

01058



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

Concepciones objetivas y subjetivas de la felicidad

**Tesis que para obtener el grado de
Maestro en Filosofía presenta:
María del Rocío Cázares Blanco**

Asesora: Dra. Margarita M. Valdés Villarreal

2005

m. 341099



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Francisco Serrano y
a mis papás, Esther y Alfonso.

«El mundo del feliz es otro que el del infeliz.»

Wittgenstein, *Tractatus*.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la
UNAM a difundir en formato electrónico o impreso el
contenido de mi trabajo recepcional.
NOMBRE: Maria del Rocío Calles
Blanco
FECHA: 16 Febrero 2005
FIRMA: [Firma]

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO 1: LA CONCEPCIÓN DE LA FELICIDAD EN ARISTÓTELES.....	15
1.1 LAS ACCIONES Y SUS FINES	16
1.1.1 La subordinación de los bienes	17
1.1.2 ¿Hay uno o varios bienes finales?	18
1.1.3 Tipos de subordinación.....	20
1.2 LAS CONDICIONES FORMALES DEL FIN ÚLTIMO	22
1.2.1 El fin último tiene que ser practicable, autosuficiente y deseable sólo como fin.....	23
1.2.2 ¿Qué es aquello que satisface las condiciones formales del fin último?	25
1.3 EL ARGUMENTO DEL <i>ERGON</i>	27
1.3.1 La felicidad como la realización del <i>ergon</i> del ser humano	27
1.3.2 ¿Cuál es el <i>ergon</i> del ser humano?.....	29
1.4 INTERPRETACIÓN INTELLECTUALISTA E INTERPRETACIÓN COMPREHENSIVA DE LA FELICIDAD ..	32
1.4.1 La felicidad como el ejercicio del pensamiento teórico (intelectualismo)	33
1.4.2 La felicidad como la suma de todos los bienes (inclusivismo)	40
1.5 ¿ES ACEPTABLE LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LA FELICIDAD?.....	46
CAPITULO 2: LA CONCEPCIÓN DE LA FELICIDAD EN LOS ESTOÍCOS	50
2.1 LA FELICIDAD Y LA VIDA RACIONAL	51
2.2 ¿LA VIDA RACIONAL ES LA VIDA VIRTUOSA?.....	54
2.2.1 La vida racional y la vida conforme a la naturaleza.....	55
2.2.2 La virtud como una disposición interna.....	58
2.3 LA VIRTUD, LOS "INDIFERENTES" Y LA <i>ATARAXIA</i>	61
2.3.1 El valor de la virtud y el valor de los "indiferentes"	61
2.3.2 La virtud y la <i>ataraxia</i>	64
2.4 UNA EVALUACIÓN DE LA TEORÍA ESTOICA DE LA FELICIDAD	67
2.4.1 Felicidad y ausencia de temor.....	68
2.4.2 Felicidad, racionalidad y <i>ataraxia</i>	72
2.4.3 Felicidad, bien y virtud	74
CAPÍTULO 3: LA CONCEPCIÓN UTILITARISTA DE LA FELICIDAD EN JOHN STUART MILL.....	77
3.1 LA FELICIDAD Y EL PRINCIPIO DE UTILIDAD.....	78
3.1.1 El hedonismo psicológico y el hedonismo ético subjetivo	78
3.1.2 La felicidad general como el criterio último de la moralidad	83

3.2 ¿EN QUÉ CONSISTE LA FELICIDAD?	87
3.2.1 La felicidad como placer y ausencia de dolor	87
3.2.2 ¿Utilitarismo del acto o utilitarismo de la regla?	95
3.3 UNA EVALUACIÓN DE LA TEORÍA MILLEANA DE LOS DESEOS Y DE LOS VALORES	100
3.3.1 ¿Qué son los deseos?.....	100
3.3.2 Tipos de deseos y valor moral	102
3.4 ALGUNAS OBJECIONES A LA TEORÍA MILLEANA DE LA FELICIDAD	110
3.4.1 Si la felicidad es una noción no-específica, entonces no puede definirse como placer y ausencia de dolor	110
3.4.2 Dos consecuencias contraintuitivas: La condiciones externas de las vidas de las personas y el valor de los objetos últimos de sus deseos son irrelevantes para su felicidad	113
CAPÍTULO 4: LA CONCEPCION DE LA FELICIDAD EN PHILIPPA FOOT	116
4.1 DISTINTOS USOS DEL TÉRMINO "FELICIDAD"	116
4.2 LA FELICIDAD ENTENDIDA COMO LA VIDA BUENA O EL BIEN PARA LOS HUMANOS.....	120
4.2.1 Bondad natural, medio ambiente y bien de un ser vivo.....	121
4.2.2 ¿En qué consiste la felicidad o el bien para los humanos?.....	127
4.3 EL BIEN PARA LOS HUMANOS Y LAS OTRAS ACEPCIONES DEL TÉRMINO "FELICIDAD"	135
4.4 BUEN USO DE LA RAZÓN PRÁCTICA	138
4.4.1 ¿Cuáles son los tipos de acciones requeridos por el buen uso de la razón práctica?.....	140
4.4.2 ¿Las acciones inmorales pueden ser compatibles con el buen uso de la razón práctica?	144
4.5 UN BALANCE GENERAL DE LA TEORÍA DE LA FELICIDAD DE FOOT	151
CONCLUSIONES GENERALES	155
BIBLIOGRAFÍA	166

INTRODUCCIÓN

Todos o casi todos coincidimos en señalar que la felicidad es una meta racional de nuestras acciones o, dicho en otras palabras, que una de las cosas que buscamos consciente y propositivamente al actuar es la felicidad. Sin embargo, pocos han sido capaces de ofrecer explicaciones o elucidaciones convincentes de ella. El tema tiene su lugar en la ética; si uno de los propósitos fundamentales de ésta es orientarnos sobre lo que es la vida buena y si la felicidad es un estado bueno o deseable de la vida humana, entonces, la felicidad resultará un tema ineludible para la ética.

El interés por indagar en qué consiste la felicidad y ofrecer una explicación coherente y adecuada de ella ha estado presente en la filosofía prácticamente desde sus orígenes, aunque es preciso reconocer que la relevancia que se le ha dado a este tema a lo largo de la historia de la filosofía ha variado enormemente de una época a otra y de una teoría ética a otra, dependiendo, al menos en parte, de los vínculos más o menos estrechos que se han establecido entre el deber moral —que es otra preocupación central de la ética— y la vida buena.

Así, por ejemplo, para las teorías éticas antiguas —como las de Aristóteles, los estoicos y los epicúreos— ofrecer una explicación adecuada de la *eudaimonia* o la vida feliz fue una de las preocupaciones centrales. ¿Qué hemos de hacer para vivir bien? o ¿Cómo podemos tener una vida buena o deseable? fue considerada por dichas teorías la cuestión fundamental de la ética¹ y, en general, coincidieron en sostener que la vida buena o deseable es la vida feliz —aun cuando no estuvieran de acuerdo en cómo hay que entender ésta. En una vida buena, argumentaban estos filósofos,² los muy diversos propósitos que el individuo persigue están unificados u organizados en torno a la búsqueda de la felicidad, que es el fin último o el bien supremo de la vida humana.

Más tarde, con el advenimiento de la cultura judeo-cristiana, la felicidad siguió considerándose el bien supremo para los humanos, pero dejó de pensarse que podía alcanzarse de manera plena o completa en esta vida y se la colocó en la vida después de la muerte.³ De acuerdo con el cristianismo, en esta vida de lo perecedero la determinación de obedecer la voluntad de Dios tiene que motivar en última instancia cualquiera de nuestras acciones, aun cuando obedecerla nos acarree sufrimientos graves e incluso la muerte y aun cuando, algunas veces, seamos incapaces de comprender los designios de Dios (piénsese en la disposición de Abraham para cumplir con el mandato divino de sacrificar a su hijo o en la paciencia con que la Job

¹ Cfr. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, (tr. Roberto Juan Walton), Barcelona: Paidós, 1982, p. 89.

² Cfr. Julia Annas, *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press, 1993, p. 440.

³ Cfr. 1) MacIntyre, *op. cit.*, pp. 113 y 115-116. 2) Enrique Suárez-Iñiguez, *La felicidad. Una visión a través de los grandes filósofos*, México: Patria, 1999, pp. 75-111.

afrontó las difíciles pruebas que Dios le impuso). Ahora bien, si en esta vida cumplimos con la voluntad divina seremos recompensados —después de nuestra muerte— con la felicidad perfecta, la cual consiste en la contemplación inmediata de Dios y en la comunión eterna con él en compañía de todos los bienaventurados.⁴ Ciertamente, nuestra obediencia a Dios no debiera estar motivada simplemente por el deseo egoísta de procurarnos esa comunión y esa contemplación inmediata de él en la que consiste nuestra felicidad perfecta, sino que debiera estar motivada por el reconocimiento de que él es nuestro creador y el ser absolutamente supremo en poder y en bondad.

