obstante, como mostraré en este artículo, la discusión de las teorías clásicas entre los economistas ha sido estrecha y limitada. Ampliar el estudio comparativo contribuirá a la reflexión acerca de la naturaleza de la felicidad y a su precisión, esto es, a un tratamiento riguroso del problema en cuestión.

⁵ El texto original utiliza dos palabras diferentes para bienestar: *well-being* y *welfare*.

Ahora bien, ¿se trata simplemente de un problema de exégesis de la filosofía clásica? ¿Por qué esto habría de importarle a los economistas? Algunas posiciones en la economía de la felicidad dicen ser compatibles con el enfoque aristotélico o eudaimonista. En este artículo mostraré que aceptar dicho enfoque restringe los posibles contenidos que pueden atribuirse a la felicidad, puesto que impone dos restricciones (éticas) formales —a saber, la autosuficiencia y la completitud— que determinan el contenido del concepto. Por lo tanto, una posición aristotélica en la economía de la felicidad, por ejemplo, debería tener en cuenta seriamente esas restricciones y sus implicaciones. La posición de Séneca señala una tensión que se manifiesta en Aristóteles entre algunas intuiciones acerca del contenido de la felicidad y sus características formales. El debate entre estos dos autores tiene consecuencias tanto sobre el carácter cuantitativo de la felicidad como sobre el papel de las políticas públicas en su promoción. En la medida en que estos temas son de gran importancia para la economía de la felicidad, el debate entre estos filósofos podría iluminar la discusión actual.

El resto del documento está dividido en tres secciones y las conclusiones. En la primera sección presento las principales aproximaciones a la felicidad en esta literatura (esto es, el hedonismo y los enfoques de satisfacción con la vida) así como el debate actual. En esta sección muestro la tensión entre dos principios importantes en esta literatura: 1) los individuos son los mejores jueces de su propia felicidad, y 2) el propósito de la economía debe ser la promoción directa de la felicidad. El artículo sostiene que el hedonismo choca con el primer principio. En el caso de las teorías de satisfacción con la vida, el enfoque restringido choca con ambos principios, mientras que el no restringido sólo con el segundo. En la segunda sección presento las características formales del marco analítico de la filosofía clásica. En la tercera sección introduzco el debate entre Séneca y Aristóteles con respecto al papel de la riqueza y el placer en la vida feliz y su implicación sobre la posibilidad de medir la felicidad, así como el papel de las políticas públicas en la promoción de la felicidad. También discutiré la manera como los economistas de la felicidad han interpretado y utilizado la filosofía clásica. Finalmente, el artículo concluye con un resumen de las contribuciones del marco eudaimonista al debate actual.

1. ¿Qué es la felicidad en la economía de la felicidad?

Los economistas de la felicidad consideran que es posible medir la felicidad. Por lo tanto, aun cuando no exista una definición explícita del concepto, ésta se puede extraer de los mecanismos de medición utilizados. Explicaré dos metodologías generales en esta literatura para derivar de ellas los conceptos de felicidad que tienen en mente estos economistas: las medidas neurofisiológicas y las encuestas. Estos métodos no son excluyentes, pero es conveniente analizarlos separadamente para identificar su implicación sobre el concepto de felicidad. En la primera parte de esta sección presento el contenido de la felicidad derivado de estas medidas. Posteriormente abordo las características normativas que se le atribuyen en esta literatura, esto es, el papel ético que desempeña el concepto según estos economistas. Finalmente muestro las dificultades que surgen al relacionar el contenido con las características normativas de la felicidad.

1.1. El contenido de la felicidad

1.1.1. El enfoque neurofisiológico

El enfoque neurofisiológico busca medir los sentimientos placenteros en el cerebro. Seguiré a Richard Layard (2005) en la presentación de este enfoque, puesto que él es uno de los autores que más se apoya en este tipo de medidas de la felicidad. La primera característica importante del enfoque neurofisiológico⁶ es que la felicidad se concibe como un *sentimiento* que puede ser medido a través de las ondas cerebrales. Layard sostiene que los hallazgos recientes de la psicología y la neurofisiología permiten medir objetivamente este sentimiento. Se ha encontrado que los sentimientos placenteros están relacionados con la actividad eléctrica en el lado izquierdo de la parte anterior del cerebro, mientras que los sentimientos no placenteros se manifiestan en el lado derecho. «Entonces la medida natural de la felicidad es la diferencia entre la actividad en el lado izquierdo y la actividad en el lado derecho de la parte anterior del cerebro» (Layard, 2005, p. 19). Según Layard, la felicidad es una dimensión *simple*⁷ de la experiencia, que oscila entre el extremo negativo (infelicidad total) y el extremo positivo opuesto (felicidad total), descartando la posibilidad de que la felicidad y la infelicidad existan al mismo tiempo en un mismo individuo (Layard, 2005, p. 21). En otras palabras, si los sentimientos que se experimentan en la región izquierda sobrepasan los que se experimentan en la derecha, es posible decir que el individuo es feliz; de lo contrario, se dice entonces que es infeliz.

Con base en el enfoque neurofisiológico, Layard sostiene que la felicidad es comparable entre individuos. Es posible decir que la felicidad es subjetiva en el sentido de que es experimentada por el individuo, pero objetiva en el sentido de que corresponde a un fenómeno físico (actividad eléctrica del cerebro). Es sólo en este sentido que se dice que la felicidad es objetiva: «los métodos fisiológicos son objetivos sólo en el sentido de que brindan una medida objetiva del bienestar subjetivo» (Barrotta, 2008, p. 147). Es importante resaltar que las medidas neurofisiológicas se refieren principalmente a las afecciones (sentimientos positivos y negativos) y ésta es la razón por la que se clasifican como indicadores afectivos de la felicidad (Diener *et al.*, 2009, p. 15).

Layard sostiene que todavía no es posible implementar esa medida de felicidad a gran escala con el propósito de estudiar sus determinantes. La alternativa es preguntarles a las personas acerca de su felicidad, pero esto lleva a la pregunta de si las personas realmente saben cómo se sienten. En este contexto, un individuo sabe cómo se siente si su respuesta refleja la sensación física que experimenta. Entonces, según Layard, la validez de las encuestas depende de la correlación entre lo que las personas reportan acerca de su felicidad y la actividad eléctrica en el cerebro. El autor sostiene que hay una alta correlación entre los sentimientos que reporta una persona y las medidas neurofisiológicas, y esto valida el uso de las encuestas como un mecanismo de medición, así como también corrobora que las personas saben cómo se sienten:

⁶ Utilizo la clasificación de Barrotta (2008) y su presentación de Richard Layard como representante de esta posición. Esto no significa que el uso que hace Layard de los resultados de la neurociencia sea correcto o que sea el único método basado en esas investigaciones. Estos asuntos van más allá del propósito de este documento.

⁷ El adjetivo *simple* corresponde al término *single* en inglés. En este contexto se utiliza en su acepción de 'sin composición'. Esto significa que la felicidad para Layard es unidimensional y, en ese sentido, es un concepto no compuesto.

«No hay diferencia entre lo que las personas piensan que sienten y lo que “realmente” sienten [...]» (Layard, 2005, p. 20). Por lo tanto, en el caso de Layard parece que el uso de las encuestas es admisible sólo porque reflejan la experiencia fisiológica. Este punto es relevante porque, como mostraré en la sección 1.2.1, es una fuente de tensión con uno de los principios al que se adhiere la mayor parte de los economistas, a saber, que los individuos son los mejores jueces de su propia felicidad. En resumen, bajo este enfoque la felicidad es una experiencia afectiva, un estado mental objetivamente medible por la actividad eléctrica del cerebro.

1.1.2. Encuestas

Las encuestas de felicidad están diseñadas para capturar la satisfacción de los individuos con su vida como un todo. Por ejemplo, «en la *World Values Survey* (Inglehart *et al.*, 2000), la satisfacción con la vida se mide usando una escala de 1 (insatisfecho) a 10 (satisfecho). Se les pregunta a las personas: “Teniendo en cuenta todas las cosas, ¿qué tan satisfecho se encuentra con su vida como un todo actualmente?”» (Frey, 2008, p. 18). Estas encuestas también se conocen como juicios evaluativos sobre la vida (Diener *et al.*, 2009, p. 19). ¿Qué factores están involucrados en las respuestas a este tipo de preguntas? Psicólogos y economistas sostienen que las respuestas de las personas a estas preguntas involucran procesos tanto afectivos como cognitivos relacionados con su percepción acerca de su propia vida. El componente afectivo se refiere a los sentimientos positivos y negativos que experimenta el individuo a lo largo de su vida. Por su parte, el componente cognitivo se refiere al juicio que el individuo hace sobre su vida, en el que expresa si corresponde o no a lo que le gustaría que fuera. Diener *et al.* (2009, p. 19) ilustran el componente cognitivo como la respuesta a la pregunta «¿corresponde mi vida a mi ideal?».

Estos economistas no están buscando la misma información que aquellos del enfoque afectivo al analizar los datos de las encuestas. Como hemos visto, Layard (2005) usa las respuestas de las encuestas como aproximación de su definición de felicidad, justificando su uso por la correlación entre las respuestas y las medidas neurofisiológicas. Por el contrario, Diener *et al.* (2009) y Barrota (2008), entre otros, consideran que la felicidad es el juicio favorable que hace un individuo sobre su propia vida, juicio en el que los sentimientos placenteros pueden tener un lugar importante pero ser sólo uno de muchos factores que los individuos tienen en cuenta al evaluar sus vidas como un todo. Por lo tanto, para estos economistas las encuestas tienen un valor que va más allá de su correlación positiva con las medidas fisiológicas afectivas. Este enfoque resalta que la evaluación del individuo se refiere a su vida como un todo y no a episodios momentáneos o aislados. Este enfoque también se puede entender como una teoría de la satisfacción de deseos en la que se admite que los individuos no solamente valoran los estados afectivos positivos sino también otros elementos que involucran en su juicio sobre su propia vida.

Hasta ahora he sugerido que el problema en la economía de la felicidad va más allá de lo que algunos han identificado como una confusión terminológica. Es cierto, como mostraré en la última parte de este artículo, que utilizar de manera intercambiable términos como felicidad, utilidad y bienestar subjetivo obstruye la comprensión de concepciones alternativas de la felicidad —particularmente las teorías eudaimonistas de la felicidad— que pueden nutrir o incluso ser mejores que las teorías actuales en esta rama de la economía. No obstante, como he mostrado hasta ahora, las nociones de felicidad son bastante claras en términos de su

contenido. En las secciones siguientes intentaré mostrar que dichas nociones no son satisfactorias a la luz de las características normativas que se le atribuyen a este concepto.

1.2. Las características normativas de la felicidad

En esta sección presento las características normativas que los economistas de la felicidad le atribuyen a la felicidad. Es importante hacer la distinción entre el contenido y las características normativas porque los economistas no comparten una opinión acerca de cómo se relacionan estos dos aspectos y también porque es un punto crucial en la discusión clásica sobre la felicidad. Por ejemplo, dos economistas pueden estar de acuerdo en que la felicidad es el *bien* más importante pero diferir en lo que se refiere a su contenido. Otra posibilidad es que exista un acuerdo sobre el contenido de la felicidad pero no sobre su papel normativo. La discusión en la economía de la felicidad debe abordarse en términos de qué tan adecuado es el contenido que se le atribuye a esta noción a la luz de las características normativas que exigimos de ella. Este punto justifica acudir a las teorías clásicas de la felicidad para enriquecer el debate en esta rama de la economía.

El siguiente pasaje sintetiza el consenso relativo que existe entre los economistas de la felicidad (y otros científicos sociales) sobre el papel normativo del concepto de felicidad:

La ausencia relativa de atención que la investigación le ha prestado a las consecuencias de la felicidad puede deberse al hecho de que Aristóteles, así como los filósofos utilitaristas del siglo XIX, argumentó convincentemente que la felicidad es la meta última y el bien último [...] Muchos investigadores pudieron haber sentido que si la felicidad es la meta última, ¿por qué preocuparse entonces por las *consecuencias* de esta meta última? (Oishi & Koo, 2008, p. 291).

La importancia de este pasaje para los propósitos del presente argumento radica en que Oishi y Koo sugieren que muchos investigadores consideran que la felicidad es la meta y el bien últimos de los seres humanos⁸. En efecto, este es el caso de muchos economistas de la felicidad⁹ como veremos en esta sección. Otro elemento importante de este pasaje, al que regresaremos en la última parte del texto, es la idea de que la felicidad, entendida como el bien último de los seres humanos, fue heredada de dos fuentes filosóficas: Aristóteles y el utilitarismo decimonónico. Aunque ambas tradiciones afirman esto, el contenido y la naturaleza de la felicidad difiere notablemente entre ellas. En otras palabras, la felicidad es el concepto normativo central en las tradición aristotélica y utilitarista, pero cada una ofrece una explicación muy diferente de lo que es la felicidad.

1.2.1. La felicidad como la meta última: la teoría de Richard Layard

Por el momento concentrémonos en la postura de aquellos economistas que se podrían identificar con el fragmento de Oishi y Koo. La teoría de Richard Layard es útil nuevamente porque dedica suficiente atención a justificar la importancia de la felicidad como concepto básico y omnicompreensivo. El siguiente pasaje muestra las características normativas básicas que Layard establece para felicidad:

⁸ En la última sección analizaré lo que los autores llaman «las consecuencias de la felicidad».

⁹ Cf. Layard (2005), Frey (2008), Easterlin (2002), Frey & Stutzer (2002) y Oswald (1997).

¿Por qué debemos aceptar la mayor felicidad como la meta para nuestra sociedad? ¿Por qué no otra meta o incluso varias? [...] El problema con varias metas es que a menudo entran en conflicto y entonces debemos buscar un balance entre ellas. Por eso naturalmente buscamos la meta última que nos permita juzgar las otras metas por su contribución a ésta. La felicidad es la meta última porque, a diferencia de las demás, es evidentemente buena. Si nos preguntaran por qué la felicidad importa no podríamos dar una respuesta ulterior o externa. Es simplemente obvio que importa [...] Entonces los bienes como la salud, la autonomía y la libertad son bienes «instrumentales»; podemos dar razones ulteriores más fundamentales para valorarlos. (Layard, 2005, p. 113)

El primer elemento que sobresale es la asociación entre meta y bien; se dice que la felicidad es tanto el bien último como la meta última. Esto es una característica muy importante que está presente también en la filosofía clásica, a la que regresaremos cuando exploremos las teorías eudaimonistas. La razón que ofrece Layard para considerar la felicidad como el fin último es que hacemos todo para alcanzarla y al mismo tiempo no se busca por un motivo ulterior. Nótese, sin embargo, que éste es un papel que se le otorga a la felicidad en el ámbito social. Entonces es razonable preguntar si lo mismo vale para el individuo, esto es, si se considera que la felicidad es el bien último para cada individuo.

Layard (2005, p. 24) dice que la felicidad es «supremamente importante porque es nuestro dispositivo general de motivación. Buscamos sentirnos bien y evadir el dolor (no en cada momento sino en general)» (Layard, 2005, p. 115) y que la mayor felicidad es también «el criterio adecuado para las decisiones éticas privadas» (Layard, 2005, p. 115). Es posible distinguir dos sentidos de la felicidad en estas afirmaciones: 1) la felicidad como una razón para la acción individual, y 2) la felicidad como una guía normativa para la acción del individuo. Según el primer sentido, el autor afirma que hacemos todo lo que hacemos en aras de la felicidad, que de acuerdo con su teoría consiste en un estado emocional positivo. Nótese que esta afirmación es «descriptiva», es decir, se refiere a la manera como los seres humanos actúan: «es imposible explicar las acciones humanas [...] excepto por el deseo de alcanzar buenos sentimientos» (Layard, 2005, p. 26). El primer sentido sería entonces una teoría de la acción individual. Por su parte, el segundo sentido es de carácter normativo; sostiene que es *bueno* actuar de manera tal que se alcance la mayor felicidad. Este sentido tiene un componente *cuantitativo*, que es consecuencia de considerar la felicidad como una dimensión simple de la experiencia que se puede experimentar en diferentes grados. Si la felicidad varía en magnitud y es al mismo tiempo el propósito último de nuestras acciones, entonces no hay razón, al menos desde el punto de vista individual, para no buscar la mayor cantidad de ella.