Siglos más adelante, en la Alemania protestante del XVIII dentro de la cual se desarrolla la ética de Kant, el tema de la felicidad deja de ocupar el lugar centralísimo que se le otorgaba anteriormente y la atención se desplaza hacia los temas del deber y de la ley moral.⁵ Kant sostuvo que las resoluciones a las que llegamos haciendo uso de nuestra razón práctica determinan aquello que debemos hacer, con independencia de cualquier consideración relativa a nuestra propia felicidad. Ciertamente, la búsqueda de la felicidad es una meta legítima para los humanos, pero siempre y cuando esté supeditada al cumplimiento del deber y de la ley moral, los cuales se nos revelan haciendo uso de la racionalidad práctica. Además, aunque Kant invoca a Dios como poder que puede coronar con la felicidad eterna una vida consagrada al cumplimiento de la ley moral, él sostiene, sin embargo, que no hay un vínculo necesario entre actuar moralmente y alcanzar las metas personales que nos proponemos —incluyendo la de la felicidad. La ética kantiana, pues, se ocupa fundamentalmente del deber y de la ley moral, pero también subsidiariamente de la felicidad, a la que se le otorga una importancia mucho menor que la que tuvo en las teorías éticas de la antigüedad.

La cultura laica y los ideales democráticos que se han ido expandiendo a partir del siglo XIX y hasta nuestros días, han traído consigo un renovado interés por temas como los de la felicidad, el sentido de la vida, la vida moralmente valiosa, etc. Por un lado, las religiones han dejado de cumplir un papel de autoridad indiscutible respecto de cómo debemos de vivir y, por otro lado, la democracia a la que aspiramos requiere fundamentarse en el respeto a todos los puntos de vista y en la no imposición de ideales o metas. Las personas nos vemos, debido a las situaciones mencionadas, en la necesidad de elegir libremente la forma en la que hemos de orientar nuestras vidas, y esto nos enfrenta —entre otras cosas— con la pregunta acerca de cuál es la vida feliz y qué importancia debiéramos concederle en nuestra vida a la persecución de la felicidad.

Aunque el tema de la felicidad ha estado presente, con mayor o menor fuerza, a lo largo de toda la historia de la ética, hay, sin duda, muchos temas de filosofía moral cuyo tratamiento no presupone necesariamente una clarificación de la concepción de la felicidad; por ejemplo, los temas de la naturaleza de los

⁴ Cfr. *Catecismo de la iglesia católica*, México: Coeditores Católicos de México, 1993, 2ª ed., §1023-1029, pp. 270-272.

⁵ Cfr. Leonardo Rodríguez Duplá, "El estado de la cuestión. La recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea."; en *Diálogo filosófico*, N° 50, mayo-agosto 2001, pp. 194-195.

juicios morales, la existencia o no de hechos morales, la autonomía moral, etc. No obstante, si bien es cierto que la reflexión en torno a la noción de la felicidad no es indispensable para el tratamiento de *todos* los problemas de la filosofía moral, ésta reflexión sí constituye una parte fundamental de la ética, dado que aclarar y comprender en qué consiste la felicidad es indispensable para contestar a la pregunta más general de cómo hemos de vivir, o de cuál es la vida buena o la más deseable —que, como hemos dicho, es una de las preguntas centrales que la ética se ha planteado desde sus orígenes.

Ahora bien, independientemente de la importancia que tiene para la ética el tema de la felicidad, es un hecho que la mayoría de las personas solemos preocuparnos (en uno u otro momento de nuestra vida y de manera más o menos consciente) por nuestra propia felicidad, así como por la felicidad de aquellos a quienes amamos. Cuando fracasa algún proyecto profesional en el que hemos trabajado muchos años, cuando se deteriora nuestra relación con alguien a quien amamos y con quien hemos compartido buena parte de nuestra vida, cuando no estamos seguros de querer la vida que tenemos y nos sentimos insatisfechos, cuando nos angustia pensar que alguno de nuestros hijos o hermanos o amigos está dañando gravemente su vida al actuar de cierta forma, etc., solemos preguntarnos qué es aquello que requeriríamos tener y no tenemos para ser felices. También, sin duda, hay muchas experiencias positivas que suelen hacernos pensar en la felicidad: El nacimiento de un hijo deseado, el éxito de un proyecto largamente acariciado, el gozo intenso que a veces sentimos en compañía de nuestra familia o de nuestros amigos, etc., a veces nos hacen pensar que, después de todo, no es tan difícil ser feliz, que no se requiere demasiado para lograr una vida plena o, quizás, que somos muy afortunados al tener las muchas cosas buenas que tenemos en nuestra vida.

Pero ¿qué tan aceptables son, desde un punto de vista filosófico, las intuiciones comunes que las personas tenemos acerca de la felicidad? Por ejemplo, ¿qué tan sostenible es la idea, relativamente extendida, de que la felicidad consiste en hacer lo que a cada uno le gusta o le satisface?... Esta investigación ha estado orientada, precisamente, por la búsqueda de una respuesta satisfactoria, desde un punto de vista filosófico, para la pregunta: “¿En qué consiste la felicidad?” Sin embargo, tal vez la mayor contribución de esta tesis sea mostrar lo difícil que resulta desarrollar una concepción adecuada de la felicidad, así como la aparente imposibilidad de encontrar argumentos contundentes para defender la incuestionable superioridad de una determinada explicación de la felicidad sobre otras alternativas.

Asumo, como punto de partida, una comprensión muy general de la felicidad que me parece compatible con las diversas intuiciones que las personas solemos tener de ésta: En una primera aproximación entiendo por “felicidad” la vida más plena posible, la existencia más deseable para las personas o, en palabras de Julián Marías, la vida de la que podemos decir “lo mejor que se puede decir, lo mejor que se puede espe-

rar.⁶ Lo que me propongo, en términos generales, es precisar y sistematizar esta noción, hasta donde sea posible.

No pretendo, por supuesto, dar *la* respuesta a la pregunta de “¿En qué consiste la felicidad?” y tampoco pretendo hacer un análisis exhaustivo de las diversas formas en las que, a lo largo de la historia de la filosofía, se ha respondido esta pregunta. Mis aspiraciones son más modestas: Pretendo revisar y evaluar algunas teorías filosóficas acerca de la felicidad —las cuales representan lo que consideraré paradigmas en torno a este problema— intentando, a partir de eso, delinear una caracterización aceptable de la felicidad que evite los problemas y las limitaciones que pudieran tener las teorías revisadas. Para su análisis he elegido teorías de la felicidad que combinan de manera distinta lo que consideraré, pues, como cuatro grandes paradigmas en torno al problema de la felicidad: Por un lado, los paradigmas que conciben a la felicidad como una experiencia subjetiva y los que la conciben como un estado objetivo, y, por otro lado, los que sostienen que la felicidad es un estado interno a la persona y los que sostienen que, además de un estado interno, hacen falta condiciones externas. Veamos, a grandes rasgos, qué es lo que caracteriza a cada uno de estos paradigmas.

Por un lado, considero teorías de corte *subjetivista* a las que sostienen que aquello en lo que consiste la felicidad puede variar enormemente de una persona a otra, dependiendo de sus muy particulares gustos, deseos, preferencias, intereses, etc.; si, por ejemplo, la felicidad se entiende como el goce o la satisfacción que cada agente experimenta, entonces, cabe la posibilidad de que aquello que a ti te hace feliz sea totalmente distinto de lo que a mí o a cualquier otra persona nos hace felices, porque es posible que cada una encuentre satisfacción en objetos de muy distinta naturaleza. De acuerdo con estas teorías, pues, no hay criterio alguno que permita sostener que ciertas situaciones objetivas y no otras son una fuente de felicidad para las personas, puesto que la felicidad se concibe exclusivamente como una experiencia subjetiva, una experiencia que es independiente, en principio, de cuáles sean las fuentes de las creencias y las causas de las experiencias de los sujetos. Las teorías de corte *objetivista*, en cambio, ponen el énfasis en algún criterio que —en mayor o menor medida— se considera independiente de las preferencias, los gustos o los intereses de cada agente y, a partir de ese criterio, determinan en qué consiste la felicidad o la mejor vida para una persona. En la categoría de las teorías objetivistas caen, por ejemplo, aquellas que conciben a la felicidad como una vida en la que se actualizan las capacidades y se ejercitan las funciones propias de la naturaleza humana. Es importante notar que tanto las teorías subjetivistas como las teorías objetivistas coinciden en considerar que el fin de la vida humana es la autorrealización de la persona, el logro de la vida más deseable o valiosa para ella, pero mientras que las teorías subjetivistas sostienen que aquello en lo que consiste la autorrealización puede variar de persona a persona, dependiendo de los gustos o las preferencias de cada

⁶ Julián Marías, *La felicidad humana*, Madrid: Alianza, 1987, p. 24.

una, las teorías objetivistas argumentan que para todas las personas la autorrealización consiste en lograr el mismo tipo de cosas.

Por otro lado, las teorías *puramente interioristas* conciben a la felicidad como un estado exclusivamente interno a la persona (el cual puede ser el mismo para todos y en ese sentido ser objetivo o variar de una persona a otra y en ese sentido ser subjetivo), que puede lograrse con independencia de cuáles sean las condiciones externas de su vida. Si la felicidad se entiende, por ejemplo, como una experiencia de tipo místico o como placer o como iluminación y aceptación interior de las circunstancias de la propia vida, entonces, cabe la posibilidad de que alguien sea feliz aunque sea pobre, esté enfermo, viva en una dictadura, etc. En contraste, las teorías *interiorista/exterioistas* —a las que en lo sucesivo me referiré también como “teorías compuestas” o “teorías mixtas”— conciben a la felicidad de tal manera que para alcanzarla se requiere necesariamente de ciertos estados internos a la persona (por ejemplo la satisfacción con la propia vida o el goce de experiencias placenteras), así como de ciertas condiciones externas favorables (por ejemplo, tener amigos o que se respeten nuestros derechos civiles).

Las cuatro teorías de la felicidad que he elegido para su análisis son la de Aristóteles, la de los estoicos, la de John Stuart Mill y la de Philippa Foot. Como dije, he elegido estas teorías porque cada una representa distintas combinaciones de los paradigmas objetivista/subjetivista e interiorista/compuesto, pero, además, porque me parece que son teorías atractivas debido a otras razones que a continuación expongo.

La teoría utilitarista de John Stuart Mill tiene el encanto de que, a primera vista, parece recoger la idea más o menos común de que ser feliz consiste en conseguir lo que nos gusta o lo que deseamos o lo que nos da placer; esta idea de la felicidad es la que suelen tener en mente quienes dicen cosas tales como que nadie puede juzgar sobre lo que podría o no hacer feliz a una determinada persona ni cuestionar la manera en que otros conciben su propia felicidad. Además, las éticas utilitaristas en general han cobrado un renovado interés en el ámbito de las discusiones sobre políticas económicas y sociales, para las cuales resulta fundamental la cuestión de cómo cuantificar el bienestar de los ciudadanos y cómo distribuir equitativamente los bienes que contribuyen a lograr dicho bienestar. Ciertamente, las nociones de “felicidad” y de “bienestar” no son exactamente las mismas, pero sí hay estrechas relaciones entre ellas.

Algo particularmente interesante de la ética estoica es que su concepción de la felicidad como una vida de tranquilidad interior hace eco, en cierta forma, de la idea —compartida por muchas personas— de que la deseabilidad de la existencia no depende de las cosas externas o materiales que se poseen, sino del logro de un estado de paz o de tranquilidad o de armonía interior; este estado interior, según piensan algunos, puede conseguirse a través de prácticas diversas como las de la meditación, el yoga, la oración o la acción virtuosa. Aunque probablemente esta manera de concebir a la felicidad se encuentre más frecuentemente en personas con fuertes convicciones religiosas, no es, por supuesto, privativa de éstas.

La teoría naturalista de Aristóteles y la teoría neo-aristotélica de Philippa Foot tienen, por su parte, el atractivo de ofrecer una concepción de la felicidad que responde de manera satisfactoria a la intuición más o menos generalizada de que la vida más deseable o buena para nosotros es aquella en la que *todos* los aspectos de nuestra existencia van bien: lo material, la salud, nuestras relaciones personales, el trabajo, etc. Estas propuestas, además, no caen en un relativismo difícil de defender (como el que veremos que está presente en la teoría milliana) y tampoco caen en un desapego casi inhumano respecto de los bienes externos y corporales (como el que veremos que defienden los estoicos).

Después de examinar las distintas concepciones de la felicidad que he mencionado, defenderé la tesis de que la concepción de Philippa Foot es claramente superior a las concepciones rivales formuladas por los estoicos, por Mill e, incluso, por Aristóteles —aun cuando la caracterización de la felicidad ofrecida por aquella es discutible en algunos aspectos y tiene algunas limitaciones. Según argumentaré, aunque la concepción de la felicidad de Foot está inspirada y sigue de cerca a la de Aristóteles, tiene, sin embargo, algunas ventajas sobre ésta: Foot le presta más atención a la importancia que tienen las condiciones particulares del agente para su felicidad, incluyendo entre tales condiciones las que dependen de su situación socio-histórica y las propiamente individuales. Además, a diferencia de Aristóteles, Foot no se compromete con un exagerado perfeccionismo según el cual para ser feliz el agente tendría que alcanzar la excelencia en el ejercicio de todas y cada una de sus facultades (teóricas, contemplativas, estéticas, morales, físicas, etc.).

Más específicamente, en esta tesis pretendo sostener que la felicidad no es una mera experiencia subjetiva, sino que es un estado objetivo que requiere de la satisfacción de ciertas condiciones externas e internas a la persona, entre las que se encuentran: 1) El buen uso de su racionalidad práctica, que hace posible la elección y la persecución de *cosas buenas* y supone tomar en cuenta, de acuerdo con los requerimientos de cada situación particular y del contexto socio-histórico de que se trate, tres tipos de razones para actuar: las morales, las cooperativas y las orientadas a la satisfacción de deseos y preferencias personales. 2) Un mínimo de buena suerte que le permita al agente conseguir, efectivamente, los diversos bienes que son el objeto de sus acciones. 3) La satisfacción experimentada por el agente al poder elegir y perseguir a través de sus acciones ciertos bienes y el disfrute de aquellos bienes que ya posee.

Mi texto está organizado en cuatro capítulos. En el capítulo 1 examino la teoría de la *eudaimonia* o de la felicidad defendida por Aristóteles y sostengo que ésta puede considerarse una teoría objetivista y compuesta. "Objetivista" porque, como argumentaré, Aristóteles considera que aquello en lo que consiste la felicidad no varía de una persona a otra y "compuesta" porque él afirma que no basta con tener ciertos estados internos para alcanzar la felicidad, sino que ésta depende también de muchas condiciones externas al agente. El término griego "*eudaimonia*" suele traducirse como "felicidad" y yo utilizo indistintamente ambos términos; sin embargo, hay que tener en cuenta que en la filosofía antigua "*eudaimonia*" se utilizó para referir a aquello que constituye el sumo bien para los humanos, lo que de hecho constituye el bien más deseable para

las personas, mientras que en el lenguaje cotidiano de nuestros días es muy común que “felicidad” se utilice con otros sentidos, por ejemplo, para hacer referencia simplemente a un sentimiento subjetivo de satisfacción o de contento.

Comenzaré el capítulo dedicado a Aristóteles analizando su muy polémica afirmación de que es necesario que exista un único fin último para todas las acciones humanas, así como las condiciones formales que, según él, tiene que satisfacer aquello que se identifique con dicho fin último. Después me detendré en el argumento que Aristóteles propone para sostener que la *eudaimonia* es lo único que puede considerarse el fin último de la vida humana, analizando dos de las interpretaciones que sobre aquella han dado los expertos: la concepción comprensiva y la concepción intelectualista de la *eudaimonia*. Sostendré que, de acuerdo con ambas interpretaciones, la felicidad se determina a partir de un criterio objetivo: Las características propias de la naturaleza humana, a las cuales Aristóteles concibe como idénticas para todos los seres humanos, independientemente de la sociedad y del momento histórico de que se trate. Además, veremos que las dos interpretaciones de la teoría aristotélica de la *eudaimonia* coinciden en que la felicidad es algo compuesto, en el sentido de que para alcanzarla se requiere de una diversidad de tipos de bienes (los del cuerpo, los del alma y los externos), aunque el rol y la importancia que tiene cada uno de estos tipos de bienes es diferente en ambas interpretaciones. Para terminar este primer capítulo haré una evaluación de la teoría aristotélica de la *eudaimonia*, aduciendo razones por las cuales puede considerarse que la interpretación comprensiva ofrece una explicación más adecuada de la felicidad, a pesar de tener el problema de plantear una exigencia exagerada de excelencia o de perfeccionismo en todos los aspectos de la vida humana.