A partir del segundo sentido surgen dos preguntas: 1) ¿es la magnitud de la felicidad lo único que importa?, y 2) ¿debemos interesarnos por la felicidad de otros? La primera pregunta es importante puesto que, como hemos visto, en el enfoque cuantitativo y afectivo de Layard los distintos grados de felicidad son considerados como puntos sobre el mismo continuo. Es pertinente entonces preguntar si hay alguna diferencia en términos de las fuentes de la felicidad. En otras palabras, ¿deberíamos ser éticamente indiferentes entre dos grados iguales de felicidad, uno obtenido de la acción x y otro de la acción y ? Layard, al discutir la teoría utilitarista de John Stuart Mill, responde afirmativamente esa pregunta:

Mill creía que la felicidad de distintas experiencias podía variar tanto en cantidad como en calidad (no podía aceptar que un mismo grado de satisfacción derivado del juego de los bolos fuera tan valioso como el mismo grado de satisfacción derivado de la poesía) [...] Mill estaba en lo

correcto en su intuición sobre las *fuentes* de la felicidad duradera, pero estaba equivocado al sostener que algunos tipos de felicidad son *intrínsecamente* mejores que otros. (Layard, 2005, p. 22)

Por tanto, es posible concluir que Layard considera que lo único intrínsecamente bueno es la felicidad, independientemente de sus fuentes. Esto implica que cualquier acción o cosa debe juzgarse moralmente sólo por la cantidad de felicidad que produce. Por ejemplo, supongamos que la acción x produce el sentimiento f y que la acción g produce el sentimiento f' ; entonces las acciones x y g serían moralmente indiferentes si f y f' tienen el mismo nivel de felicidad. Esto vale incluso si difieren en términos de excitación [*arousal*], la segunda dimensión de los sentimientos. La distinción entre felicidad y sentimiento, siendo ésta una dimensión de aquél, conduce a una definición alternativa de la felicidad: la felicidad es la propiedad que comparten todos los sentimientos positivos. Si la felicidad es tal propiedad, es posible decir que equivale al placer si aceptamos que éste es lo que todos los sentimientos positivos tienen en común. Esta interpretación es plausible si recordamos que, según Layard, los individuos siempre buscan sentirse bien y evitar el dolor; no parece forzado presentar el placer como lo opuesto al dolor y, por lo tanto, la felicidad como el resultado positivo de la diferencia entre placer y dolor entendidos como nociones medibles y simples. Esto implica que una acción moralmente aceptable es aquella que aumenta el placer y disminuye el dolor. En general sólo existen tres posibilidades para comparar moralmente dos acciones x y g : 1) x es mejor porque produce más felicidad que g , 2) g es mejor que x por lo contrario, o 3) son moralmente indiferentes porque producen la misma cantidad de felicidad. Independientemente de las dificultades empíricas de medir el grado de felicidad, en teoría siempre es posible determinar qué curso de acción es moralmente aceptable. Layard considera que esta es una de las características más atractivas de su teoría, esto es, que brinda una guía clara para todas nuestras acciones:

Los principios éticos deben abarcar mucho más que los «noes». Deben guiarnos en cómo usar nuestro tiempo y nuestros talentos. Considérese el importantísimo asunto de la carrera que debo estudiar. Obviamente debo pensar en lo que disfrutaría, pero también debo pensar en lo que haría la mayor diferencia para el bienestar de los demás. Las «reglas de moralidad» convencionales dan poca orientación en esta decisión tan trascendental [...] (Layard, 2005, p. 116).

Al examinar este pasaje surge la segunda pregunta mencionada anteriormente: ¿por qué debo pensar también en lo que haría la mayor diferencia para el bienestar de los demás? Para responder esto, Layard dice que tenemos un «sentido moral» que exige imparcialidad. Introduce la figura de un «espectador imparcial» para explicar cómo debemos juzgar las situaciones en las que está involucrada no sólo nuestra felicidad sino también la de los demás. «Este espectador imparcial, puesto que es humano, sabe que todas las personas quieren ser felices y, por lo tanto, evalúa los resultados en términos de la felicidad total de todos los afectados» (Layard, 2005, p. 116). El espectador imparcial le permite a Layard establecer la regla social mencionada anteriormente, a saber, el principio de la mayor felicidad que establece que lo moralmente bueno a nivel social es maximizar la suma de la felicidad de todos los individuos. ¿Por qué la suma? Precisamente porque el punto de vista imparcial exige, según Layard, que se le asigne el mismo peso a la felicidad de cada individuo, condición que satisface la suma simple.

1.2.2. Problemas de la teoría de Layard

Conviene discutir en primer lugar la figura del espectador imparcial, pues no es claro cómo justificaría Layard que debemos pensar en nuestras acciones como espectadores imparciales. Esto se debe a que, según Layard, la felicidad es nuestro dispositivo general de motivación. No obstante, es claro que cuando decimos nuestro dispositivo general de motivación, *nuestro* significa *de cada uno*, como el autor mismo sostiene. Con base en su modelo de la acción humana, es muy difícil ver por qué *debemos* asumir el punto de vista imparcial. A menos que mi propia felicidad se vea afectada por la felicidad de otros (por ejemplo, soy más feliz cuando mis amigos son felices que cuando no lo son), no existe ninguna razón a partir del modelo de Layard que me lleve a alcanzar el punto de vista imparcial. Es más, incluso cuando tengo en cuenta la felicidad de otros, puede que no esté asumiendo un punto de vista imparcial propiamente dicho, si la tengo en cuenta sólo porque me concierne por algún motivo y no porque haya llegado a comprender que su felicidad vale tanto como la mía. El paso del individuo que busca su propia felicidad al individuo que asume el punto de vista imparcial no se explica sino que se asume; el espectador imparcial es algo que la teoría no puede generar a partir del modelo de acción que presenta. Incluso si aceptamos esta imposición con el propósito de establecer la máxima social de la mayor felicidad, aún permanece un problema que se refiere a lo que Layard llama «decisiones éticas privadas». Desde el punto de vista individual, es todavía menos claro cómo su teoría justificaría que «yo también debo pensar en lo que haría la mayor diferencia para el bienestar de los demás» al escoger una carrera, por ejemplo. Supongamos que desprecio la física pero que soy brillante en la materia. Estudiar física me causaría una gran cantidad de dolor o desagrado, pero si lo hago podría contribuir significativamente a la disciplina haciendo posible avances que eran impensables antes, caso en el que produciría un aumento en la felicidad de muchas personas de las generaciones presentes y futuras. Si mi motivación general en la vida y el bien que persigo es mi propia felicidad, ¿por qué habría de estudiar física si me produciría *a mí* una gran cantidad de dolor? Layard posiblemente diría que debería hacerlo porque la felicidad que produciría a otros mi decisión compensaría mi dolor. No obstante, su teoría no explica cómo yo llegaría a comprender que debo pensar en la felicidad de los demás.

En segundo lugar, es posible sostener que la teoría de Layard es inconsistente internamente, es decir, los principios fundamentales de su teoría se contradicen entre sí. Según Barrotta (2008), es posible identificar tres principios de la teoría de Layard: «a) La felicidad es representada por una magnitud simple (monismo); b) el hedonismo es coherente con el enfoque que se basa en el punto de vista de primera persona [*first-person standpoint*] y rechaza los juicios morales provenientes de un tercero (antipaternalismo); c) existe una medida objetiva de la felicidad subjetiva (fisiologismo)» (Barrotta, 2008, p. 150). Otro principio fundamental, como hemos visto, es que la felicidad es el bien omnicomprendido de los seres humanos. El principio a) resume lo que dijimos antes acerca del contenido de la felicidad en el enfoque afectivo. Algunos elementos nuevos aparecen en el principio b). El primero es el término *hedonismo* que en el artículo de Barrotta es equivalente a lo que se denominó enfoque afectivo. El hedonismo, en este sentido, se refiere a la concepción de la felicidad como un sentimiento, particularmente el placer. En segundo lugar, el punto de vista de primera persona significa que los individuos son considerados como los mejores jueces de su propia felicidad. Barrotta (2008, p. 152) sostiene que éste es un principio que defienden no sólo los hedonistas sino también los economistas que se basan en las encuestas de satisfacción. Por lo tanto, el principio b) dice que el enfoque afectivo o hedonista es compatible con la afirmación de que los individuos son los

mejores jueces de su propia felicidad. Finalmente, el principio c) se refiere a la medida de la felicidad como la diferencia entre la actividad eléctrica en la parte derecha e izquierda de la parte anterior del cerebro. Según Barrotta, estos tres principios —junto con el que sostiene que la felicidad es el bien supremo de los seres humanos— pueden ser contradictorios. Para mostrarlo presenta el siguiente ejemplo:

En la última etapa de su vida Freud estaba muy enfermo. No obstante, se rehusó a tomar drogas porque prefería pensar con claridad, aunque en condiciones muy dolorosas [...] Parece razonable suponer que la neurociencia hubiera detectado una *disminución* de los sentimientos placenteros de Freud, como consecuencia de su decisión de no tomar drogas. ¿Deberíamos concluir que Freud tomó la decisión incorrecta por el hecho de que su decisión lo llevó a experimentar menos felicidad? (Barrotta, 2008, p. 151)

Barrotta analiza las posibles respuestas a esta pregunta para mostrar que por lo menos uno de los principios mencionados anteriormente debe ser abandonado en cada escenario. Son dos las alternativas posibles: decir que Freud tomó la decisión correcta o decir que tomó la decisión incorrecta. Si Freud dijera que su decisión fue correcta y que es feliz incluso en un estado de dolor, esto entraría en conflicto con el punto de vista de primera persona. Barrotta sostiene que si le dijéramos a Freud que es infeliz a causa de la disminución de sus sentimientos placenteros él podría contestar:

«Deberían considerar no sólo el nivel de mis sentimientos placenteros, sino también mi interés en ellos. Es decir, deberían considerar también qué tanto los valoro y qué tan importantes son en mi vida. De hecho, no tomé la decisión incorrecta, sino que ustedes tienen una definición muy estrecha de la felicidad». (Barrotta, 2008, p. 152)

¿Es razonable suponer que alguien puede contestar de esa manera? El primer asunto importante que surge de esto tiene que ver con la posibilidad de actuar conscientemente contra la felicidad propia, entendida en el sentido hedonista. Sería posible decir, basados en la teoría de Layard, que el ejemplo no está construido adecuadamente porque lo que en realidad ocurre es que el placer que obtiene Freud de pensar con claridad compensa los dolores físicos de la enfermedad. No obstante, la única manera de probar esto en la aproximación de Layard sería por medio de la medición de la actividad cerebral de Freud. Barrotta sostiene que, incluso si la medición de su actividad cerebral revela más dolor que placer, Freud podría decir sinceramente que es feliz.

Hay dos razones que sustentan la validez del ejemplo de Freud. La primera tiene que ver con la correlación entre las autoevaluaciones de satisfacción y las medidas fisiológicas de la felicidad. Kahneman y Krueger (2006, p. 8) reportan «una correlación estadísticamente significativa de 0.30 entre las respuestas de las encuestas de satisfacción con la vida y la diferencia entre la actividad cerebral en el lado izquierdo y el derecho». Aunque positiva, la correlación no es tan fuerte como querrían los hedonistas y esto puede deberse no sólo a que las personas experimentan sesgos retrospectivos, sino también a que no es lo único que incorporan en la evaluación de sus vidas, incluso si efectivamente saben cómo se sienten. La correlación relativamente baja puede tener algo que ver con que las personas consideran también otros aspectos diferentes de sus estados emocionales. El segundo argumento para sustentar la validez del ejemplo viene de los resultados de la neurociencia. Camerer *et al.* (2005, p. 27) dicen que no es realista concebir el placer como la meta del comportamiento humano. Las personas no actúan conscientemente persiguiendo el placer, sino que «se fijan metas, monitorean su

progreso hacia esas metas y ajustan su comportamiento cuando no logran cumplirlas» (2005, p. 27, n. 13). Entonces, en el ejemplo de Freud su respuesta hipotética parece plausible si consideramos que la felicidad es la meta última de los seres humanos pero que no es equivalente al placer. Esto apoyaría la idea de que la elección de Freud contribuyó a su felicidad (concebida ampliamente como su meta general) pero no a que alcanzara experiencias placenteras. Si esta situación es posible, decir que Freud tomó la decisión incorrecta (entendiendo incorrecta como contraria a su propia felicidad) hace que no pueda ser considerado como el mejor juez de su propia felicidad y esto contradice el principio b).

La segunda respuesta posible es que Freud tomó la decisión correcta. Barrotta (2008, p. 152) sostiene que esta alternativa

no es mejor para el hedonismo [...] Su respuesta es aceptada coherentemente con la idea de que los individuos son los mejores jueces de su propio bien. Sin embargo, los hedonistas insisten en que hubo una disminución de la felicidad de Freud. Este paso sería desastroso para el hedonismo. En efecto, implica que junto con la felicidad hay otros valores en la evaluación de una vida buena. Esto lleva a los hedonistas a abandonar la idea de que la felicidad es el propósito único y omnicomprendido de la acción humana.

En este caso el conflicto surgiría por mantener al mismo tiempo los principios c) y a) (monismo y fisiologismo) junto con la premisa de que la felicidad es el bien último y omnicomprendido de los seres humanos. Barrotta concluye a partir de este análisis que la teoría de Layard no es satisfactoria porque en situaciones como las de este ejemplo sus principios entrarían en conflicto. Estoy de acuerdo con Barrotta en su análisis sobre la tensión que se presenta entre esos principios. No obstante, a diferencia de Barrotta, considero que Layard no se compromete realmente con el punto de vista de primera persona. Es cierto que Layard explícitamente rechaza el paternalismo: «a menos que podamos justificar nuestras metas en los sentimientos de las personas, habrá un alto riesgo de paternalismo. Jamás debemos decir: esto es bueno para ti, incluso si nunca te va a hacer sentir mejor a ti o a otros» (Layard, 2005, p. 113). Sin embargo, ¿es este sentido de paternalismo el mismo que en Barrotta? Según Barrotta, el paternalismo consiste en negar que los individuos son los mejores jueces de su propia felicidad. Por su parte, Layard define paternalismo como hacer juicios sobre los demás sin hacer referencia a sus sentimientos, como lo muestra el fragmento anterior. Algunos fragmentos de su libro, así como algunas posturas dentro del enfoque afectivo (Kahneman y Krueger (2006), por ejemplo) sugieren que los individuos no siempre son los mejores jueces de su propia felicidad. Esto puede ocurrir tanto en retrospectiva —por ejemplo, en presencia de sesgos de memoria que impiden a las personas recordar sus verdaderas experiencias afectivas— como hacia el futuro: «las personas son cortas de vista y malas para pronosticar sus sentimientos futuros» (Layard, 2005, p. 26). Barrotta está en lo correcto al señalar la incompatibilidad entre el punto de vista de primera persona y el enfoque hedonista, aunque no considero que este sea un principio con el que estos economistas estén realmente comprometidos. Por lo tanto, aunque el punto de vista de primera persona y el concepto de felicidad de Layard son incompatibles, esto no es una fuente de contradicción en su teoría puesto que no se acoge realmente a aquél.