Al sostener que la felicidad es algo que requiere no sólo de bienes internos, sino también de bienes externos y corporales, Aristóteles le otorgó a la fortuna un papel relevante dentro de su teoría moral. Es importante notar esto porque la teoría de los filósofos estoicos griegos y grecorromanos —que analizaré en el capítulo 2— surgió, en gran parte, como una reacción a la idea aristotélica de la fragilidad de la felicidad, esto es, de que la fortuna puede echar a perder la felicidad. Los estoicos desarrollaron una teoría de acuerdo con la cual la felicidad es algo que está bajo el control total y absoluto del agente.

Argumentaré que la teoría de la felicidad elaborada por los estoicos es una teoría objetivista, como la de Aristóteles, pero, a diferencia de ésta, es puramente interiorista. Pese a las diferencias que hay en las formulaciones particulares de la concepción de la *eudaimonia* que hacen distintos representantes del estoicismo, no hay duda de que para todos ellos la felicidad es algo interno a la persona: Los estoicos identifican a la felicidad con la virtud (a la cual conciben como una disposición interior que depende completamente del agente) y con el estado de *ataraxia* que se deriva de ésta, afirmando que las condiciones externas en las que viva la persona son, a fin de cuentas, absolutamente indiferentes para su felicidad. Dado que los estoicos sostienen que la virtud consiste en una disposición interior que tiene las mismas características en el caso de

cualquier agente y que se alcanza necesariamente a través de un camino similar, la teoría estoica de la *eudaimonia* puede considerarse también una teoría objetivista.

En el capítulo dedicado a los estoicos analizaré, para empezar, la estrecha relación que ellos establecen entre “ser feliz”, “vivir de manera racional” y “ser virtuoso”, examinando las razones por las que consideran a la virtud como una disposición exclusivamente interna, para la que ni siquiera es necesaria la actividad del agente. Después intentaré mostrar lo discutible que resulta la tesis estoica de que la persona que vive racionalmente alcanza necesariamente un estado de *ataraxia* o de tranquilidad interior. Para ser justos con los estoicos habrá que tener en cuenta, también, que aunque la virtud es lo único que ellos consideran relevante para la felicidad, reconocen, sin embargo, que hay otras cosas que son dignas de ser elegidas —como por ejemplo la salud, la amistad o el honor. Terminaré este capítulo haciendo una valoración general de la concepción estoica de la felicidad y argumentaré, entre otras cosas, que resulta profundamente contraintuitiva la tesis de que para la felicidad no cuentan en absoluto las condiciones externas en las que viven las personas, así como que no hay buenas razones para suponer que vivir racionalmente conduzca necesariamente a un estado de imperturbabilidad o, al menos, de tranquilidad interior.

Haciendo un gran salto en el tiempo y dejando atrás la filosofía antigua examinaré, en el capítulo 3, una teoría de la felicidad que se contrapone a la aristotélica de manera más radical de lo que lo hace la teoría estoica; me refiero a la teoría utilitarista de la felicidad de John Stuart Mill. Sostendré que la teoría de Mill, como la de los estoicos, es también una teoría puramente interiorista, pero a diferencia de ésta y de la de Aristóteles es una teoría subjetivista. Para Mill, la felicidad consiste básicamente en el placer y en la ausencia de dolor, las cuales son experiencias completamente internas a la persona que pueden producirse independientemente de cuáles sean las condiciones externas de su vida; piénsese, por ejemplo, en el placer que puede provocar una droga como el éxtasis, pese a las condiciones miserables en las que pudiera encontrarse la persona que la consume. En tanto que el placer puede ser producido en las distintas personas por diferentes vías o como respuesta a distintas situaciones objetivas, aquello que haga la vida placentera, y por ende feliz, variará de persona a persona —en oposición clara a la tesis estoica de que hay una única manera de alcanzar la virtud y el estado interno de *ataraxia*, que es lo propio de la vida feliz.

Comenzaré el capítulo sobre Mill examinando el llamado “principio de la mayor felicidad” (que es el principio fundamental de su teoría ética), lo cual me permitirá, entre otras cosas, ubicar el rol que la noción de la felicidad tiene dentro del utilitarismo milliano. Posteriormente revisaré los argumentos con los que Mill apoya la tesis de que la felicidad es tanto el fin último que de hecho se persigue con cualquier acción, como lo único deseable en sí mismo, analizando con detalle la identificación que él establece entre felicidad y placer. Examinaré, también, la relación que Mill establece entre el deseo de placer que experimentamos todos los humanos y el valor o la deseabilidad intrínseca de éste. Para finalizar este capítulo haré una evaluación de

la concepción milleana de la felicidad, mostrando que resulta insostenible el radical subjetivismo con el que su teoría ética se ve comprometida al identificar a la felicidad básicamente con el placer.

En el capítulo 4, y último de esta tesis, examinaré la teoría ética naturalista de Philippa Foot. Esta teoría se ha desarrollado en el marco de la revaloración de la ética aristotélica que se ha venido gestando desde el siglo pasado,⁷ tanto a través de planteamientos neo-tomistas que se han hecho al interior de la teología moral católica, como a través de la revisión y reinterpretación directa de los textos de Aristóteles que se ha dado principalmente en el contexto de la filosofía anglosajona (donde se inscribe, precisamente, la propuesta de Foot). Como argumentaré, la teoría footeana de la felicidad es una teoría objetivista y compuesta como la de Aristóteles, pero tiene algunas ventajas en relación con ésta. Sostengo que Foot concibe a la felicidad de manera objetiva, porque la hace depender de la forma de vida propia de la especie humana. La forma de vida humana, según Foot, requiere de la realización de ciertas funciones que sólo son posibles cuando el agente posee determinadas características corporales y mentales y se ve favorecido por ciertas condiciones de su entorno físico y social; así, de acuerdo con su teoría, la felicidad o la vida buena requiere tanto de factores internos al agente, como de factores externos a él.

Iniciaré el capítulo sobre Foot haciendo una revisión detallada de los distintos usos que ella reconoce del término "felicidad" y especialmente de aquél que, entre todos ellos, resulta relevante para la filosofía moral. A continuación revisaré la concepción naturalista de la felicidad que defiende Foot, analizando la relación que ella establece entre la vida feliz y el buen uso de la racionalidad práctica. Discutiré, además, la estrategia footeana para responder a la difícil cuestión de si la racionalidad práctica es compatible o no con la realización de acciones malas. Por último, haré una evaluación general de su teoría de la felicidad, argumentando que ésta recupera las ideas más vigentes de la propuesta aristotélica y, además, la supera en varios aspectos.

En las conclusiones haré un compendio de las principales objeciones que, según argumentaré a lo largo de esta tesis, se le pueden hacer a las teorías estoica, milleana y aristotélica de la felicidad, enfatizando las razones por las cuáles la teoría de Philippa Foot puede considerarse claramente superior a las teorías rivales analizadas. También enunciaré las condiciones que requiere la felicidad, de acuerdo con el análisis realizado a lo largo de la tesis, haciendo notar, una vez más, que dichas condiciones suponen una concepción objetivista y compuesta de ésta.

⁷ Cfr. Rodríguez, *op. cit.*, pp. 218-223.

CAPÍTULO 1: LA CONCEPCIÓN DE LA FELICIDAD EN ARISTÓTELES

Las ideas de Aristóteles sobre la ética están expuestas en la *Ética nicomaquea*, la *Ética eudemia* y la *Magna Moralia*. El análisis que en este capítulo se hace de su teoría de la *eudaimonia* está centrado en la *Ética nicomaquea*,¹ que ha sido la fuente principal para los estudiosos contemporáneos de la teoría moral aristotélica y es también el texto que los especialistas consideran, en general, menos problemático.²

Como se dijo antes, el término griego "*eudaimonia*" suele traducirse como "felicidad" y en esta tesis se utilizan indistintamente ambos términos, aunque hay que tener presente que para Aristóteles la felicidad no consiste en un sentimiento subjetivo de satisfacción o de contento (como sostuvieron mucho más adelante algunos filósofos utilitaristas y como hoy en día suele asumirse en el lenguaje cotidiano), sino que la felicidad se identifica³ con aquello que objetivamente constituye el sumo bien para los humanos, aquello que de hecho constituye el bien más *deseable* para las personas.