1.3. Alternativa al hedonismo

Barrotta cree en el punto de vista de primera persona, así como algunos economistas de la felicidad, y por esto presenta una alternativa que, según él, satisface este principio: el enfoque de las encuestas. Explicaré esta alternativa refiriéndome de nuevo al ejemplo de Freud. Recordemos que Barrotta sostiene que decir que Freud tomó la decisión correcta lleva a un conflicto entre la idea de que la felicidad es el bien último y la aproximación fisiológico-afectiva a la felicidad. El autor plantea que la solución radica en rechazar la concepción de la felicidad como un estado mental afectivo que es una dimensión simple de la experiencia y medible fisiológicamente:

Freud tomó la decisión correcta. Sin embargo, [...] tomó la decisión correcta porque nosotros sostenemos que su idea de felicidad incluye no sólo su estado mental, sino la importancia que le otorga a su estado mental, es decir, cómo lo valora. En este caso terminamos adhiriéndonos a una noción pluralista de la felicidad, ya que los individuos pueden emplear distintos valores para juzgar sus estados mentales y dichos valores son componentes básicos de su idea de felicidad. (Barrotta, 2008, p. 153).

En el ejemplo de Freud, pensar con claridad no es un medio para alcanzar un estado afectivo positivo, sino algo a lo que él le atribuye un valor en sí mismo. En este sentido, no es un medio para alcanzar su felicidad sino uno de sus componentes. Según Barrotta, ésta es una noción «inclusiva» de la felicidad puesto que incluye elementos que el individuo valora y que no se pueden reducir a una sola cosa, particularmente a los sentimientos. El enfoque de la satisfacción de deseos permite considerar a Freud como un hombre feliz puesto que, así hayan disminuido sus experiencias placenteras, él le atribuía más valor a pensar con claridad.

Por lo tanto, según Barrotta, el enfoque de las encuestas es compatible con: 1) el punto de vista de primera persona, 2) la idea de la felicidad como el bien omnicomprendido de los seres humanos, y 3) una noción pluralista o inclusiva de la felicidad. Barrotta (2008, p. 161) defiende esta concepción de la felicidad «en la que los valores personales se incluyen en la definición subjetiva misma de una vida feliz». No obstante, sostiene que la validez de la respuesta del individuo a la pregunta por su propia felicidad depende de su autonomía (Barrotta, 2008, p. 159). El autor entiende por autonomía básicamente que los valores del individuo no hayan sido manipulados, puesto que de lo contrario su autoevaluación no sería confiable. Los valores del agente deben ser el resultado de su deliberación libre acerca de lo que constituye una vida feliz. Por lo tanto, su propuesta consiste en promover la felicidad indirectamente a través de la promoción y el fortalecimiento de la autonomía individual (Barrotta, 2008, p. 161).

No obstante, es importante señalar que algunos economistas que pertenecen al enfoque de la satisfacción con la vida no imponen ninguna restricción a la validez de las autoevaluaciones. Sin embargo, están de acuerdo con Barrotta en que la aproximación afectiva o hedonista no es satisfactoria cuando se entiende la felicidad como el bien omnicomprendido de los seres humanos (Diener *et al.*, 2009, p. 8). Su enfoque se ciñe estrictamente al punto de vista de primera persona: «las personas gozan de bienestar sólo cuando creen que su vida está funcionando bien, independientemente de si esa vida para ellos tiene sentido, placer, comodidades materiales o cualquier otra característica *objetiva* que haya sido identificada como esencial para el bienestar» (Diener *et al.*, 2009, p. 11). No obstante, están de acuerdo con la

posición de Barrotta según la cual el bien último que persiguen los seres humanos incluye otros elementos además de los estados afectivos:

Los seres humanos pueden perseguir deseos que son independientes del sistema afectivo, o al menos más vagamente relacionados con él. Por lo tanto, se puede argumentar que el hedonismo desconoce la peculiaridad de los seres humanos. Esta peculiaridad requiere una caracterización del bienestar que vaya más allá de las reacciones afectivas, puesto que las personas pueden preferir situaciones que consideran que son incompatibles con la maximización de sentimientos de felicidad y placer.

Como es evidente a partir de este pasaje, los autores utilizan la palabra *felicidad* en el sentido hedonista y reservan el término *bienestar* para referirse al fin último de los seres humanos. En la siguiente sección discutiré tanto la posición de Barrotta como la de Diener *et al.* a la luz del marco eudaimonista. Me referiré a la propuesta de Barrotta como enfoque restringido de la satisfacción —debido al requerimiento de autonomía— y a la propuesta de Diener *et al.* como enfoque no restringido.

En este punto es posible establecer el terreno común para entablar la discusión con las teorías antiguas de la felicidad. Según Annas (1993), el marco conceptual de los antiguos estaba caracterizado por su insistencia en que la reflexión sobre la felicidad (reflexión que era el objeto de la teoría ética) debía llevarse a cabo desde el punto de vista individual, esto es, desde el análisis de la reflexión del agente sobre su vida como un todo. Sin embargo, ni Séneca ni Aristóteles sostenían que la felicidad fuera subjetiva, al menos no en el sentido del enfoque no restringido de la satisfacción con la vida. Según Annas, la ética clásica está centrada en el agente, pero, como veremos, no es cualquier agente el que se considera «apto» para la felicidad. Así, las teorías clásicas serían consistentes con el punto de vista de primera persona cuando se entiende en el sentido de que el análisis de la felicidad «se lleva a cabo exclusivamente desde el punto de vista de los individuos mismos» (Barrotta, 2008, p. 146), pero no con el punto de vista de primera persona formulado como la premisa de que los individuos son los mejores jueces de su propia felicidad. No distinguir entre estos dos sentidos impide ver que el primero exige cierto grado de objetividad. En el caso de Barrotta, esta exigencia surge de la necesidad de explicar lo que se requiere para la autonomía individual.

La discusión de estos asuntos se pospondrá hasta el análisis de las teorías de Aristóteles y Séneca. Algunos autores, por ejemplo Bruni y Porta (2007, p. xviii), consideran que el enfoque no restringido es compatible especialmente con el pensamiento aristotélico y, por lo tanto, cercano a una teoría eudaimonista de la felicidad. Después de explicar las teorías de los autores clásicos, sostendré que esto es el resultado de una recepción inadecuada de las teorías eudaimonistas y que vale la pena considerar las diferencias que se han pasado por alto, pues pueden contribuir a una mejor conceptualización de la felicidad en esta rama de la economía. También sostendré que la propuesta de Barrotta es más cercana al pensamiento aristotélico de lo que el autor parece estar dispuesto a aceptar. Finalmente, presentaré algunos casos problemáticos de economistas que malinterpretan la posición de Aristóteles, lo que dificulta nuestro conocimiento en la medida en que no permite ver la posible contribución de las teorías clásicas a la economía de la felicidad en la actualidad.

2. El marco eudaimonista

En esta sección presentaré las teorías clásicas con el propósito de revelar algunas tensiones dentro de la economía de la felicidad. La teoría de Aristóteles ilumina la discusión entre los enfoques de satisfacción con la vida acerca de las implicaciones de establecer condiciones para la validez del juicio que hace un agente sobre su propia vida. Con base en algunos aspectos de las teorías de Aristóteles y Séneca, sostendré que el enfoque restringido de la satisfacción con la vida entra en conflicto con la premisa de que los individuos son los mejores jueces de su propia felicidad. En el caso del enfoque no restringido, las dos teorías clásicas me permitirán señalar las dificultades de esta aproximación para establecer la felicidad como concepto normativo y su conflicto con la premisa de que el propósito de la economía es la promoción directa de la felicidad.

2.1. La construcción del concepto básico: Aristóteles y la noción del bien último

Aristóteles comienza su *Ética a Nicómaco* diciendo que «todo saber [*téchnē*] y toda línea de investigación [*métodos*], y de la misma manera toda acción [*práxis*] y decisión [*proairesis*], parecen buscar algún bien; por eso algunos aciertan al describir el bien como lo que todas las cosas buscan» (EN¹⁰ 1094 a1-5). Este fragmento contiene elementos importantes para introducir a noción de bien último que, de acuerdo con Aristóteles, recibe el nombre de felicidad. En primer lugar, Aristóteles establece una analogía entre un saber¹¹ y el método, por una parte, y la acción y la decisión, por otra. La analogía consiste en que cada acción y decisión está orientada hacia un fin de manera semejante a como lo están los saberes y métodos. Aristóteles identifica las nociones de bien y fin en el fragmento citado, lo que resulta claro al examinar los ejemplos que da acerca de algunos saberes como la medicina, la estrategia y la administración de la casa, cuyos *fnes* son la salud, la victoria y la riqueza respectivamente (EN 1094 a7-16). Aristóteles sostiene que la felicidad es el bien o fin último de los seres humanos y su manera de proceder consiste en determinar, en primer lugar, las condiciones formales de este concepto y posteriormente indagar acerca de su contenido.

Quisiera empezar con la interpretación de las nociones de *práxis* y *proairesis* a partir de la analogía con *technē* y *metodos* para seguir la explicación de Aristóteles de las condiciones formales de la felicidad. Aristóteles sostiene que todo saber persigue algún fin. En un saber particular, el objeto de estudio es el fin que ese saber persigue y el método es la manera en que la indagación o búsqueda se lleva a cabo. Se puede interpretar que la analogía plantea que el saber es al método como la acción es a la decisión. Esto significaría, en primer lugar, que el concepto de acción no incluye las acciones no planeadas o sin propósito puesto que, por definición, no persiguen ningún fin. La analogía también sugiere que el concepto de acción involucra la decisión. Según Broadie (2002, p. 42), Aristóteles desarrolla el concepto de *proairesis* en dos direcciones que involucran la idea de inmediatez práctica. Se utiliza en un sentido como un «juicio sobre qué hacer en el que se toman en consideración todas las cosas» (Broadie, 2002, p. 42) y, por lo tanto, una decisión sobre el mejor curso de acción. El segundo sentido en el que se desarrolla este concepto es el de *emprendimiento*, que consiste en el compromiso de un agente frente a un proyecto práctico. Dicho proyecto surge como un curso de acción orientado hacia algún fin y la vía a través de la que el agente llega a él es la

¹⁰ Utilizaré EN para abreviar *Ética a Nicómaco*. Me referiré a la traducción de Irwin (1999) a menos que se advierta lo contrario.

¹¹ Utilizaré *saber* como traducción del término griego *téchnē* y del latino *ars*.

deliberación. El punto importante es que la característica distintiva de la decisión es que involucra la reflexión racional (deliberación) con el propósito de elegir entre las alternativas que promueven un fin:

Un ser humano parecería ser un principio de acción. La deliberación es sobre las acciones que puede realizar y las acciones son en aras de otras cosas; por tanto, deliberamos acerca de las cosas que promueven un fin, pero no acerca del fin. (NE 1112 b22-35)

Aristóteles considera que el fin no es objeto de deliberación porque el fin es el objeto del deseo (EN 1113 b2). Pero si la deliberación es una actividad racional, ¿quiere decir esto que no hay ningún tipo de reflexión racional acerca del fin último? No; como sugiere Broadie (2002, p. 45), Aristóteles

no puede querer decir con esto que nosotros, animales racionales, debemos asumir nuestros fines en la vida sin consideración cuidadosa, puesto que una consideración cuidadosa es exactamente lo que pide al animar a su audiencia a emprender la meditación acerca del bien supremo.

La reflexión racional acerca del fin último es precisamente la actividad filosófica llamada ética, por medio de la cual nos es posible examinar las diferentes posiciones y opiniones acerca de la naturaleza del fin último y determinar su plausibilidad. Entonces, la deliberación es un *tipo* de actividad racional que busca adecuar los medios a los fines y que es constitutiva de la decisión. Estas consideraciones muestran que la noción de fin está relacionada con el modelo general de la acción que Aristóteles tiene en mente, que consiste en «la elección [*proairesis*] como necesaria para la acción propiamente dicha y la deliberación como requisito de la elección» (Annas, 1993, p. 30). Por lo tanto, la búsqueda de la felicidad —el fin último de los seres humanos— necesita tanto de la reflexión racional sobre la felicidad misma como de una racionalidad instrumental adecuada para distinguir aquello que la promueve. Este modelo de la acción difiere tanto del modelo hedonista como del que se presenta en el enfoque no restringido en el sentido de que ninguna de estas teorías impone la reflexión racional como condición para perseguir la felicidad. Los hedonistas como Layard o Kahneman dirían que para ser feliz basta con estar en un estado afectivo positivo independientemente de si se ha reflexionado sobre el valor de encontrarse en ese estado. Por otra parte, según el enfoque no restringido para decir que una persona es feliz sólo basta con que se considere a sí misma como tal. No obstante, ese juicio no necesariamente proviene de la reflexión del agente sobre lo que significa para él tener una vida feliz¹².

La analogía que se introduce en el primer pasaje de la *Ética a Nicómaco* también plantea que las decisiones parecen buscar *algún* bien y que *el* bien es «lo que todas las cosas buscan» (EN 1094 a5). Esto sugiere que, aunque hay una diversidad de bienes, es posible afirmar que hay un bien omnicomprendido hacia el que orientamos nuestras acciones y decisiones. Por lo tanto, la pregunta es si existe un único bien o una multiplicidad de bienes que tengan esa característica (EN 1097 a22). Según Aristóteles, pese a que hay diversos bienes, es posible distinguir que están ordenados de manera jerárquica. Esto significa que buscamos algunos bienes en aras de algo más y en ese sentido no son finales. Para estructurar coherentemente nuestras decisiones

¹² Después de discutir el concepto de sabiduría práctica o prudencia mostraré que el modelo de la acción que propone Aristóteles se asemeja al enfoque restringido de la satisfacción con la vida en algunos aspectos importantes. Esto me permitirá mostrar por qué este enfoque entra en conflicto con la premisa de que los individuos son los mejores jueces de su propia felicidad.

prácticas debemos reflexionar no solamente acerca de los fines inmediatos sino que debemos adoptar una perspectiva más amplia para emprender nuestras acciones. En este contexto, Aristóteles se pregunta cuáles serían las características formales de dicho bien si llegara a existir: la primera, *completitud*; la segunda, *autosuficiencia*.

2.1.1. Completitud

Según Annas (1993, p. 40), la completitud consta de dos características: finalidad y abarcamiento¹³. La primera se refiere a que el fin último pone fin al deseo o, en otras palabras, el fin último debe ser deseado sólo por sí mismo (*EN* 1094 a18-21). Si buscáramos todo en aras de otras cosas, sin tener una meta última que detenga la secuencia, nuestro deseo carecería de objeto. No obstante, se podría objetar que existen varios elementos en la vida que deseamos por sí mismos (como, por ejemplo, tener una carrera exitosa o una vida placentera). ¿Por qué entonces debe haber una única meta hacia la cual están dirigidas todas nuestras acciones? Es precisamente en este punto donde se hace necesaria la segunda condición (la completitud). Esta característica del bien último es esencial para comprender adecuadamente la estructura jerárquica de los fines en Aristóteles y debe ser cuidadosamente explicada para evitar malentendidos. Aristóteles no sostiene que todo tiene un valor instrumental a excepción del sumo bien. Esta interpretación sería aceptable teniendo en cuenta sólo la característica de finalidad presentada anteriormente. De hecho, Layard (2005, p. 113) reconoce que la felicidad es final en el sentido de que no podemos dar una razón ulterior para valorarla y que cualquier otro bien (la salud, la libertad, etc.) tiene un valor instrumental. Aristóteles tendría que estar de acuerdo con Layard únicamente si no fuera posible desear un bien en aras del fin último *y también* por sí mismo. Aristóteles admite que hay cosas que valoramos por sí mismas y también porque contribuyen a la felicidad (el fin último) y ese es el matiz fundamental que introduce el concepto de abarcamiento, que a su vez lleva a la aceptación de distintos grados de finalidad. La felicidad es el bien *más* final, pero esto de ninguna manera elimina la posibilidad de que haya otros bienes últimos (aunque en un «menor grado» de finalidad). En palabras de Ackrill (1980, p. 21):

Uno puede contestar una pregunta del estilo «¿por qué buscas el placer?» diciendo que lo considera como un elemento de la clase de vida más deseable; pero uno no puede contestar, ni puede esperarse que lo haga, la pregunta «¿por qué buscas la clase de vida más deseable?».

Otra forma de entender esto es mediante la distinción entre los medios para el fin último y sus componentes: los primeros tienen un valor exclusivamente instrumental, mientras que los segundos no en la medida en que están presentes en la definición de la felicidad. Por lo tanto, la completitud del sumo bien exige que ponga fin al deseo (y por lo tanto otorgue unidad y estructura a nuestros proyectos prácticos) *y también* que incluya todos aquellos fines que son valorados por sí mismos. Es importante notar que la idea de abarcamiento implica que esos fines son irreducibles y este es uno de los grandes contrastes con los llamados «enfoques hedonistas» (como el de Layard) en la economía de la felicidad. Si de hecho fueran reducibles, la característica de abarcamiento sería innecesaria, puesto que podríamos decir que esos bienes o fines son valiosos porque poseen la propiedad que supuestamente todos los bienes tienen en

¹³ Abarcamiento, acción y efecto de abarcar, corresponde al término *comprehensiveness* en inglés. Esta palabra hace referencia a que el fin último debe abarcar (*comprehend*) los fines subordinados, especialmente cuando existen razones para valorarlos por sí mismos.

común. Sin embargo, es importante no confundir el marco conceptual eudaimonista con el monismo ético del enfoque hedonista, que supone que todas las cosas que valoramos tienen una propiedad común (esto es, producen placer) en virtud de la cual las valoramos. Por lo tanto, el fin último no desempeña el papel de tal propiedad sino que unifica la estructura de la vida del agente al brindarle un camino para perseguir sus proyectos que son el fruto de sus decisiones deliberadas. Ambas teorías de la satisfacción con la vida estarían de acuerdo con Aristóteles en que no se puede suponer que existe una única propiedad en virtud de la cual valoramos todo lo que valoramos. En particular, aquellas cosas que los individuos valoran no pueden ser reducidas a un estado afectivo como el placer y por lo tanto la noción de felicidad debe tener en cuenta los demás elementos que están presentes en la definición de felicidad de los agentes. La característica de abarcamiento hace que la teoría de Aristóteles tenga lo que Barrotta (2008) llama carácter inclusivo, por oposición a la concepción monista de la felicidad en el hedonismo.

2.1.2. Autosuficiencia

La segunda característica formal del bien último en la teoría de Aristóteles es la autosuficiencia¹⁴:

Postulamos que lo autosuficiente es aquello que por sí solo hace la vida deseable y carente de nada y pensamos que la felicidad logra esto. Es más, pensamos que la felicidad es el bien más deseable de todos, puesto que no es contada entre los otros bienes: si fuera contada entre ellos, entonces claramente pensaríamos que sería más deseable si se le añadiera el más pequeño de los bienes, pues el bien que se añade se convierte en una mayor cantidad de bienes y la mayor cantidad de bienes es siempre más deseable. (EN 1097 b14-21)

El primer elemento importante que se debe subrayar es que la autosuficiencia implica la característica de abarcamiento, pues la vida de un agente no será carente de nada a menos que contenga todos los bienes (subordinados) que tiene razones para valorar (Annas, 1993, p. 41). Si emprendemos cada proyecto práctico con miras al sumo bien, es necesario concebir a la persona feliz como aquella que no desea nada más, pero no es suficiente con que se ponga fin al deseo; esto debe ocurrir sin dejar de lado los fines subordinados.

Hay otra idea digna de resaltar: cuando Aristóteles afirma que el bien último no puede ser contado entre los otros bienes está afirmando su naturaleza peculiar. Esto está relacionado con el carácter cuantitativo de la felicidad. Es usual pensar que una cantidad mayor es mejor que una cantidad menor. El supuesto básico que debemos hacer para afirmar esto es que una mayor cantidad del bien x tiene la misma propiedad que hace que x sea un bien pero en un grado mayor, y esto es precisamente lo que hace que una mayor cantidad sea más valiosa. Esta posición es evidente en el enfoque hedonista: puesto que la felicidad corresponde a un estado mental placentero, y puesto que ese estado admite grados, tiene sentido entonces hablar de grados de felicidad. Por el contrario, Aristóteles sostiene que si queremos mantener la condición de finalidad y también que los distintos bienes contenidos en la felicidad no se pueden reducir a una misma clase ni comparten una cualidad común, entonces la *eudaimonía* no puede ser una noción cuantitativa. La diferencia con el enfoque hedonista no radica en la

¹⁴ Annas (1993, p. 41) dice: «Posiblemente es un poco extraño decir que el bien último es autosuficiente; la discusión de Aristóteles sugiere que el término naturalmente se aplica a la vida de una persona y no al bien último de una persona».

condición de finalidad (esto es, en afirmar que la felicidad no se busca por un motivo ulterior), sino en que Aristóteles sostiene que los diferentes bienes incluidos en la idea de felicidad no se pueden reducir al placer y no pueden ser comparados en una misma escala¹⁵. Las condiciones de autosuficiencia y abarcamiento implican el rechazo de una concepción aditiva de la felicidad. La felicidad, concebida como el sumo bien, no puede ser algo que aumente al añadirle elementos.

Para resumir, Aristóteles sostiene que el sumo bien: 1) es el objeto último del deseo; 2) contiene los fines subordinados, especialmente los que tienen valor intrínseco y no meramente instrumental, necesarios para que no le falte nada a la vida del agente; 3) se basa en (o se deduce de) la estructura de las acciones deliberadas; y 4) se refiere a la vida del agente como un todo. Es importante resaltar que hasta ahora el sumo bien es un concepto *formal* y no está ligado a ningún contenido particular. La completitud y la autosuficiencia hacen de la felicidad una noción referida a la reflexión del agente sobre su vida como un todo y no a sus estados emocionales. En efecto, la construcción del concepto exige que el agente sea capaz de tomar una perspectiva global sobre su vida. Esto implica que no tiene sentido aplicar el concepto antiguo de felicidad a momentos aislados o episodios de la vida humana. Es más, bajo esta perspectiva la pregunta por la felicidad resulta ser, desde la perspectiva del agente, una pregunta acerca de la vida que quiere llevar y la clase de persona que quiere ser. En principio es una pregunta que no tiene una respuesta determinada; es simplemente una noción amplia que estructura las deliberaciones del agente pero no le asigna un contenido específico a la felicidad. Según Annas (1993, p. 38) «el fin último no es diferente de la noción moderna de plan de vida, la idea de que todas mis actividades tienen sentido y están ordenadas dentro de un plan general para mi vida entera». Esta idea es compatible con el enfoque restringido de la satisfacción con la vida, en el sentido de que las cosas que el individuo valora deben surgir de su reflexión autónoma acerca de lo que es importante para él. Por el contrario, ni el enfoque no restringido ni el hedonismo requieren que el agente adquiriera esa actitud reflexiva acerca de su vida en general y ordene sus prioridades basado en esa reflexión. Podría sostenerse que los agentes bajo el enfoque hedonista no persiguen descuidadamente los placeres presentes, sino que a veces pueden renunciar a ellos para alcanzar un grado de placer general superior en el futuro. Por lo tanto, es posible decir que el agente hedonista tiene un plan de vida que consiste en la maximización de sus estados afectivos positivos durante su vida. Nótese, sin embargo, que esto corresponde al cálculo de la mejor manera de alcanzar ese fin, pero no a la reflexión sobre el fin en sí mismo. Por el contrario, para Aristóteles el plan de vida (esto es, el fin que persigue el agente) debe ser sometido a reflexión. En el caso del enfoque no restringido, se puede considerar que un agente es feliz sin que se haya detenido a pensar sobre esto.

Tras haber comparado las condiciones formales de Aristóteles con las nociones de felicidad en la literatura económica contemporánea, es posible observar algunas diferencias y elementos que parecen haber recibido poca atención en la economía de la felicidad pero que pueden ser decisivos a la hora de construir un concepto rector coherente. En particular, la idea de que el bien último es completo y autosuficiente parecería ser problemática para los enfoques en economía que presentan la felicidad como el objetivo último de las políticas públicas. ¿Cómo debemos promover la felicidad? ¿Debemos concentrarnos en las condiciones que permiten a los individuos alcanzarla o debemos promover la felicidad directamente, concepto que hasta

¹⁵ El caso de los enfoques de la satisfacción con la vida se tratará después de presentar la objeción de Séneca a la teoría de Aristóteles.

ahora carece de contenido? Las teorías clásicas nos permitirán ver las dificultades de proponer la felicidad como el objetivo de la economía. No obstante, como veremos en la próxima sección, estas son sólo algunas de las dificultades a las que se enfrenta la economía de la felicidad.

3. La controversia clásica en torno al contenido de la felicidad

En esta sección presentaré el contenido que Aristóteles le atribuye a la felicidad y posteriormente trataré la objeción de Séneca a su teoría. La objeción de Séneca revela una tensión en la teoría de Aristóteles entre las características formales y el contenido de la felicidad, discusión que ha pasado inadvertida para aquellos economistas que supuestamente pertenecen a la tradición aristotélica. Otro asunto importante es el problema de la compatibilidad del enfoque aristotélico con el punto de vista de primera persona, que será un problema análogo al de la compatibilidad entre ese principio y el enfoque restringido de la satisfacción con la vida.

Quisiera comenzar con las definiciones de la felicidad que presentan Séneca y Aristóteles. En primer lugar, Aristóteles define la felicidad como «la actividad del alma de acuerdo con la virtud» (EN 1098 b31); Séneca sostiene que la felicidad es equivalente a la virtud. Nótese que en ambas definiciones aparece la palabra *virtud*. Por lo tanto, es conveniente introducir el concepto clásico de virtud para comprender por qué tenía un papel tan importante en la reflexión sobre la felicidad. El valor de la virtud frente al valor de otras cosas será un punto central en el debate entre estos autores y me permitirá introducir la relación entre la teoría aristotélica y los enfoques de satisfacción con la vida. La posición de Séneca es valiosa no sólo para introducir a Aristóteles en el debate entre los enfoques de satisfacción con la vida, sino también para mostrar una alternativa dentro del marco eudaimonista. Cuando los economistas de la felicidad se refieren a las teorías eudaimonistas en la gran mayoría de los casos sólo hacen alusión a las versiones aristotélicas. Si se reconoce la importancia de estas teorías (ver, por ejemplo, Bruni y Porta (2007)), sería útil para los economistas explorar las diferentes posibilidades que el pensamiento clásico ofrece¹⁶.

3.1. Aristóteles: el vínculo entre la felicidad y la virtud

En esta sección trataré la llamada visión «comprensiva» o «inclusiva» de la felicidad¹⁷ porque, en primer lugar, es la interpretación más común entre los economistas de la felicidad y sus críticos y, por lo tanto, su discusión permite juzgar qué tan aristotélicos son los llamados *enfoques aristotélicos* de esta rama; en segundo lugar, porque presentaré la teoría de Séneca como la alternativa que hace hincapié en la vida racional.

¹⁶ Ver Annas (1993) para una amplia exposición de las teorías clásicas de la felicidad.

¹⁷ Uno de los temas más ampliamente discutidos en torno a la *Ética a Nicómaco* es la compatibilidad del libro décimo con el resto de la obra. En ese libro Aristóteles sostiene que la felicidad es equivalente a la vida dedicada a la contemplación racional. Algunos sostienen que esa posición contradice su postura en los nueve libros anteriores, mientras que otros dan algunos argumentos para mostrar que son compatibles (Irwin, 2007, p. 152). Explicar adecuadamente este debate y tomar una posición al respecto excede el alcance y el propósito de este artículo.

Después de presentar las condiciones formales de la felicidad, la autosuficiencia y la completitud, Aristóteles dice:

Pero posiblemente la afirmación de que el mejor bien es la felicidad es en apariencia algo sobre lo que [generalmente] hay acuerdo, y todavía requerimos una explicación más clara de lo que es la felicidad. Entonces quizás encontraremos esto si comprendemos la función de los seres humanos. Pues así como para un flautista, un escultor y cualquier artesano —y en general para todo lo que tiene una función y acción [característica]— el [desempeñarse] bien parece depender de su función, lo mismo parece ser cierto para un ser humano en caso de que el ser humano tenga alguna función. (EN 1097 b23-29)

Aristóteles en este pasaje sostiene que cuando evaluamos alguna cosa como un buen ejemplar de su clase hacemos referencia a su función para poder expresar ese juicio. ¿Dónde entra en juego la virtud? La palabra griega *aretē* significa tanto *excelencia* como *virtud*. *Aretē* es el excelente desempeño de la actividad característica o función. Aristóteles pregunta si se puede determinar tal función para los seres humanos y, por lo tanto, se pregunta en primer lugar lo que nos distingue de otros seres. Aristóteles sostiene que la función de los seres humanos es un «tipo de vida» (EN 1098 a13), lo que refuerza la idea de que la felicidad es un concepto que se refiere a la vida del agente como un todo. En la sección anterior sostuve que la pregunta por la felicidad resulta ser una pregunta por la clase de persona que el agente quiere ser o el tipo de vida que quiere vivir, pregunta que no se refiere a episodios particulares. ¿Significa esto que debemos llevar un estilo de vida específico para ser felices? En realidad esa no es la intención de Aristóteles; por el contrario, sostiene que la felicidad no es una «cosa» —por ejemplo, el dinero— sino una vida, porque nuestra función general es vivir. No obstante, es más específico que *alguna*¹⁸ vida, es la vida *de un ser humano* y esta es la razón por la que es una vida racional. Por lo tanto, «la función de un ser humano es la actividad del alma de acuerdo con la razón o no alejada de la razón» (EN 1098 a8). Al haber establecido la función general de los seres humanos y al haber planteado «que cada función se realiza bien al ser realizada de acuerdo con la virtud [*aretē*] propia de esa clase de cosa» (EN 1098 a16-18), concluye que el bien humano es una vida racional de acuerdo con la virtud.

El argumento de la función le permite a Aristóteles ligar la felicidad a la *aretē*. La felicidad, como concepto referido a la vida del agente como un todo, se define como vivir de manera excelente o de acuerdo con la excelencia, donde tal excelencia es la excelencia propia de los seres humanos (EN 1102 a13). Por lo tanto, para entender la felicidad es necesario entender primero la *aretē* (virtud o excelencia). Como dice Aristóteles: «dado que la felicidad es cierta clase de actividad de acuerdo con la virtud completa, debemos examinar primero la virtud; esa quizás será una manera de estudiar mejor la felicidad» (EN 1102 a5-8).