Todas las acciones humanas, según Aristóteles, están dirigidas hacia la consecución de un fin último que él identifica con la *eudaimonia*, puesto que, dice, ésta es el bien más perfecto que existe y, por tanto, la meta más alta a la que pueden aspirar los humanos. Así, la *eudaimonia* no es una más de las preocupaciones de su filosofía moral, sino que ocupa un rol central dentro de ésta.⁴

La teoría aristotélica de la *eudaimonia* es compleja y está abierta a la controversia, ya que —como han argumentado algunos especialistas— parece que con base en la *Ética nicomaquea* pueden sostenerse al menos dos interpretaciones distintas de la felicidad: la exclusivista o intelectualista y la inclusivista o comprensiva. Pero, ya sea que se le atribuya a Aristóteles una concepción exclusivista o una concepción inclusivista de la felicidad, hay razones para sostener que su noción de la *eudaimonia* es una noción objetiva y compuesta.

Sostengo que la concepción de la felicidad de Aristóteles es objetiva, puesto que, independientemente de las controversias que hay en relación con el inclusivismo y el exclusivismo, él afirma que aquello en lo que consiste la vida feliz depende de las características de la naturaleza humana,⁵ la cual, por supuesto, es la

¹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, (tr. Antonio Gómez Robledo), México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas (colección Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1983, 2ª ed.

² Cfr. Annas, *op. cit.*, p. 20.

³ Cfr. Christopher Rowe, "Ethics in Ancient Greece"; en Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Malden, Oxford y Carlton: Blackwell Publishing, 1993, p. 122.

⁴ Cfr. 1) *Ibid.*, pp. 11-12. 2) "Eudemonismo"; en José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel, 1999, tomo 2, p. 1153.

⁵ Lo que haya de entenderse por "natural" para el caso del hombre es una cuestión abierta a la discusión; así como hay autores que, incluso, han considerado que nada en el hombre es "natural", que el hombre no tiene ninguna "esencia" o "naturaleza", también hay autores —como Saul Kripke— que en años recientes han tratado de reivindicar con mucha fuerza la noción de "naturaleza" de inspira-

misma para todas las personas. Además, sostengo que su concepción de la felicidad es compuesta, porque él considera que para que una persona pueda alcanzar la felicidad requiere de una multiplicidad de bienes. Como se verá más adelante, en el caso de la interpretación exclusivista o intelectualista estos bienes son condiciones necesarias para alcanzar la felicidad, pero no componentes de ésta; mientras que en el caso de la interpretación inclusivista o comprensiva dichos bienes son los componentes de la felicidad y, por lo tanto, también son condiciones necesarias de ésta. De cualquier modo, para Aristóteles la felicidad es algo que tiene que ver con la situación interna de los propios sujetos, así como con las condiciones externas de sus vidas o, dicho en sus términos, la felicidad requiere tanto de los bienes internos o del alma, como de los bienes externos —cuya posesión, como sabemos, está sujeta a los avatares de la fortuna.

En la primera sección de este capítulo se presentará y discutirá la tesis aristotélica según la cual es necesario que exista un fin último o un bien soberano al que tiendan todas las acciones que realizan los seres humanos. Después, en la segunda sección, se examinarán las condiciones formales que, según Aristóteles, tiene que satisfacer aquello que sea el fin último de las acciones y se revisarán los argumentos que él utiliza para identificar ese fin último con la felicidad. En la tercera sección se analizará la conexión que Aristóteles establece entre la felicidad y lo que él concibe como el *ergon* o la función propia de los humanos. Posteriormente, en la cuarta sección, se presentarán y discutirán las interpretaciones intelectualista y comprensiva de la concepción aristotélica de la felicidad. En la quinta y última sección se hará una evaluación general de la teoría aristotélica de la *eudaimonia*, con el propósito de identificar sus principales ventajas y las objeciones que podrían hacersele.

1.1 LAS ACCIONES Y SUS FINES

Si observamos cualquiera de las acciones que realizan los seres humanos, explica Aristóteles,⁶ podemos darnos cuenta de que siempre están dirigidas a la consecución de algún bien particular, es decir, podemos darnos cuenta de que siempre que una persona realiza alguna acción de manera intencional es porque persigue un determinado bien como fin de su acción. Así, por ejemplo, tomamos una medicina para recobrar la salud, hacemos un largo viaje para visitar una ciudad que nos gusta, aconsejamos a nuestros hijos esperando ser una influencia positiva para ellos, etc.

Alguien podría objetar que hay muchos casos en que aquello que persigue un agente como fin de su acción no es un bien, ni para él mismo ni para otras personas; considérese, por ejemplo, el caso de quien fuma a pesar de sufrir una grave enfermedad respiratoria o el caso de quien se suicida por una decepción amo-

ción aristotélica. No hay nada decidido, pues, respecto de la discusión sobre la naturaleza humana, la cual —por otra parte— yo no abordaré aquí, pues sería tema para otra tesis.

⁶ Cfr. Aristóteles, *op. cit.*, 1094a 1-5 (I.I, p. 1).

rosa. Pero ¿no es cierto que aún en estos casos los agentes actúan buscando algo que ellos ven, de alguna manera, como un bien? El fumador, por ejemplo, no quiere morir ahogado, sino que busca el placer que el cigarro le proporciona y muy probablemente lo que pretende el suicida es ponerle fin a la angustia que lo agobia. El placer y la supresión de la angustia son, sin duda, cosas valiosas y los agentes de los ejemplos anteriores no se equivocan respecto de eso, sino que su error proviene de no considerar que esas cosas no son bienes de manera irrestricta: Las circunstancias particulares en las cuales se encuentran los agentes, los medios que utilizan para lograr sus propósitos y las consecuencias globales de sus actos son algunos de los factores relevantes para juzgar acerca del beneficio o del perjuicio que una acción particular produce. Los agentes, pueden equivocarse al juzgar acerca de qué es lo benéfico para ellos mismos o para otros y también pueden equivocarse al asumir un punto de vista parcial respecto de los beneficios y los perjuicios que resultan de alguna de sus acciones; no obstante, para que sea razonable perseguir algún fin es necesario que ellos puedan verlo como algo bueno para sí mismos o para otras personas por quienes ellos se interesan.

Ahora bien, entre los bienes particulares que persiguen los agentes a través de sus acciones, siempre es posible distinguir algunos que están subordinados, es decir, algunos bienes que los agentes buscan porque les permiten conseguir otros bienes. Veamos.

1.1.1 La subordinación de los bienes

Entre todos bienes particulares susceptibles de ser perseguidos por los seres humanos a través de sus acciones es posible distinguir algunos que están subordinados a otros y, dado que los diversos bienes particulares que se persiguen son los fines particulares de cada una de las acciones realizadas, es posible también distinguir algunos fines que están subordinados a otros: Un joven, por ejemplo, puede querer conseguir trabajo para poder ahorrar dinero y puede querer ahorrar dinero para inscribirse en una escuela de actuación y puede querer estudiar actuación porque desea convertirse en una estrella de cine y, a su vez, este propósito puede estar subordinado a algún otro. Sin embargo, sostiene Aristóteles, no todos los fines pueden estar subordinados a otros, porque si así fuera tendríamos que remontarnos hasta el infinito sin llegar nunca a un fin último y, entonces, "nuestro deseo sería vacío e insensato";⁷ de modo que la cadena de subordinación de fines particulares tiene que terminar en algún fin último.

Pero ¿qué quiere decir Aristóteles con que la falta de un fin último vuelve vacíos e insensatos a nuestros deseos? Si se examinan los múltiples fines o bienes particulares que las personas perseguimos a lo largo

⁷ *Ibid.*, 1094a 20-22 (I.II, p. 2). Para la primera parte de la cita sigo la traducción de W.D. Ross, quien traduce *kenon* como "vacío". Para la segunda parte de la cita traduzco *mataian* como "insensato", de acuerdo con Scott Liddell y Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1968; ver la entrada "mataios".

de nuestras vidas puede establecerse una cadena de fines o bienes subordinados entre sí, de manera que se distinga cómo es que perseguimos el bien₁ como una forma de alcanzar el bien₂, el bien₂ como una manera de conseguir el bien₃, el bien₃ como un modo de acceder el bien₄.... Pero no puede haber una progresión infinita de bienes que desean alcanzarse a través de otros bienes, porque si la cadena de bienes fuera interminable nuestros deseos serían vacíos, en el sentido de que no existiría una fuente que pudiera dotar de deseabilidad a los objetos de nuestros deseos:⁸ En una cadena finita de bienes el bien último o soberano de la cadena es el que hace deseables a todos los bienes que le preceden —el penúltimo bien se desea como algo subordinado al bien último o soberano; el antepenúltimo bien se desea como algo subordinado al penúltimo bien, que a su vez está subordinado al bien último; y así sucesivamente. Pero si la cadena fuera infinita entonces no habría un bien último que explicara la deseabilidad a todos los demás bienes.