3.2. Aristóteles: la virtud es necesaria pero no suficiente para la felicidad

3.2.1. El análisis aristotélico de la virtud

Aristóteles comienza su análisis de la naturaleza de la *aretē* distinguiendo tres tipos de cosas que ocurren en el alma: afecciones, capacidades y disposiciones (EN 1105 b20). Con base en su teoría sobre el alma, esta enumeración es exhaustiva. Aristóteles comienza preguntándose si las

¹⁸ El texto griego (EN 1098 a13) dice *zōēn tina*.

virtudes son afecciones. Él sostiene que las afecciones son «sentimientos acompañados de placer o dolor» (EN 1105 b20), tales como la ira o la alegría. Posteriormente sostiene que las virtudes no pueden ser afecciones puesto que

No somos elogiados ni culpados por tener sentimientos; pues no elogiamos a la persona que siente ira o miedo ni culpamos a la persona que simplemente siente ira, sino sólo a la persona que siente ira de cierta forma particular. No obstante, somos elogiados o culpados en la medida en que tenemos virtudes o vicios. (EN 1105 b33)

Dos elementos importantes están presentes en este argumento. En primer lugar, Aristóteles establece un vínculo entre la *aretē* y el elogio y la culpa. Esto muestra que cuando habla de las *aretai* humanas está realmente interesado en la *virtud*, no en las excelencias en general, puesto que vincula la *aretē* a la evaluación moral (Annas, 1993, p. 49). Es posible decir, por ejemplo, que ser hermoso es una excelencia del cuerpo pero no tiene sentido culpar a alguien por no serlo (Annas, 1993, p. 129)¹⁹. El segundo elemento importante es que, aunque la virtud no es un sentimiento, los sentimientos desempeñan un papel en la virtud, puesto que culpamos a quien siente ira *de cierta forma particular*. Aristóteles anticipa que la virtud está acompañada por un sentimiento placentero (EN 1104 b5-9) y dice que es necesario que el agente virtuoso propiamente dicho no manifieste un conflicto con sus sentimientos al realizar una acción virtuosa; si lo hace, no sería virtuoso sino autocontrolado: «no es bueno quien no se deleita en las acciones nobles» (EN 1099 a17-19)²⁰. Por lo tanto, la virtud requiere una armonía entre el juicio sobre lo correcto y los sentimientos del agente. Nótese que el placer no se considera una *motivación* de la acción sino una característica de su realización (Frede, 2006, p. 259). Esto es la consecuencia de otra característica de la virtud, a saber, que el agente debe escoger la virtud por sí misma. Aristóteles también sostiene que «sentimos ira y miedo sin decisión; pero las virtudes son decisiones de alguna clase, o mejor, requieren decisión» (EN 1106 a3-5). En la sección anterior vimos que la decisión requiere deliberación y esto excluye la posibilidad de que las virtudes sean disposiciones mecánicas o irreflexivas a realizar ciertas acciones.

Aristóteles procede a examinar si las virtudes son capacidades. Dice que «las virtudes tampoco son capacidades, pues no somos llamados buenos o malos ni somos elogiados o culpados por ser capaces de tener sentimientos. Es más, mientras que tenemos capacidades por naturaleza, no nos volvemos buenos o malos por naturaleza» (EN 1106 a8-12). Por lo tanto, la virtud no es una cuestión de temperamento o cierta inclinación a tener determinados sentimientos. Rechazar la idea de que la virtud es una clase de temperamento es también una consecuencia de sostener que la virtud requiere decisión y, por lo tanto, deliberación. Así, la virtud no es una característica de la personalidad que adquirimos desde el nacimiento. Si no somos virtuosos por naturaleza, entonces las virtudes deben poder desarrollarse de alguna manera y esto supone, como veremos, reflexión y habituación. Si las virtudes no son afecciones ni capacidades, Aristóteles concluye que son disposiciones. ¿Qué clase de disposición es la virtud? Como hemos dicho, Aristóteles define la virtud como «una disposición que involucra una decisión» (EN 1107 a1) y, por lo tanto, supone deliberación. También sostiene que el agente virtuoso «debe saber que está realizando acciones virtuosas; en segundo lugar, debe decidir

¹⁹ Me estoy refiriendo a las virtudes del carácter, no a las intelectuales. La única virtud intelectual que discutiré en este artículo es la *phronēsis* o sabiduría práctica.

²⁰ Irwin (1999) traduce *kalós* como *fine* y *agathós* como *good*, palabras que opté por traducir al español como *noble* y *bueno* respectivamente. Es importante advertir que tanto *fine* como *kalós* pueden referirse al ámbito ético pero también al estético y estos sentidos no los transmite tan adecuadamente el término *noble*. Ver nota 23.

sobre ellas; finalmente, debe hacerlas desde un estado firme e invariable» (EN 1093 a31-b1). Para resumir, estos son algunos aspectos de la virtud que se encuentran presentes en los argumentos de Aristóteles para mostrar que es una disposición: 1) las virtudes son disposiciones que hacen que el agente sea digno de admiración; 2) el agente debe sentir placer en la virtud; 3) la virtud se desarrolla mediante el hábito y la reflexión; 4) la virtud requiere una elección o decisión deliberada y el conocimiento de que se está realizando una acción virtuosa; y 5) la virtud es una disposición firme e invariable. Annas (1993, pp. 48-49) agrupó estos elementos diciendo que las virtudes son disposiciones que tienen un aspecto afectivo y otro intelectual.

3.2.2. Prudencia o sabiduría práctica

Aristóteles establece una analogía entre la adquisición de una virtud y el aprendizaje de un saber o arte: «adquirimos [...] las virtudes al igual que los saberes, habiéndolos activado primero [...] Nos volvemos constructores, por ejemplo, construyendo [...] De manera semejante, entonces, nos volvemos justos realizando acciones justas» (EN 1103 a30-b1). La analogía con los saberes nos permite explicar el papel del hábito y el aspecto intelectual de la virtud, lo que lleva al papel de la prudencia o sabiduría práctica en la búsqueda del sumo bien. El proceso de aprender un saber requiere práctica e imitación, pero posteriormente debe pasar al ámbito del entendimiento. Annas explica este proceso de la siguiente manera:

si él [el estudiante de un saber] es inteligente no permanece atorado en la etapa en la que depende de modelos para cada caso nuevo o de memorizar una lista de casos para enfrentarse a los nuevos comparándolos con los anteriores. Por el contrario, desarrolla un sentido del punto de hacer esas cosas específicas y cuando capta esto le ve sentido a las bases de sus juicios anteriores que le permitirán enfrentarse a los nuevos casos sin referirse mecánicamente a los anteriores. (Annas, 1993, p. 67)

Con base en su interpretación, la analogía con los saberes dice que para ser virtuoso el agente debe comprender el punto de ser virtuoso y no solamente copiar a quienes son considerados generosos, justos o valientes. De nuevo, esto está relacionado con el aspecto afectivo de la virtud. La habituación de los sentimientos del agente se refuerza mediante su reflexión racional acerca del valor de la virtud y su comprensión del punto de ser virtuoso. La analogía con los saberes también introduce la idea del hábito, pues para que alguien sea considerado generoso no basta con que esporádicamente realice acciones generosas; debe ser un patrón de acciones y, en ese sentido, un hábito. Pero, de nuevo, si la virtud requiere decisión y deliberación, no puede ser entonces un hábito mecánico. «Las virtudes son estados *racionales*, puesto que la virtud es el hábito de actuar con base en razones. Sin importar qué tan estables sean, las virtudes hacen que el agente actúe racionalmente y no de manera irreflexiva o mecánica» (Annas, 1993, p. 51). Lo que le permite al agente determinar qué hacer en una circunstancia particular es una virtud intelectual llamada *phronēsis*, que generalmente se traduce como *sabiduría práctica* o *prudencia*. Según Annas (1993, p. 73), la *phronēsis* es, en general, «la disposición a hacer los juicios morales correctos». En el siguiente pasaje Aristóteles establece las características de la prudencia o sabiduría práctica:

La deliberación absolutamente²¹ buena es la que correctamente promueve el fin absoluto [esto es, el sumo bien], mientras que la limitada es aquella que correctamente promueve algún fin limitado. Entonces, si haber deliberado bien es propio de una persona prudente, la buena deliberación será el tipo de corrección acorde con lo que es conveniente para promover el fin del cual la prudencia es la impresión correcta. (EN 1142 b29-35)

Hay dos elementos importantes presentes en el concepto de sabiduría práctica o prudencia. En primer lugar, el hecho de que las deliberaciones del agente en un caso particular involucren su reflexión acerca del sumo bien hace evidente que todas las virtudes están relacionadas. La razón para esto es que cada virtud debe estar referida al sumo bien y que el juicio de una persona en un caso particular refleja no sólo sus consideraciones acerca de lo que una virtud particular exige, sino también acerca de su fin último. Si lo mismo vale para cada virtud, entonces se sigue que el agente no puede tener una virtud independientemente de las otras. Es por esto que Aristóteles dice que «alguien tiene las virtudes si y sólo si tiene prudencia» (EN 1145 a2). Esta tesis implica que dos virtudes diferentes (por ejemplo, generosidad y justicia) no entran en conflicto en casos concretos. Por lo tanto, la capacidad deliberativa de la persona prudente consiste en la identificación de lo que la situación concreta requiere en términos de las virtudes. Ahora bien, hay otro elemento presente en el razonamiento del agente prudente: él le asigna el peso correspondiente a cada virtud teniendo en cuenta cómo contribuye cada una a la felicidad, esto es, al sumo bien o fin último. Si el agente no logra concebir correctamente el sumo bien, entonces no puede ser considerado un agente virtuoso así tenga la capacidad de escoger los mejores medios para promover su fin particular. Aristóteles diría que este agente no logra distinguir lo que es conveniente para él *en cuanto ser humano racional* y, por lo tanto, su deliberación no lo llevaría a la felicidad entendida como la vida completa de un ser humano racional de acuerdo con la virtud. Por lo tanto, cuando Annas (1993, p. 78) dice que las virtudes reflejan la deliberación absolutamente buena de un agente sobre *su* fin último, no se está refiriendo a cualquier tipo de agente; se trata de un individuo que correctamente se concibe a sí mismo *como ser humano racional* y entiende lo que es bueno para él en cuanto tal y no en cuanto individuo particular. Aristóteles no aceptaría que lo que es bueno para los seres humanos —esto es, la felicidad— es relativo:

Para quienes dicen que el bien es deseado, se sigue que lo que alguien desea si escoge incorrectamente no es deseado en realidad; pues si fuera deseado entonces [en su opinión] sería bueno, pero en realidad lo que desea es malo si resultara ser de esa manera. Pero para aquellos que dicen que el bien aparente es deseado, se sigue que nada se desea por naturaleza. Por el contrario, para cada persona lo que es deseado es lo que parece bueno; no obstante, distintas cosas —y, en efecto, cosas contrarias— [...] les parecen buenas a distintas personas. (EN 1113 a16-23)

Aristóteles sostiene que ninguna de las dos posiciones es satisfactoria y, por lo tanto, procede a definir el bien como «el objeto de deseo de la persona de virtud» (EN 1113 a25). Con base en lo que hemos dicho hasta ahora, es posible encontrar las siguientes relaciones: un agente tiene

²¹ *Absolutamente* traduce *unqualifiedly* en la traducción de Irwin (1999), término que a su vez traduce el adverbio griego *haplōs*. La última oración de este fragmento fue traducida de la versión de Rowe (2002) por razones conceptuales y gramaticales: el término *impresión* (*grasp* en la versión de Rowe, en lugar de *supposition* en la de Irwin) traduce la palabra griega *hipolēpsis* y se mantiene de manera más literal el pronombre relativo en caso genitivo. Se utilizó la palabra *impresión* en vez de *comprensión*, puesto que esta última tiene una connotación mucho más intelectual que el sustantivo inglés *grasp*. En otros contextos, no obstante, resulta más conveniente traducir *grasp* como *comprensión*.

las virtudes si y sólo si tiene sabiduría práctica y tener sabiduría práctica supone tener una impresión correcta del sumo bien. Por lo tanto, una persona es completamente virtuosa si y sólo si tiene una impresión correcta del sumo bien (la felicidad), pero el sumo se define como el objeto de deseo de la persona virtuosa. Si la felicidad es la actividad del alma de acuerdo con la virtud, entonces la virtud es una condición necesaria para la felicidad. Entonces, debo ser virtuoso para alcanzar la felicidad pero al mismo tiempo debo tener una impresión correcta de la felicidad para ser virtuoso. Formulado de esta manera, el argumento ciertamente parece circular. Para entender qué quiere decir Aristóteles con esto, es necesario aclarar a qué se refiere con una «impresión» correcta del sumo bien. ¿Es acaso una intuición no racional acerca de lo que es el bien? Irwin (2007, p. 175) sostiene que el papel de la prudencia o sabiduría práctica es deliberar acerca de los componentes de la felicidad, siendo la virtud uno de estos componentes. «Ver las implicaciones de las condiciones que Aristóteles establece para la felicidad es descubrir los componentes de la felicidad y este descubrimiento resulta de la deliberación que se desarrolla a lo largo de todo el tratado [es decir, la *Ética a Nicómaco*]» (Irwin, 2007, p. 176). Según la interpretación de Irwin, tener la impresión correcta del fin último es descubrir por qué el sumo bien debe satisfacer las condiciones de autosuficiencia y completitud. El proceso de captar esas condiciones formales es un proceso racional y la sabiduría práctica nos ayuda a especificar el contenido de la felicidad mediante la deliberación. Si el agente no es capaz de ver que el sumo bien debe satisfacer las condiciones formales, su deliberación acerca de los componentes de la felicidad estaría desviada y, como las virtudes son uno de esos componentes, no sería capaz de entender qué es la virtud y, por lo tanto, no sería virtuoso. Por lo tanto, las virtudes deben ser entendidas como una especificación del contenido de la felicidad puesto que están relacionadas con la pregunta por el tipo de persona que quiero ser y la clase de carácter que quiero tener. En la medida en que las virtudes (justicia, valentía, etc.) dan una respuesta a esa pregunta, están brindándole al agente una parte del contenido de su felicidad. Es por esto que la sabiduría práctica no sólo incluye, en palabras de Annas (1993, p. 74), la capacidad de resolver problemas para enfrentarse a situaciones concretas, sino también una impresión correcta del sumo bien (concebido correctamente).

Parece que es propio de la persona prudente ser capaz de deliberar bien sobre las cosas que son buenas y beneficiosas para sí mismo, no sobre algún ámbito restringido —no sobre las cosas que promueven la salud o la fuerza, por ejemplo— sino sobre las cosas que promueven el vivir bien en general. (EN 1140 a26-29)

Por lo tanto, la persona prudente es capaz de utilizar su razón, como sostiene Irwin (2007), para ver las implicaciones de las condiciones formales de la felicidad y discernir deliberativamente sus componentes. Para resumir, las virtudes son para Aristóteles disposiciones estables a hacer lo correcto, que tienen un aspecto intelectual y afectivo construidos a través del hábito y un proceso de reflexión acerca de lo que constituye una vida feliz.