Además, como explica Sarah Brodie,⁹ si cada bien particular que uno persigue a través de cualquiera de sus acciones fuera un eslabón de una cadena interminable de bienes, sería imposible saber *por completo* qué es lo que estamos llevando a cabo con cualquiera de nuestras acciones y, por supuesto, también sería imposible plantearnos como propósito el alcanzar todos y cada uno de los bienes que forman parte de la cadena; así que siempre e irremediamente actuaríamos sin saber, por completo, cuáles son los fines que perseguimos con nuestros actos. Aún más, dado que en una serie infinita de bienes subordinados entre sí cualquiera de dichos bienes no es en sí mismo el propósito perseguido por el agente, sino que vale en la medida en que permite alcanzar el siguiente bien de la serie, los agentes actuaríamos sin que hubiera realmente un objeto que fuera en sí mismo el bien que perseguimos y por ello nuestra acción sería estúpida o insensata.

Si Aristóteles tiene razón en que la subordinación entre bienes no puede ser infinita, ¿dónde concluye dicha subordinación? ¿Es uno o son varios los bienes finales hacia los cuales tienden las acciones?

1.1.2 ¿Hay uno o varios bienes finales?

Del hecho de que toda acción tenga que terminar en algún fin último, no se sigue, por supuesto, que exista un único fin en el cual terminen todas y cada una de las acciones humanas. Parece perfectamente plausible que existan varias cadenas finitas de bienes, de manera que la cadena₁ termine en el bien final₁, la cadena₂ en el bien final₂ y así sucesivamente. Si se piensa en la vida humana de esta manera, puede verse a las personas como dirigiendo las diversas acciones de su vida hacia varias metas distintas y relativamente indepen-

⁸ Cfr. 1) Stephen Everson, "Aristotle on Nature and Value"; en Stephen Everson (ed.), *Ethics. Companions to Ancient Thought: 4.*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, nota 16 en p. 81. 2) Sarah Brodie, *Ethics with Aristotle*, New York: Oxford University Press, 1991, p. 13.

⁹ Cfr. Brodie, *op. cit.*, p. 13.

dientes, de manera que —por ejemplo— una cadena de acciones estaría dirigida hacia una meta final relacionada con la vida profesional, otra cadena hacia una meta final relacionada con la vida familiar, una más hacia una meta final relacionada con el disfrute de satisfactores externos y materiales, etc.; sin necesidad de asumir que esas distintas metas son simples eslabones para llegar a una fin superior que les confiere su valor o su sentido último.¹⁰

Sin embargo, Aristóteles no sostuvo simplemente (1) 'Todas las acciones tienden a algún fin último, porque los fines no pueden subordinarse hasta el infinito', sino que sostuvo, además, (2) 'Hay un único fin último al que tienden todas las acciones.' A partir de constatar lo anterior, algunos especialistas han querido atribuirle a Aristóteles la falacia de pretender deducir (2) desde (1); esto es lo que hace James Urmsón cuando dice: "[...] parece [...] que Aristóteles pasa desde la verdad obvia de que toda acción tiene algún fin, a la afirmación de que hay algún fin al cual apunta toda acción; esto no es más justificable que pasar desde 'Cada chica linda ama a un marinero' a 'Hay un marinero al cual toda chica linda ama'".¹¹

Pero, ¿realmente comete Aristóteles la falacia que se le imputa? John Cooper¹² piensa que no es así y afirma que 1094a18-22 muestra que Aristóteles sostiene las tesis (1) y (2) de manera independiente y no pretende deducir la segunda a partir de la primera. El pasaje dice así: "*Si existe un fin de nuestros actos querido por sí mismo, y los demás por él; y si es verdad también que no siempre elegimos una cosa en vista de otra —sería tanto como remontar al infinito, y nuestro deseo sería vano y miserable—, es claro que ese fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano.*"¹³

De acuerdo con la explicación de Cooper, Aristóteles inicia el pasaje anterior afirmando que hay un fin último al que tienden todos los actos (es decir la tesis (2)), como un supuesto que no se ocupa de probar en ese momento; después sostiene que la subordinación entre bienes tiene que terminar en algún punto (o sea la tesis (1)), a favor de la cual ya había argüido en pasajes anteriores; y concluye afirmando que, si ambas tesis son verdaderas, entonces el fin último de todas las acciones tiene que ser el bien soberano que persiguen los humanos. Siguiendo esta interpretación del pasaje, Aristóteles llega a la conclusión señalada haciendo uso de (1) y (2), pero asume a éstas como tesis independientes una de la otra. Ahora bien, si efectivamente Aristóteles sostiene (2) independientemente de (1), todavía hay que argumentar a favor de la verdad de (2), es decir, a favor de que tiene que existir un único fin último al que tiendan todas las acciones.

¹⁰ Cfr. 1) *Ibid.*, p. 14. 2) John Cooper, *Reason and the Human Good in Aristotle*, Indiana: Hackett Publishing Company, 1986, pp. 93-96.

¹¹ J. O. Urmsón, *Aristotle's Ethics*, Oxford: Basil Blackwell, 1988, p. 10. [La traducción es mía.]

¹² Cfr. Cooper, *op. cit.*, p. 93.

¹³ Aristóteles, *op. cit.*, 1094a 18-22 (I.II. p. 2). [Las cursivas son mías.]

Parece ser que la razón por la que Aristóteles cree que tiene que haber un único fin último para todas las acciones es que él piensa que sólo de esa manera es posible explicar cómo es que los agentes establecen un orden de preferencia y de elección respecto de sus diversos propósitos particulares, de modo que éstos se integren de manera adecuada en un plan racional de vida.¹⁴ Las circunstancias suelen plantearles a los agentes conflictos en los que tienen que decidir entre diversos cursos de acción que favorecen la consecución de algunos de sus propósitos, a costa de tener que relegar o incluso renunciar a la consecución de otros; un comerciante, por ejemplo, puede tener que decidir entre mantener abierta su tienda hasta las 10 de la noche para obtener más ganancias o cerrar más temprano para poder pasar más tiempo con sus hijos, y un médico puede tener que elegir entre respetar los preceptos sobre anticoncepción de su religión u ofrecer a sus pacientes las medidas anticonceptivas que se le exigen en su trabajo. ¿Cómo se pueden resolver estos conflictos entre propósitos particulares? Aristóteles piensa que para que un agente pueda resolver racionalmente los conflictos que se le presentan entre propósitos particulares es necesario que su vida, considerada como un todo, esté orientada hacia la consecución de un único fin último; así, ante el conflicto racional para el agente será elegir aquél curso de acción que, en último término, contribuya más al logro del fin último o bien soberano que persigue:

[T]odo el que es capaz de vivir de acuerdo con su propia elección debe fijarse un blanco para vivir bien [...] y, manteniendo sus ojos en él, regular todos sus actos (pues el no ordenar la vida a un fin es señal de gran necedad), es preciso, pues, principalmente determinar, ante todo, en sí mismo, sin precipitación y sin negligencia, en qué cosa de las que nos pertenecen consiste el vivir bien y cuáles son condiciones indispensables sin las cuales los hombres no lo poseen.¹⁵

No es, pues, que Aristóteles haya sido poco imaginativo y no haya considerado la opción de que existan varias cadenas de propósitos subordinados que terminen en distintos fines últimos; lo que sucede es que él descartó esa opción porque consideró que la falta de único fin último haría imposible la resolución de conflictos entre propósitos particulares.

Habría que preguntarnos, ahora, cuál es exactamente el tipo de subordinación que, según Aristóteles, hay entre los bienes particulares y bien soberano o fin último de las acciones, porque, como se hará evidente más adelante, esto es fundamental para entender la concepción aristotélica de la felicidad. Empecemos por distinguir los diversos tipos de subordinación que, en general, pueden darse entre las acciones.

¹⁴ Cfr. Cooper, *op. cit.*, pp. 93-96.

¹⁵ Aristóteles, *Ética eudemia*, (tr. Julio Pallí Bonet), Madrid: Gredos, 1985, 1214b 5-15 (1.2, pp. 413-414).