Con base en el concepto de sabiduría práctica, es posible observar una fuerte similitud entre el enfoque de Barrotta (2008) que ejemplifica lo que he denominado enfoque restringido de la satisfacción con la vida. La introducción de la autonomía como condición necesaria para la validez del juicio de un agente con respecto a su vida implica que sólo los agentes autónomos pueden ser considerados como los mejores jueces de su propia felicidad. La razón para esto, según Barrotta, es que sólo los agentes autónomos son capaces de determinar libre y racionalmente sus preferencias. Barrotta (2008, p. 160) cita a Mill para apoyar su argumento:

«Aquel que escoge su plan de vida por sí mismo emplea todas sus facultades. Debe usar la observación para ver, el razonamiento y el juicio para prever, la actividad para reunir los materiales para la decisión, el discernimiento para decidir y, una vez que haya decidido, la firmeza y el autocontrol para mantenerse en su deliberada decisión». Los elementos que Mill exige para la elección adecuada del plan de vida no están muy lejos de lo que envuelve el concepto de sabiduría práctica en la teoría de Aristóteles. Principalmente, quisiera señalar que la posición de Barrotta necesariamente lo lleva a una concepción objetiva de la felicidad, no en el sentido de que exista una lista definida de elementos necesarios para ser feliz, sino en el sentido de que hay condiciones necesarias para que un agente sea feliz *en cuanto ser humano*. Esto es evidente a partir de otro pasaje de la obra de Mill citada por Barrotta, *Sobre la libertad*, en la que se dice que sin autonomía la elección del plan de vida no sería otra cosa que el ejercicio de la «facultad de imitación de los simios». Por lo tanto, la teoría exige que el agente sea capaz de reconocer el valor de reflexionar autónomamente sobre su propia vida. A diferencia de lo que afirma Barrotta, esto no es compatible con el punto de vista de primera persona en el sentido en que se formula en el enfoque no restringido (esto es, que los individuos, sin restricción alguna, son los mejores jueces de su propia felicidad). Su enfoque, así como el de Aristóteles, es compatible con el punto de vista de primera persona sólo en el sentido de que el análisis de la felicidad se lleva a cabo desde la perspectiva del agente, aunque no de cualquier clase de agente.

Barrotta (2008, p. 156) sostiene que la diferencia entre su propuesta y la de Aristóteles radica en que éste «buscó un estándar objetivo, característico del ser humano como tal, y sostuvo que una vida feliz debía acercarse tanto como fuera posible a ese ideal». Es cierto que Aristóteles llega a varias conclusiones sustantivas acerca del contenido de la felicidad con las que podríamos no estar de acuerdo. No obstante, la lectura que se ha presentado aquí introduce un cierto grado de objetividad sin prescribir una forma de vida específica. En cualquier caso, parece que Barrotta pasa por alto que la idea de que la felicidad está referida al «ser humano como tal» también se encuentra presente en la posición de Mill: sin autonomía el agente estaría persiguiendo, literalmente, un fin ajeno al ser humano o propio de los simios.

Por su parte, el enfoque no restringido de la satisfacción con la vida no impone, como hemos visto, ninguna condición para la validez de las autoevaluaciones de felicidad. Annas (2004, p. 46) sostiene que

El enfoque de la satisfacción de deseos nos impide hacer juicios sobre la felicidad de aquellas personas cuyos deseos son evidentemente defectuosos. De manera notoria, algunos deseos se basan en información o razonamiento radicalmente imperfectos. Algunos deseos no responden a los poderes del razonamiento de los agentes debido a la fuerza de la adicción u obsesión. En un plano más profundo, algunos deseos han sido deformados por las presiones sociales. Las niñas que desean menos para ellas mismas que para sus hermanos, los pobres que consideran inimaginable el deseo de superación: éstos son sólo dos tipos de deseos que están abiertos a la crítica, a pesar de que sean expresados honestamente, y abiertos a la modificación a la luz de la razón y de la información, puesto que surgen de la interiorización de ideas que niegan a los agentes mismos el debido respeto.

Un economista podría responder que, aunque sintamos que debemos algo acerca de esas preferencias que consideramos defectuosas, es más importante respetar el punto de vista de primera persona. Algunos economistas podrían decir que esos juicios son peligrosos porque amenazan la libertad individual, que es un principio fundamental para muchas escuelas del

pensamiento económico. De hecho, la importancia del punto de vista de primera persona en la discusión en la economía de la felicidad muestra que es un principio que los economistas no están dispuestos a abandonar fácilmente, haciendo del enfoque no restringido una alternativa muy atractiva. No obstante, Annas tiene un argumento fuerte: si la felicidad es absolutamente relativa, no es fácil ver cómo adquiere el papel normativo que esos economistas pretenden atribuirle. También es difícil entender que la felicidad deba ser promovida directamente. Este enfoque, en el que la felicidad es semejante a la utilidad (en la teoría de la elección racional) ha llevado a muchos a sostener que el propósito de la economía es garantizar las condiciones materiales que permitan a las personas perseguir su propia idea subjetiva de la felicidad, y esto es promover la felicidad indirectamente. Por lo tanto, el enfoque no restringido de la satisfacción con la vida manifiesta las siguientes dificultades: 1) no es claro de qué manera la felicidad, como concepto absolutamente relativo, es algo que la economía deba promover directamente, y 2) no es claro el valor de su noción de felicidad como concepto normativo, puesto que el «bien humano omnicomprendido» no resulta ser más que lo que cada individuo prefiere. Si éste es el concepto normativo central, ¿cómo sería útil, por ejemplo, para resolver un conflicto entre preferencias opuestas de distintos individuos?

3.2.3. Prudencia y placer

Esta presentación de la felicidad como la vida de un individuo virtuoso lleva también a un asunto importante para la economía de la felicidad: la relación entre la felicidad y el placer. En este caso, la pregunta es la siguiente: ¿qué impide que un agente tenga la impresión correcta de la felicidad y, por lo tanto, fracase en alcanzar la virtud? Aristóteles dice que «muchas personas son engañadas y el engaño parece provenir del placer; pues parece algo bueno cuando en realidad no lo es. Entonces escogen lo placentero como algo bueno y evitan el dolor como algo malo» (EN 1113 a35-b2). A la luz de lo que hemos dicho hasta ahora, Aristóteles en este fragmento sostiene que encontrar placer en las cosas incorrectas obstruye el proceso de reflexión del agente sobre su vida como un todo. El placer es una condición necesaria para la virtud, puesto que un agente virtuoso debe encontrar placer en la realización de acciones virtuosas, pero este placer debe estar estrechamente vinculado su apreciación de la corrección de las acciones virtuosas:

El placer que pertenece a una actividad digna²² es bueno, mientras que el relacionado con una indigna es malo; pues los apetitos también son elogiados cuando buscan las cosas nobles y censurables cuando buscan las vergonzosas. (EN 1175 b25)

Esto lleva a lo que Broadie (2002) identifica como placeres en sentido absoluto [*unqualified pleasures*] y placeres en sentido restringido [*qualified pleasures*]. Los primeros son «verdaderos» placeres, esto es, pueden ser considerados placeres sin restricción porque corresponden a las actividades que realizaría la persona de virtud. Los otros son «falsos» placeres (o placeres en un sentido secundario), aquellos que son placenteros *para* alguien en una circunstancia particular aunque estén asociados con una acción reprochable (EN 1099 a13). Esto refuerza el papel de la habituación en el sentido de que para ser virtuoso el agente debe entrenar sus sentimientos de tal manera que logre encontrar placer en las cosas correctas y despreciar las incorrectas. Si la persona no logra encontrar placer en el tipo correcto de actividades (las actividades virtuosas),

²² El adjetivo *digno* traduce el término inglés *worthwhile* de la versión de Rowe (2002), que a su vez traduce el adjetivo griego *spoudaios*.

entonces se vería constantemente guiada por el placer en la dirección contraria. Aristóteles reconoce que el placer es un bien pero, a diferencia de los hedonistas como Layard, no identifica el placer con la felicidad puesto que el placer está asociado a las actividades y las actividades difieren por naturaleza.

Esto muestra que el componente afectivo de la virtud debe estar dirigido o guiado por la razón, por la reflexión del agente acerca del valor de la virtud. Es más, la ausencia de los sentimientos apropiados es una *señal* de la incompleta disposición virtuosa del agente, en la medida en que no encontrar placer en la virtud puede revelar que el agente no se ha dado cuenta de que las virtudes deben buscarse por sí mismas. Con base en esto, es posible afirmar que los aspectos afectivo e intelectual de la virtud están interrelacionados, pero que el aspecto intelectual tiene prioridad puesto que el entrenamiento de los sentimientos del agente debe estar dirigido por su reflexión racional acerca de su fin último. No obstante, Aristóteles reconoce que el placer que se deriva de las acciones virtuosas tiene fuerza sobre la motivación. Es cierto que sostiene que las virtudes deben buscarse por sí mismas y no por el placer que produzcan, pero también afirma que el placer que de ellas se deriva «reactiva» la práctica de las virtudes y contribuye al progreso en la virtud:

En efecto, el placer propio de la actividad contribuye a incrementar la actividad. Aquellos que son activos y encuentran placer en ella tienen mejor juicio y son más precisos con respecto a una determinada materia; por ejemplo, aquellos que se deleitan en la geometría son los que se vuelven expertos en geometría [...] (EN 1175 a30)

Por lo tanto, el papel del placer en la virtud no sólo tiene que ver con la distinción entre la persona completamente virtuosa y el autocontrolado. El placer también contribuye al perfeccionamiento de la vida moral en el sentido de que tener los sentimientos correctos hacia las cosas correctas estimula al agente para que persevere en esa clase de vida. La relación entre virtud y placer muestra que Aristóteles no pretende erradicarlo como componente valioso de la vida humana, aunque no lo identifica con la felicidad al no considerar que cualquier placer es bueno.

Es posible distinguir aquí una diferencia radical con el enfoque hedonista en la economía de la felicidad. Aristóteles le otorga al placer un papel importante en la felicidad, pero no lo exalta como el sumo bien. A diferencia de Layard, sostiene que no todo placer es bueno y que encontrar placer en lo incorrecto puede conducirnos en la dirección contraria a la felicidad, pues puede obstruir el desarrollo de las virtudes. Con base en esto, es posible decir que la discusión de Layard de la teoría de Aristóteles no es satisfactoria, puesto que sostiene que la felicidad «aristotélica» es simplemente lo que se ha denominado *experiencia de flujo* [*flow-experience*] que es simplemente el sentimiento positivo que se produce cuando disfrutamos una actividad intelectual (por ejemplo, el placer de leer un buen libro). Por lo tanto, Layard sostiene que la teoría de Aristóteles es simplemente un caso particular de la suya porque sólo reconoce una de las posibles fuentes de la felicidad. El problema de esta interpretación debería ya ser claro: para Layard la felicidad es un estado afectivo placentero, mientras que este no es el sentido que tiene en Aristóteles.

Otro ejemplo de esta clase de confusión se puede ver en el argumento de Oishi y Koo presentado en la sección 1.2. Estos autores sugieren que hay una pregunta relevante e innovadora acerca de la felicidad que casi nadie se ha hecho: ¿cuáles son las consecuencias de la

felicidad? Los autores sostienen que esta pregunta no ha sido formulada porque se daba por hecho que felicidad es el fin último de los seres humanos y, por lo tanto, no había que preocuparse por sus consecuencias. La razón para esto, según ellos, es que Aristóteles, entre otros, argumentó convincentemente que la felicidad es dicho bien. Oishi y Koo consideran que su pregunta es relevante porque «si la felicidad nos daña de alguna manera, el análisis normativo sobre la felicidad se vuelve irrelevante en la vida real como meta última» (Oishi & Koo, 2008, p. 292). No obstante, ellos no analizan las consecuencias de la felicidad de acuerdo con la definición de Aristóteles. Ellos utilizan la alegría [*cheerfulness*] como medida de la felicidad (Oishi & Koo, 2008, p. 298) y estiman su correlación con variables como el ingreso, la salud y la educación. Como hemos visto, no tiene sentido suponer que Aristóteles estaba hablando de la alegría cuando sostuvo que la felicidad es el fin último de los seres humanos. Estas afirmaciones son equívocas y nos impiden ver la teoría de Aristóteles como una alternativa que resalta otros elementos además de los sentimientos.

3.2.3. Virtud y felicidad

Otra pregunta importante en la teoría de Aristóteles es si la virtud es suficiente para la felicidad. Como dije anteriormente, éste es el punto central en el debate con Séneca cuya objeción nos permitirá establecer otros aspectos de la relación entre la teoría de Aristóteles y los enfoques de satisfacción con la vida. Las virtudes son disposiciones o estados, no actividades, y por lo tanto Aristóteles no considera que sean suficientes para la felicidad:

Pero presumiblemente no es un asunto trivial el que supongamos que el bien supremo consiste en la posesión o en el uso de la virtud, esto es, en un estado o en una actividad [que actualiza ese estado]. En efecto, alguien puede estar en un estado que no alcanza ningún bien —si, por ejemplo, está dormido o inactivo de alguna manera— pero esto no puede ser cierto de la actividad, pues necesariamente actuaría y actuaría bien. Y así como los premios olímpicos no son para los más aptos [*kallistoí*] o los más fuertes, sino para los contendientes —pues son sólo éstos los que ganan—, lo mismo es verdad en la vida; entre los nobles [*kaloi*] y buenos sólo quienes actúan correctamente ganan el premio. (EN 1098 b32-1099 a6)²³

En este pasaje Aristóteles dice que la virtud no es suficiente para la felicidad puesto que es una disposición o estado [*hexis*] y no una actividad. A partir de su definición de la felicidad como una actividad del alma de acuerdo con la virtud, para él es claro que sólo la virtud no garantiza la felicidad. Aristóteles une dos significados de la completitud en su teoría: el primero, la característica formal del sumo bien que involucra las condiciones de abarcamiento y finalidad. El segundo, el desarrollo de las funciones de los seres humanos de acuerdo con la virtud. El argumento de la función le permite ligar la felicidad con la virtud y también le permite decir que la *actividad* es lo que significa una vida completa para los seres humanos. La virtud es una condición necesaria para la felicidad puesto que, como hemos visto, responde a la pregunta por el tipo de carácter que el agente debe tener para ser feliz. En este sentido las virtudes son la especificación del sumo bien mediante la reflexión unificada del agente. No obstante, la función de los seres humanos es una vida racional que sólo alcanza su pleno desarrollo en la actividad. Los seres humanos desarrollan plenamente su función sólo en una vida activa

²³ En este pasaje se pueden ver algunos de los sentidos del adjetivo *kalos* (superlativo *kallistos*), traducido al inglés como *fine* (superlativo *finest*). En la última parte de la cita el adjetivo se emplea en un sentido moral ('noble', *fine people, hoi kaloi*), mientras que no ocurre lo mismo cuando se habla de los participantes en los juegos olímpicos ('los más aptos', *the finest [athletes], hoi kallistoí*). Ver nota 19.

porque sólo en la acción florecen, esto es, sólo en la acción realizan todas sus capacidades y potencialidades. De esta manera se unen ambos sentidos de la completitud. También es posible decir que un individuo que ha florecido es también autosuficiente, puesto que ha desarrollado todos sus aspectos como ser humano y, por lo tanto, no carece de nada en cuanto tal.

Ahora bien, no carecer de nada tiene que ver también con los bienes materiales. Uno de los argumentos de Aristóteles para sostener que los bienes materiales son necesarios para la felicidad está relacionado con la virtud: «es imposible o no es fácil realizar acciones nobles si no se dispone de recursos» (EN 1099 a33). Annas (1993) considera que la combinación de la virtud con los bienes materiales es una fuente de inestabilidad en la teoría de Aristóteles. En primer lugar porque, según la autora, no hay una manera obvia de establecer una cantidad mínima de recursos que un agente necesita para ser virtuoso y feliz. Pero, incluso si pudiera establecerse dicha cantidad, surgiría el siguiente problema:

Cuantos más recursos tenga, más podré expandir el rango y el alcance de mi actividad virtuosa. Esto, sin embargo, choca con la afirmación de que la felicidad es completa y autosuficiente [...] Pareciera como si Aristóteles se enfrentara con una elección incómoda. O bien tiene que decir que los bienes externos son necesarios para hacer feliz a una persona, pero no pueden hacerlo más feliz si aumentan —no obstante, esto sería profundamente misterioso— o bien debe decir que la felicidad no es completa, pues puede ser incrementada mediante la adición de más bienes. (Annas, 1993, p. 381)

Recuérdese que una de las implicaciones de las condiciones formales en la teoría de Aristóteles es el rechazo de una concepción aditiva de la felicidad, distanciando su análisis del de los economistas de la felicidad. Considerar los bienes materiales como necesarios para la felicidad lleva a una tensión entre la afirmación intuitiva de que nadie puede ser feliz en la rueda de tortura y las implicaciones de las condiciones formales. La alternativa de Séneca hará más claro este punto.

3.3. Séneca: sólo la virtud es buena

El siguiente pasaje muestra el rechazo de Séneca de una concepción aditiva de la felicidad humana, entendida como el fin último:

Si entonces me presentas un hombre que es «más feliz» que otro, también me presentarías uno que es «mucho más feliz»; entonces harías innumerables distinciones del sumo bien, aunque entiendo que el sumo bien es aquello que no tiene grado superior a sí mismo. (*Ep.*²⁴ LXXXV, 20-21)

Según Séneca, este es el problema básico que surge de introducir los bienes materiales. La introducción de dichos bienes lleva a una concepción de la felicidad que no satisface las condiciones formales que Aristóteles mismo estableció, pues resulta en una noción aditiva del sumo bien. Entonces, para probar su tesis contraintuitiva —que una persona virtuosa es feliz, incluso en la rueda de tortura— Séneca debe ofrecer una explicación de la virtud según la cual no se vea frustrada por la carencia de bienes externos y dar una explicación para el hecho de que intuitivamente preferamos ser virtuosos y saludables o ricos, pero al mismo tiempo sostener que, si no lo somos, podemos ser felices en el mismo y único grado. Los estoicos

²⁴ Utilizaré *Ep.* como abreviatura de *epístola* y la traducción de Gummere (1953).

llaman a los bienes aristotélicos (externos y del cuerpo) *indiferentes* y explican por qué no pueden ser considerados bienes. Esto está relacionado con la explicación del valor propio de la virtud que hace de ella el único bien. Hemos visto que, según Aristóteles, la virtud no es completa y, por lo tanto, no es suficiente para la felicidad porque es posible ser virtuoso sin estar activo y una vida activa (de acuerdo con la virtud) es la única definición de la felicidad que satisface la condición de completitud. Aristóteles sostiene que necesitamos recursos externos porque sin ellos la persona de virtud no puede realizar acciones virtuosas, y también porque están relacionados con el desarrollo pleno de los seres humanos en la medida en que no solamente estamos constituidos de razón sino que también tenemos una naturaleza sensible. A partir de esto es posible anticipar que Séneca le dará un valor predominante a la parte racional de la naturaleza humana. Dado que Séneca también considera que la virtud es un estado o disposición, también es posible prever que para él la felicidad será un estado en vez de una actividad. En este punto la teoría de Séneca podría asemejarse al enfoque hedonista de la felicidad. No obstante, las características de ese estado mental son bastante diferentes, particularmente en que para los hedonistas, a diferencia de Séneca, la felicidad puede ser alcanzada de manera pasiva.

La teoría de Séneca nos permitirá entender por qué el enfoque de satisfacción con la vida no es compatible con la restricción formal de completitud en el sentido aristotélico, lo que implica que cuando en la economía de la felicidad se dice que la felicidad es el fin último de los seres humanos, esta afirmación no tiene el mismo sentido que en el marco clásico eudaimonista. Por lo tanto, no sería correcto utilizar las teorías clásicas para sustentar que la felicidad es el bien supremo.

El primer punto que quisiera discutir es la relación que establece Séneca entre los bienes externos y a virtud. En el siguiente fragmento introduce el debate sobre este asunto con los peripatéticos, seguidores de Aristóteles:

«Lo que es malo hace daño; lo que hace daño hace peor a un hombre. Pero el dolor y la pobreza no hacen peor a un hombre; por lo tanto, no son males». «Tu proposición —dice el oponente— es incorrecta, pues lo que hace daño no necesariamente hace a un hombre peor. La tormenta y la borrasca hacen daño al piloto, pero no hacen de él un peor piloto». Algunos de la escuela estoica responden a este argumento como sigue: «El piloto se vuelve peor piloto a causa de las tormentas y borrascas porque no puede llevar a cabo su propósito ni mantener su curso; en lo que se refiere a su saber él no se vuelve peor piloto, sino que en su obra se vuelve peor». A esto responden los peripatéticos: «Por lo tanto, la pobreza hará peor incluso al hombre sabio, y también el dolor o cualquier otra cosa de esa clase. Pues aunque esas cosas no le roben su virtud, aun así impedirán la obra de la virtud» (*Ep.* LXXXV, 30-32)

Este pasaje muestra de nuevo la analogía entre una virtud y un saber. Mediante esta ilustración Séneca dice que, según Aristóteles, el valor de la virtud no es completo si no se traduce en acción. Contra esto, Séneca sostiene que el valor de la virtud no depende de su éxito en términos de las consecuencias externas (esto es, no depende de que se traduzca en acciones). Para Séneca la virtud es valiosa en sí misma como disposición: «el saber del piloto no se deteriora por la tormenta ni tampoco la aplicación de su saber. El piloto no te ha prometido un viaje próspero, sino el cumplimiento conveniente de su saber, esto es, la pericia [*scientia, expert knowledge*] de dirigir la nave» (*Ep.* LXXXV, 33). La analogía con el piloto muestra que, según Séneca, la virtud es un tipo de saber cuyo éxito no se determina por sus consecuencias externas

sino que reside en sí misma. Por lo tanto, las fuerzas externas como la mala fortuna no impedirían su éxito.

Una primera diferencia importante entre Aristóteles y Séneca está relacionada con el componente afectivo de la virtud. Séneca, al igual que otros estoicos, no le concede ningún papel al placer en la virtud: «el placer no es ni la causa ni la recompensa de la virtud, sino su añadidura [*accessio*] y no aceptamos la virtud porque nos deleite, sino que si la aceptamos también nos deleita» (*De vita beata*, IX: 2-3). Hasta cierto punto su posición puede ser semejante a la de Aristóteles, puesto que éste afirma que el placer que encontramos en la virtud debe surgir del reconocimiento de su valor y no porque fortuitamente coincidan los sentimientos placenteros con las acciones virtuosas. Sin embargo, Séneca no le reconoce al placer ninguna fuerza sobre la motivación en el sentido de que aumente o reactive las acciones virtuosas. De hecho, el placer al que se refiere Séneca en este caso es el *gozo*. El término latino es *gaudium* que se utiliza en oposición a *voluptas* que designa el placer (cf. *Ep.* LIX, 2). Séneca no sostiene que la persona completamente virtuosa carecerá de emociones. No obstante, dice que los estados emocionales que experimenta están completamente mediados por la razón. Dichos estados son los que los estoicos denominan *buenas pasiones (eupatheiai)*. Los estoicos consideran que todas las emociones son juicios o creencias (Annas, 1993, p. 62) y que no todas son buenas. Aquellas que no están dirigidas por la razón son creencias falsas y conducen al agente a obrar impulsivamente. Por el contrario, las buenas pasiones o *eupatheiai* son «estados afectivos aprobados por la razón» (Annas, 1993, p. 63).

La persona completamente virtuosa será capaz de ver que la virtud tiene un valor que no es comparable con el valor de cosas como la salud o la riqueza: «Diré tan solo esto: que no consideramos buena ninguna cosa a la que cualquier persona pueda dar mal uso. Y ves por ti mismo los malos usos que muchos hombres dan a sus riquezas, su fama y sus poderes físicos» (*Ep.* CXX, 3). Si sólo la virtud es buena, porque no puede usarse mal en la medida en que es la disposición a hacer lo correcto, entonces el agente que se ha dado cuenta de esto no le asignará a la virtud el mismo valor que a las demás cosas. Esto implica que el proceso de reconocer el valor especial de la virtud es un proceso racional y esto en parte explica por qué Séneca identifica a la persona completamente virtuosa con el sabio.

Según Annas (1993, p. 410), «si estamos tentados a buscar la virtud porque nos hará sentir tranquilos o seguros, estaremos perdiendo de vista el punto de la virtud que es más importante; la virtud misma es lo que importa, no sus resultados». Esto contrasta profundamente con el enfoque hedonista en el que el valor de cualquier acción o cosa se determina por su contribución al placer. Por lo tanto, una afirmación como la siguiente podría ser desconcertante al provenir de un hedonista: «comportarse bien puede, por supuesto, hacerte sentir bien. Aunque el filósofo Immanuel Kant creía que hacer lo correcto no debería dar placer, el ERM [escáner de resonancia magnética] muestra lo contrario [...] En este sentido, la virtud era su propia recompensa» (Layard, 2005, pp. 101-102). Hay dos razones por las que este fragmento es incoherente a la luz de la teoría general de Layard. En primer lugar, ¿qué quiere decir «comportarse bien» dado que el único criterio para juzgar moralmente cualquier comportamiento es que promueva el placer? Pareciera como si hubiera determinado de alguna manera lo que es el buen comportamiento por fuera de su teoría, para después verificar si el buen comportamiento en efecto promueve la felicidad. En segundo lugar, Layard no puede afirmar que la virtud era su propia recompensa, puesto que es manifiesto que la razón por la que la aprueba es precisamente porque produce placer (recuérdese que el autor sostiene que todo salvo la felicidad tiene un valor instrumental). Su afirmación parece tener más bien este

sentido: «no hay de qué preocuparse; las cosas que pensaban que eran buenas, sus valores personales o sociales, en efecto son buenas puesto que producen placer». No obstante, ¿qué ocurre con las personas que se comportan mal? ¿Acaso experimentan dolor cuando se comportan de esa manera? Si es así, entonces no hay tal cosa como comportarse bien o mal. Por el contrario, lo que tenemos es que comportamientos opuestos son buenos para distintas personas en la medida en que producen placer a algunos y no a otros. No se puede sostener consistentemente bajo el enfoque hedonista que la virtud, los valores personales u otros aspectos de la vida humana tengan valor intrínseco.

Regresando a la teoría de Séneca, las buenas pasiones son estables básicamente porque están ancladas en los juicios racionales del agente. Séneca sostiene que los cambios en los «bienes» externos no perturbarían el estado mental de la persona virtuosa. Si la virtud es un saber completamente racional, no es sorprendente que Séneca, al igual que otros estoicos, identifiquen a la persona virtuosa con la figura del sabio. De hecho, a diferencia de Aristóteles, Séneca acepta casi sin restricción alguna la analogía entre la virtud y un saber precisamente por la diferencia en el componente afectivo: «El saber propio del hombre es la virtud misma» (*Ep.* XCII, 10). Con base en esta analogía, Séneca establece la relación entre la virtud y los bienes aristotélicos externos de la siguiente manera:

«¿Por qué entonces —dice el oponente— si la buena salud, el reposo y la ausencia de dolor no frustran la virtud no deberíamos buscarlos?» Por supuesto debo buscarlos, pero no porque sean bienes; debo buscarlos porque son conformes a la naturaleza y porque serían adquiridos mediante mi ejercicio del buen juicio. ¿Qué entonces sería bueno en ellos? Únicamente esto: ser bien elegidos²⁵ [*bene eligi*]. (*Ep.* XCII, 11)

El valor de esos «bienes» depende del juicio racional mediante el cual los escogemos. En sí mismos no son buenos sino *indiferentes* preferidos. Si no están disponibles por circunstancias externas, esto no afectará a la persona virtuosa puesto que no les atribuye ningún valor en sí mismos. Esto implica que la parte racional de los seres humanos, según Séneca, tiene preeminencia. No obstante, el hecho de que sean llamados indiferentes *preferidos* permite pensar que a fin de cuentas sí tienen algún valor. La diferencia entre Séneca y Aristóteles en torno a este asunto es que el primero sostiene que el valor que tienen la salud, la riqueza o cosas semejantes no puede ser comparado con el valor de la virtud. De hecho, es su uso de acuerdo con la virtud lo que las hace valiosas y no alguna cualidad especial que posean. Como dijimos anteriormente, la razón por la que se consideran indiferentes es porque pueden usarse mal y sólo la virtud hace que se utilicen correctamente, esto es, de acuerdo con la razón. Es por esto que los estoicos también definen la virtud como el uso correcto de los indiferentes.

La explicación de Séneca de la virtud le permite presentarla como completa, puesto que la perfección de la racionalidad es una etapa más allá de la cual no hay desarrollo posible para un ser racional. Acerca del problema de ser pobre y virtuoso en comparación con ser rico y virtuoso Séneca diría que, como el valor de la virtud es superior y no se puede comparar con el de los indiferentes, su adición no hace diferencia alguna. La virtud completa es el estado en el que se ha llevado a la perfección nuestra condición racional y cuando nos demos cuenta del

²⁵ La traducción de Gummere (1953) del fragmento subrayado dice «*that it is a good thing to choose them* [que es bueno escogerlos]». Opté por una traducción más literal. *Eligi* es el infinitivo presente pasivo del verbo *eligo*, ‘escoger’, y *bene* es el adverbio ‘bien’.

valor distintivo de la virtud y comprendamos su superioridad no vacilaremos ante los cambios de la fortuna:

La vida feliz depende de esto y nada más: nuestra consecución de la razón perfecta. Pues sólo esto impide que el alma sea doblegada, que pierda su posición frente a la fortuna. Cualquiera que sea el estado de los acontecimientos, mantiene imperturbable al hombre. (Ep. XCII, 2)

Si aceptáramos la teoría de Séneca, ¿sería posible decir que la economía o las políticas públicas deben tener como propósito la promoción de la virtud? La respuesta básicamente es no, puesto que uno de los resultados más importantes de la teoría de Séneca es que la felicidad depende completamente del agente. Nadie puede hacer por él el trabajo de cultivar su propia razón. Por lo tanto, es posible ver que el estado mental al que se refiere Séneca no puede ser alcanzado por el agente de manera pasiva; exige el cultivo permanente de la vida racional. Incluso los estados emocionales del sabio sólo pueden alcanzarse mediante el ejercicio activo de la razón. Puesto que la virtud es una disposición estable y racional a realizar ciertas acciones, y esa disposición está basada en la reflexión, no puede ser un estado que se alcance de manera pasiva. En la teoría de Aristóteles las políticas públicas podrían llegar a tener un papel más importante, pero nunca serían suficientes para hacer feliz a alguien puesto que sólo el agente con su propio esfuerzo y carácter puede volverse virtuoso. No obstante, las políticas públicas pueden proveer la base material y la educación adecuada que permitan que los agentes florezcan en términos morales y también en términos de sus otras cualidades, habilidades y potencial. Por el contrario, la concepción hedonista contemporánea en economía es compatible con un papel absolutamente pasivo de los agentes. En la teoría de Layard una buena política pública puede consistir en dar a las personas una «pastilla de la felicidad» que no tenga efectos secundarios, pues lo único importante son las experiencias placenteras²⁶.