1.1.3 Tipos de subordinación

El tipo de subordinación que hay entre las acciones puede ser de varios tipos. Como hacen notar algunos especialistas,¹⁶ para el análisis de la teoría de la *eudaimonia* de Aristóteles lo relevante es identificar dos de los criterios que permiten establecer cuál es el tipo de subordinación que hay entre diversas actividades. Un primer criterio consiste en distinguir si la actividad subordinada *guarda o no guarda una relación de identidad* con la actividad subordinante. Cuando hay una relación de identidad es porque la actividad subordinada forma parte de la actividad subordinante o, dicho de otro modo, porque ésta última incluye o abarca a la primera; así, por ejemplo, mover los brazos de manera sincronizada es una actividad subordinada a la actividad de nadar y guarda una relación de identidad con ésta, porque el movimiento adecuado de los brazos es una de las cosas que hay que hacer cuando se nada. En cambio, cuando no hay una relación de identidad entre la actividad subordinada y la actividad subordinante es porque aquélla produce un resultado que es usado por la actividad subordinante, pero que no es parte de ella, de modo que lo que tenemos es una relación medio-fin entre una y otra actividad; por ejemplo, la actividad de manejar hasta la casa de nuestros padres está subordinada al propósito de celebrar con ellos su aniversario, pero no guarda una relación de identidad con éste porque la actividad de manejar no es un elemento constitutivo de la actividad de celebrar un acontecimiento.

Un segundo criterio para establecer el tipo de subordinación entre actividades consiste en distinguir si la actividad subordinada *es valiosa en sí misma o sólo como un medio* para lograr la actividad subordinante, en otras palabras, si la actividad subordinada tiene un valor intrínseco o sólo un valor instrumental. Cuando la actividad subordinada tiene un valor intrínseco se puede decir que es en sí misma un fin y no sólo un medio para la actividad subordinante; por ejemplo, que un juez juzgue de manera imparcial es un medio para evitar la corrupción en el sistema judicial, pero es también algo valioso en sí mismo. En cambio, cuando una actividad subordinada posee sólo un valor instrumental se puede decir que ella sólo sirve como medio para la actividad subordinante, pero que no es un fin en sí misma; por ejemplo, aplicar exámenes es un medio para informarse sobre el aprendizaje de los alumnos y para tomar decisiones acerca de su promoción de un grado a otro, pero no es un fin en sí mismo.

En algunos casos sucede que la actividad subordinada no guarda una relación de identidad con la actividad subordinante y tampoco posee un valor intrínseco. Por ejemplo, seguir un tratamiento médico es una actividad subordinada al propósito de alcanzar la salud y tal actividad no guarda una relación de identidad con el propósito que persigue, porque seguir un tratamiento médico no es un componente de la salud sino

¹⁶ Cfr. 1) J. L. Ackrill, "Aristotle on *Eudaimonia*"; en Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1980, pp. 18-19. 2) Urmson, *op. cit.*, pp. 10-11. 3) Alfonso Gomez-Lobo, "Aristotle"; en Robert J. Cavalier, James Gouinlock y James P. Sterba (eds.), *Ethics in the History of Western Philosophy*, New York: St. Martin's Press, 1989, pp. 38-39.

algo distinto de ella; además, tal actividad tampoco es valiosa en sí misma porque no se realizaría si no fuera un medio para alcanzar la salud, de manera, pues, que su valor es sólo instrumental. Por supuesto, puede haber casos en que la actividad subordinada no guarde una relación de identidad con la actividad subordinante y sin embargo posea un valor intrínseco. Por ejemplo, realizar una investigación puede ser una actividad subordinada al propósito de curar el cáncer y tal actividad no guarda una relación de identidad con el propósito que persigue, porque la investigación es algo distinto de la cura del cáncer; sin embargo, la investigación es valiosa en sí misma como una forma de conocimiento, independientemente de los beneficios prácticos que pudiera aportar.

En otros casos sucede que la actividad subordinada guarda una relación de identidad con la actividad subordinante, pero no posee un valor intrínseco. Por ejemplo, mover los pies de cierta manera puede ser una actividad subordinada al propósito de ir arrastrando una lata de refresco por la calle y guarda una relación de identidad con este propósito, porque dicho movimiento es parte de la actividad de patear un objeto; sin embargo, mover los pies de tal o cual manera no es algo que posea valor en sí mismo. Una última combinación posible es que la actividad subordinada guarde una relación de identidad con la actividad subordinante y además posea un valor intrínseco. Por ejemplo, platicar con nuestros hijos puede ser una actividad subordinada al propósito de tener una vida familiar satisfactoria y tal actividad guarda una relación de identidad con el propósito que se persigue, porque platicar con nuestros hijos es uno de los elementos constitutivos de la vida familiar plena; dicha actividad, además, es valiosa en sí misma, es decir tiene un valor intrínseco, independientemente de que sea también valiosa como un medio para alcanzar una vida familiar satisfactoria.

Las distinciones hechas acerca de los tipos de subordinación que existen entre las actividades y los bienes que éstas persiguen son útiles, porque permiten el planteamiento de algunas preguntas más específicas acerca de la teoría de la *eudaimonia* de Aristóteles. Por ejemplo, ¿los bienes subordinados al bien supremo guardan o no guardan una relación de identidad con él? o, dicho de otro modo, ¿los bienes subordinados son elementos constitutivos del bien supremo o son sólo condiciones necesarias para alcanzarlo? Contestar de una u otra manera es lo que conduce a una interpretación inclusivista o a una interpretación exclusivista de la teoría aristotélica de la felicidad. Además, habría que preguntarnos si para Aristóteles los bienes subordinados son valiosos solamente de manera instrumental o si poseen también un valor intrínseco, es decir, si un agente tendría razones para perseguir alguno de los bienes subordinados, aun cuando estuviera en una circunstancia tal que el bien supremo fuera inalcanzable para él. A lo largo de las siguientes secciones se examinarán las respuestas de Aristóteles a éstas y otras preguntas cruciales para su teoría de la *eudaimonia*.

1.2 LAS CONDICIONES FORMALES DEL FIN ÚLTIMO

Si aceptamos la tesis aristotélica de que tiene que existir un bien supremo o un fin último de la vida humana, resulta fundamental identificar en qué consiste exactamente dicho bien, pues sólo así podremos orientar adecuadamente nuestros esfuerzos para alcanzarlo, de modo que "como los arqueros al blanco, acertaremos mejor donde conviene."¹⁷

Para allanar el camino hacia la identificación de aquello en lo que consiste el fin último de la vida humana, Aristóteles se pregunta cuáles son las condiciones formales que tendría que satisfacer una cosa para poder ser identificada con dicho fin último y, una vez establecidas éstas, se ocupa de mostrar que sólo la felicidad puede satisfacerlas.

1.2.1 El fin último tiene que ser practicable, autosuficiente y deseable sólo como fin

Según Aristóteles, por razones conceptuales aquello que sea el fin último de las acciones tiene que ser necesariamente: (i) algo practicable o alcanzable primordialmente a través de las acciones, (ii) algo que sea siempre un fin y nunca un medio para alcanzar otra cosa, y (iii) algo autosuficiente para hacer la vida digna de vivirse.¹⁸ Estas condiciones formales del fin último, como veremos en el siguiente capítulo, las reconocen también los estoicos.

El fin último o bien soberano tiene que ser un bien practicable¹⁹ en el sentido de que tiene que ser de tal manera que el ser humano *pueda* alcanzarlo, tiene que ser un bien cuya consecución dependa primordialmente de los actos del agente y no de factores fuera de su control (como por ejemplo el azar, los fenómenos naturales o los actos de otros agentes), porque, obviamente, es irracional que un agente se plantee como fin de sus acciones algo que no es alcanzable a través de ellas: Es irracional, por ejemplo, que un agente se proponga lograr a través de sus actos que no maten a su hijo en la guerra, no sufrir las consecuencias de un terremoto o que gane una carrera su caballo favorito. Ciertamente, Aristóteles²⁰ reconoce que la buena o la mala fortuna facilitan o entorpece el camino hacia el bien supremo, pero hace hincapié en que lo primordial para alcanzar la felicidad es el esfuerzo del agente y que, a través de dicho esfuerzo, éste generalmente logra sobreponerse a una gran dosis de infortunios para llegar a conseguir su *telos* o bien supremo.

¹⁷ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1094a 23-25 (I.II, p.2).

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, 1094a 10-20 (I.I, pp.1-2), 1096a 11 - 1097b 20 (I.VI-VII, pp. 7-12) y 1100a 10 - 1101a 22 (I.X, pp. 19-22).

¹⁹ Cfr. 1) Martha C. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, (tr. Miguel Candel), Barcelona: Paidós, 2003, p. 91. 2) Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 292-293. 3) Aristóteles, *Ética eudemia*, *op. cit.*, 1215a 10-20 (I.3, p. 415). 4) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1099b 18-25.

²⁰ Cfr. 1) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1100b 5-11 (I.X, p. 20) y 1099b 20-25 (I.IX, p. 18). 2) Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, *op. cit.*, p. 91.