En resumen, Annas sostiene que el debate entre Aristóteles y los estoicos muestra una tensión interna en la idea de felicidad:

Nuestras intuiciones exigen que la felicidad tenga algo que ver con experimentar satisfacción; por lo tanto simplemente absurdo para el sentido común decir que la persona virtuosa en la rueda de tortura es feliz. No obstante, el sentido común también puede apreciar la importancia de la completitud y la autosuficiencia y, por lo tanto, perseguimos sus implicaciones. En algún punto tendremos una tensión entre las dos tendencias del sentido común. Si no queremos considerar feliz a la persona virtuosa en la rueda de tortura porque nos parece absurdo, debemos aceptar que los bienes externos son necesarios para la felicidad. (Annas, 1993, p. 384)

Como hemos mostrado con la objeción de Séneca, hacer los bienes externos necesarios para la felicidad entra en conflicto con las implicaciones de la autosuficiencia y la completitud, principalmente con el rechazo de una concepción aditiva de la felicidad. La discusión clásica puede nutrir la economía de la felicidad metodológicamente. La riqueza de sus discusiones radica en que las distintas escuelas eran conscientes de que la felicidad es principalmente un concepto ético, cuyo contenido ha de ajustarse a sus exigencias normativas. El debate era provechoso en la medida en que los antiguos buscaban consistencia y coherencia entre el contenido de la felicidad y sus características formales. No sostengo que debamos aceptar las

²⁶ Es interesante notar que Layard en realidad no responde la objeción de Nozick. Por el contrario, sostiene que en realidad no es una objeción: «Si alguien encuentra una droga de la felicidad sin efectos secundarios, no tengo la menor duda de que la mayoría de nosotros la tomaríamos de vez en cuando» (Layard, 2005, p. 114).

condiciones formales establecidas por Aristóteles ni tampoco la idea de que existe un bien supremo y omnicomprendido. No obstante, a menudo los economistas utilizan los mismos términos de los antiguos sin ser conscientes de sus implicaciones.

Los economistas de la felicidad parecen estar divididos, como sugieren Bruni y Porta (2007), en dos grandes grupos: los hedonistas y los seguidores de la tradición eudaimonista. Hemos presentado el ejemplo de Richard Layard, quien sostiene que su teoría es mejor que la de Aristóteles puesto que, según él, el concepto clásico es sólo un caso particular de su teoría. Como hemos visto, esa afirmación es falsa simplemente porque la felicidad en la teoría de Aristóteles no es un estado emocional. Por otra parte, clasificar el enfoque no restringido como eudaimonista (como lo hacen Bruni y Porta (2007), por ejemplo) pasa por alto un punto central de la teoría de Aristóteles. No es suficiente decir que valoramos más cosas además de nuestros estados afectivos para tener una teoría aristotélica. Ciertamente Aristóteles estaría de acuerdo con esa afirmación. Sin embargo, hay ciertas condiciones que provienen del papel de la sabiduría práctica y del argumento de la función que le dan un carácter objetivo a su teoría. Estas condiciones parecen ser una característica compartida entre la teoría aristotélica y algunas posiciones en la economía de la felicidad como la de Barrota. La teoría de Aristóteles no pretende ser compatible con el punto de vista de primera persona precisamente por esas condiciones. Por el contrario, Barrota sostiene que su posición acerca de la felicidad es compatible con el punto de vista de primera persona como lo entienden la mayor parte de los economistas y, como hemos visto, esto plantea serias dificultades.

Es más, dada la gran variedad de significados que tiene la felicidad en esta literatura, es importante entender el sentido preciso en que se utiliza esta palabra y determinar si los autores le atribuyen un papel normativo o la asocian con el sumo bien. Es posible encontrar en la literatura la palabra *felicidad* utilizada como sinónimo de ‘placer’ sin que se le atribuya ningún papel normativo (véase Diener *et al.* (2009), por ejemplo). El caso general en esta literatura es la imprecisión y que se consideren intercambiables términos como utilidad, bienestar y felicidad entre otros. Ciertamente sería deseable utilizar los términos de manera más precisa, pero esto no necesariamente es un problema si somos capaces de distinguir cuál es el concepto normativo y el contenido que se le atribuye. No obstante, muchos autores son descuidados al precisar esto, lo que obstruye su construcción de una teoría sólida de la felicidad puesto que pierden la capacidad de discutir con teorías alternativas.

Un ejemplo ilustrativo de esa situación es el análisis que hace Barrota de la teoría de Sen. Barrota (2008, p. 158) cita el siguiente pasaje de Sen: «La calidad de vida no puede estar tan desvinculada de la naturaleza de la vida que lleva una persona. Como objeto de valor, la felicidad o el placer (incluso con amplia cobertura) no pueden pretender seriamente reclamar para sí una relevancia *exclusiva* (Sen 1985: 7-8)». Barrota sostiene que, a diferencia de Bruni y Porta, el enfoque de Sen no puede ser considerado afín a la teoría de Aristóteles puesto que cuestiona la relevancia exclusiva de la felicidad. No obstante, es importante notar que Sen en este pasaje está utilizando la palabra *felicidad* claramente en su sentido hedonista, es decir, como sinónimo de ‘placer’. Como debería ya ser claro en este punto, Aristóteles diría que la felicidad, entendida como placer, es sólo un componente de la *eudaimonía*, pero no es lo único que importa. En este sentido, Sen y Aristóteles estarían en desacuerdo sólo terminológicamente, es decir, en las palabras con la que designan los distintos conceptos. ¿Qué diría Barrota si se tradujera *eudaimonía* como ‘bienestar’ y no como ‘felicidad’ como frecuentemente se sugiere? Si Aristóteles considerara que la felicidad hedonista es el sumo bien, entonces claramente diferiría

de la propuesta de Sen. Sin embargo, este no es el caso. Los puntos comunes entre sus teorías son más notorios si consideramos otra parte del fragmento citado en Barrotta (2008, p. 158):

Considérese una persona que tiene muchas privaciones, es pobre, explotada, está agotada y enferma, pero que se ha sentido satisfecha con su situación por el condicionamiento social (por decir algo, la religión, la propaganda política o la presión cultural). ¿Sería acaso posible creer que esta persona está desempeñándose bien [*doing well*] sólo porque está feliz y satisfecha?

Recuérdese que Aristóteles decía que el *eudaimōn* es la persona que se desempeña bien o vive bien, entendiendo *bien* como ‘de acuerdo con la virtud’ y también con una cantidad mínima de bienes externos y bienes del cuerpo. Sólo el placer (felicidad hedonista) sería insuficiente para una buena vida humana. En efecto, Aristóteles califica la vida dedicada al placer como una vida «propia del ganado» (EN 1095 b21) o, en términos modernos, una vida alcanzable mediante una máquina a la que nos podemos conectar para que nos produzca experiencias placenteras. Por lo tanto, Aristóteles estaría de acuerdo con Sen en que la felicidad *hedonista* no es suficiente para la *eudaimonía* aunque sí es uno de sus componentes. En la terminología de Sen esto significa que «ser feliz es un logro valioso» pero no es suficiente para el bienestar porque hay otros funcionamientos valiosos. El propósito aquí no es comparar las teorías de Sen y Aristóteles, sino señalar que el argumento de Barrotta para distinguir sus teorías es equivocado.

Finalmente, quisiera terminar citando uno de los ejemplos más impactantes de confusión de diversas tradiciones que tienen ideas completamente diferentes sobre la felicidad. Frey, al presentar su idea de *utilidad procedimental*, dice lo siguiente:

La utilidad procedimental hace hincapié en la utilidad como bienestar. La utilidad se entiende en un sentido amplio como placer y dolor, como afecciones positivas y negativas o como satisfacción con la vida. Esto reinstaura la idea económica original de que la utilidad consta de todo lo que un individuo valora. (Frey, 2008, p. 108)

Este fragmento mezcla casi todas las teorías de la felicidad que hemos estudiado en este artículo. La claridad conceptual es importante porque sólo podremos discutir adecuadamente si entendemos el sentido en que se utiliza la felicidad y cuáles son sus características normativas. Esto no es una discusión trivial para los economistas de la felicidad; por el contrario, tiene que ver con el concepto que, según ellos, debería ser el concepto central de la ciencia económica.

Conclusión

La economía de la felicidad ha recibido mucha atención en los últimos años y se muestra como una próspera área de investigación. Una de sus grandes pretensiones tiene que ver con el objeto legítimo de la economía como ciencia y como arte. Según estos autores, en vez de enfocarse en la riqueza la economía debe estudiar y promover la felicidad humana. Para abordar esta pretensión, en este artículo he comparado esta nueva literatura y sus principales defensores con las teorías clásicas de la felicidad. Esto me ha permitido señalar las diferencias más notorias entre la economía de la felicidad y el pensamiento clásico: los antiguos derivan el contenido de la felicidad de unas restricciones éticas formales mientras que los economistas no. Esto refleja que los antiguos sí tuvieron en cuenta que la felicidad es esencialmente un concepto ético y que el contenido que le atribuimos debe ajustarse para adecuarse a la noción de fin último:

La felicidad se ha introducido como una fina e indeterminada especificación de nuestro fin último. Es una equivocación torcer el concepto de virtud para ajustarlo a la felicidad. En la forma de pensar de los antiguos, la felicidad es la noción débil y flexible que debe ser modificada una vez entendemos las exigencias que la virtud hace en nuestras vidas. (Annas, 1993, p. 129)

El interés por los efectos de la «felicidad» sobre otras variables económicas (o viceversa) es absolutamente legítimo. Pongo la palabra entre comillas puesto que como variable de interés puede tener casi cualquier significado dependiendo de los intereses del investigador. Por ejemplo, podemos estudiar los efectos de ser optimista o alegre sobre el ingreso o las oportunidades laborales y referirnos a las personas optimistas como personas felices. Pero hacer esto es una cosa y otra muy diferente es decir que *ese* significado es la meta última para los individuos, meta que debe ser promovida por encima de todo. La noción de sumo bien junto con otros elementos (por ejemplo, el punto de vista de primera persona) restringen los posibles significados que puede tener la palabra con la que nos referimos a éste. Si decimos que la felicidad es el *summum bonum* ya no es evidente que las personas optimistas o alegres sean felices. Es por esto que parece tan importante analizar los significados que los economistas explícita o implícitamente le dan a la felicidad. Cuando asociamos la felicidad con la idea de bien supremo, vamos más allá del uso cotidiano y le conferimos un valor ético. Es precisamente porque la felicidad se usa en ese sentido ético que fue posible traer a los antiguos a la discusión actual en la economía de la felicidad.

He intentado mostrar que la economía de la felicidad se enfrenta a serias inconsistencias internas debido al conflicto entre sus distintas afirmaciones acerca de la felicidad. El hedonismo y el enfoque restringido de la satisfacción con la vida son inconsistentes con el punto de vista de primera persona según el cual los individuos son los mejores jueces de su propia felicidad. El enfoque no restringido, por su parte, tiene dificultades para establecer su definición de felicidad como el concepto normativo que estos autores quieren que sea, es decir, el bien humano omnicomprendido capaz de orientar las políticas públicas. Al mismo tiempo, parecería que en este enfoque la política económica sólo puede ayudar a promover la felicidad indirectamente permitiendo a los individuos perseguir cualquier cosa que deseen.

No olvidemos las primeras palabras de Séneca en *De vita beata*

Vivir felices, hermano Galio, es el deseo de todos los hombres, pero sus mentes están nubladas con respecto a lo que hace la vida feliz; y, al no ser nada fácil alcanzar la vida feliz, cuanto más fervientemente emprende un hombre su búsqueda, más la pierde de vista si ha cometido un error en el camino, pues cuando lo lleva a la dirección contraria su misma celeridad aumentará la distancia que lo separa de ella.

Algunos economistas han recibido con gran entusiasmo los hallazgos de la economía de la felicidad. Algunos consideran que esta línea de investigación es prometedora y que nos pone a disposición la tan anhelada medida de la utilidad con la que la investigación económica podría extenderse significativamente. Pero prestemos atención a la advertencia de Séneca: si no inspeccionamos los distintos elementos que involucra la palabra *felicidad* y no distinguimos los diferentes significados que puede tener en varias dimensiones, podríamos ir torpemente tras algo muy distante de lo que queríamos alcanzar. La intuición de que una vida feliz es algo que todos deseamos es muy poderosa; puede conducirnos por el camino opuesto a su encuentro.

Bibliografia

- Ackrill, J. L. (1980). "Aristotle on Eudaimonia." In *Essays on Aristotle's ethics*, ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 15-33.
- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.
- _____ (2004). "Happiness as Achievement". *Daedalus* 133 (2): 44-51.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics. Translated, with introduction, notes, and glossary by T. Irvin*. Indiana: Hackett Publishing Company, 1999.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics. Translation, introduction, and commentary by Sarah Broadie and Christopher Rowe*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Barrotta, P. (2008). "Why economists should be unhappy with the economics of Happiness." *Economics and Philosophy* 24: 145–165.
- Broadie, S. (2002). "Philosophical Introduction." In *Aristotle: Nicomachean Ethics*, translated by Rowe, C. philosophical introduction and commentary by Broadie, S. Oxford: Oxford University Press.
- Bruni, L. (2007). "The 'technology of happiness' and the tradition of economic science." In *Handbook on the economics of happiness*, eds. L. Bruni and P. L. Porta. Cheltenham, UK: Edward Elgar, 24-52.
- Bruni, L. and P. L. Porta (2007). "Introduction." In *Handbook on the economics of happiness*, eds. L. Bruni and P. L. Porta. Cheltenham, UK: Edward Elgar, xi-xxxvii.
- Camerer, C., G. Loewenstein and D. Prelec (2005). "Neuroscience: How Neuroscience Can Inform Economics." *Journal of Economic Literature*, XLIII (March): 9-64.
- Chekola, M. (2007). "The life plan view of happiness and the paradoxes of happiness." In *Handbook on the economics of happiness*, eds. L. Bruni and P.L. Porta. Cheltenham, UK: Edward Elgar, 221-236.
- Diener, E., R. E. Lucas, et al. (2009). *Well-Being for Public Policy*. New York: Oxford University Press.
- Easterlin, R. A. (1974). "Does economic growth improve the human lot? Some empirical evidence". In *Nations and households in economic growth: Essays in honor of Moses Abramovitz*, eds. P. A. David and M. W. Reder. London: Academic Press, 89–125.
- _____ (2003). "Explaining Happiness." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 100(19): 11176-83.

- Frede, D. (2006). "Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics." *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. Kraut. Oxford: Blackwell Publishing.
- Frey, B. S. (2008). *Happiness: A Revolution in Economics*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Frey, B. S. and A. Stutzer (2002). "The Economics of Happiness." *World Economics*, 3(1), 1-17.
- Haybron, D. M. (2008). *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*. New York: Oxford University Press.
- Irwin, T. (2007). *The Development of Ethics v.1: From Socrates to the Reformation*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Kahneman, D. and A. B. Krueger (2006). "Developments in the Measurement of Subjective Well-Being." *The Journal of Economic Perspectives* 20: 3-24.
- Layard, R. (2005). *Happiness: lessons from a new science*. New York: Penguin.
- Lewis, C. T. and C. Short (1996). *A Latin Dictionary Founded on Andrew's Edition of Freund's Latin Dictionary Revised, Enlarged, and in Great Part Rewritten by Charlton T. Lewis, Ph.D. and Charles Short, LL.D.* New York : Oxford University Press.
- Liddell, H.G. and R. Scott. *A Greek-English lexicon compiled by Henry George Liddell and Robert Scott ; rev. and augm. throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, and with the cooperation of many scholars.* New York: Oxford University Press.
- Oishi, S. and M. Koo (2008). "Two New Questions about Happiness: Is Happiness Good? and Is Happier Better?" In *The science of subjective well-being*, eds. M. Eid and R. J. Larsen. New York: The Guilford Press, 290-306.
- Seneca, Lucius Annaeus. "De Vita Beata". In *Seneca: Moral Essays v. II*, translated by J. W. Basore. Cambridge, MA: Harvard University Press (1951).
- Seneca, Lucius Annaeus. *Epistles* (v. I, II, III). Translated by R. M. Gummere. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (1953).