Si el bien supremo es algo que el agente puede conseguir a través de sus acciones, entonces no es un ideal inalcanzable e inútil como guía de la acción de las personas —como resulta ser, según Aristóteles,²¹ *la Idea del Bien o el Bien en sí* que, de acuerdo con la teoría platónica, es el arquetipo o la forma eterna e inmutable de todos los bienes particulares. El Bien en sí, en cuanto que se concibe como algo que existe en el mundo inteligible, no puede ser practicado ni poseído por las personas, puesto que éstas pertenecen al mundo sensible y sólo tienen a su alcance los bienes particulares cambiantes y finitos que existen en éste. Pero, además, una supuesta Idea del Bien ni siquiera serviría como guía para ayudar a las personas a alcanzar los bienes particulares, puesto que lo bueno no es algo común y único que poseen todos los bienes particulares, sino que son cosas distintas las que explican en qué sentido es un bien, por ejemplo, la salud de nuestra mascota o la virtud de una persona o el filo de un cuchillo:

Podría, con todo, pensar alguno que es en todo caso mejor conocer el Bien en sí con la mira de los bienes posibles y hacaderos, como quiera que teniendo a aquél por arquetipo, sabríamos mejor cuales son los bienes apropiados para nosotros, y sabiéndolo acertaríamos en su logro.

Por más que no deja de tener cierta verosimilitud este razonamiento, parece estar en desacuerdo con lo que ocurre en las diversas disciplinas, todas las cuales, por más que tiendan a algún bien y que procuren empeñosamente lo necesario para obtenerlo, omiten, con todo, el conocimiento del Bien en sí. [...] Difícil será decir qué provecho derivará para su arte el tejedor o el carpintero que conozca este Bien en sí, o cómo será mejor médico o general el que ha contemplado la Idea del Bien. Manifiesto es, en efecto, que el médico no considera ni aun la salud de esta manera, sino la salud del hombre, o por mejor decir la de este hombre, pues en particular cura a cada uno.²²

Además de tener que cumplir con la condición de ser algo practicable, aquello que se identifique con el fin último tiene que ser necesariamente algo apetecible siempre por sí mismo y jamás por otra cosa, es decir, tiene que ser siempre un fin y nunca un medio o un componente de otra cosa, porque si fuera un medio o un componente de otra cosa —entonces— esa otra cosa sería el bien final que perseguimos. Como explica Aristóteles,²³ el fin más último de todos es aquel al que están subordinados todos los demás y, puesto que los fines subordinantes son más deseables que los subordinados (ya que éstos últimos los deseamos porque son un medio de acceder a los primeros o porque son parte de los primeros), entonces, el fin más último de todos es también el fin más deseable de entre todos.

Por último, una cosa no puede ser el fin último de la vida si no es autosuficiente, es decir, si no es algo que se baste a sí mismo para hacer que la vida sea la más valiosa o la más digna de vivir:²⁴ Si algún bien requiere recibir la adición de otro u otros bienes para hacer más deseable la vida, entonces no es el bien

²¹ Cfr. 1) Everson, *op. cit.*, pp. 103-104. 2) Broadie, *op. cit.*, pp. 21-22. 3) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1096b 15 – 1097a 15 (I.VI, pp.9-10).

²² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1096b 15 – 1097a 15 (I.VI, pp.9-10).

²³ Cfr. 1) *Ibid.*, 1094a 10-20 (I, I, pp.1-2) y 1097a 15-34 (I, VII, pp.10-11). 2) T. H. Irwin, "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad"; en Malcom Schofield y Gisela Striker (comps.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, (tr. Julieta Fombona), Buenos Aires: Manantial, 1993, pp. 212 y 213. 3) Cooper, *op. cit.*, p. 92. 4) Gomez-Lobo, *op. cit.*, pp. 39-40.

²⁴ Cfr. 1) Gomez-Lobo, *op. cit.*, p. 40. 2) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1097b 15-17 (I.VII, p.11).

supremo o fin último al que debemos aspirar; en todo caso, a lo que deberíamos aspirar es al bien resultante de la suma de esos bienes, porque eso es lo que nos proporcionaría la vida más digna de vivirse.

Ahora bien, ¿qué es aquello que se identifica con el fin último de la vida y que, por tanto, tiene que poder satisfacer las condiciones formales que se han enumerado en los párrafos anteriores? Para contestar esta pregunta, Aristóteles²⁵ utiliza un procedimiento del que muy frecuentemente hecha mano en la *Ética nicomaquea*; este procedimiento consiste en partir de aquellas opiniones (*doxa*) que resultan más verosímiles o que son compartidas por el mayor número de personas, para discutir las razones que las apoyan o las refutan y, de este modo, llegar al conocimiento bien fundado o saber (*epistemē*).

1.2.2 ¿Qué es aquello que satisface las condiciones formales del fin último?

Aristóteles se pregunta por las opiniones que tienen tanto el vulgo como los espíritus más selectos acerca de aquello en lo que consiste el fin último de la vida y encuentra que, para la mayoría de la gente, la felicidad o la *eudaimonia* es el fin último de la vida. Para saber si esta opinión es o no verdadera tenemos que preguntarnos si la felicidad puede realmente satisfacer las condiciones formales que, de acuerdo con lo dicho en el apartado anterior, tiene que cumplir aquello en lo que consista el *telos* de la vida humana. Lo que hay que hacer ahora, pues, es preguntarnos si la felicidad satisface realmente las condiciones de ser practicable, autosuficiente, y deseable siempre como fin y nunca como medio.

La *eudaimonia* puede considerarse un bien practicable, explica Aristóteles,²⁶ porque para alcanzarla lo fundamental es el esfuerzo del agente y la mejor de todas las fortunas no basta. Es preciso reconocer que, por mucho que se esfuerce un agente, no podrá ser feliz si padece de enormes y constantes desgracias; así, en casos extremos de mala fortuna una persona puede llegar a perder la felicidad que poseía, requiriendo de mucho esfuerzo y de un tiempo considerable para poder volver a alcanzarla.²⁷ Pensemos, por ejemplo, en un judío que sobrevivió a la persecución nazi, pero que, a causa de ella, perdió familiares, amigos y bienes materiales. No hay razones para afirmar que esta persona será necesariamente infeliz el resto de su vida; sin embargo, si recupera su felicidad será después de un cierto lapso de tiempo durante el cual tendrá que realizar grandes esfuerzos y orientar de manera adecuada sus acciones.

No obstante, los pequeños infortunios que sufrimos la mayoría de las personas a lo largo de nuestra vida —y aún los grandes infortunios, mientras no sean una constante en nuestra existencia— no nos conde-

²⁵ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1095a 28-30 [I.IV, p.5] y 1098b 25-30 (I.VIII, p.15).

²⁶ Cfr. 1) *Ibid.*, 1099b 18-25 (I.IX, p. 18), 1100b 5 - 1101a 15 (I.X, pp.20-22) y 1153b 15-21 (VII. XIII, pp. 177-178). 2) Aristóteles, *Ética eudemia*, *op. cit.*, 1215a 10-20 (I.3, pp. 415-416). 3) Aristóteles, *Política*, (tr. Manueia García Valdés), Madrid: Gredos, 1988, 1323b 10 (VII, pp. 401-402).

²⁷ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1101a 10-15 (I.X, p.22).

nan a la infelicidad; en estos casos, el esfuerzo realizado y la forma en que cada agente oriente sus acciones será lo que lo conduzca a la felicidad o a la infelicidad. De modo, pues, que aunque el esfuerzo personal no es una condición suficiente para la felicidad (puesto que, como dijimos, se requiere también de la buena fortuna de verse libres de enormes y constantes desgracias), sí es el elemento fundamental y, además, la única cosa que depende por completo del agente; en cambio, dice Aristóteles, la dosis de buena fortuna requerida es algo "complementario".²⁸

La felicidad, por otro lado, es también la única cosa que se persigue siempre como un fin y nunca como un medio o un componente de otra cosa.²⁹ La virtud, el placer o la amistad, por ejemplo, son bienes que poseen un valor intrínseco y eso constituye una razón para buscarlos aun cuando, por una u otra cosa, el agente se viera inevitablemente impedido para alcanzar otros bienes indispensables para su felicidad; sin embargo, el caso es que la felicidad requiere de la contribución de dichos bienes y eso también es una razón para que el agente los busque. De modo pues que el placer, la amistad, la virtud y algunos otros bienes que poseen un valor intrínseco —excepto la felicidad— son deseables no únicamente por esta razón, sino también porque contribuyen a nuestra felicidad; en cambio, la felicidad es deseable en sí misma y además nunca la elegimos con la mira puesta en alguna otra cosa que pudiera ser más deseable que ella. Esto es lo que explica por qué no nos resulta extraño decir que deseamos la amistad o el placer o —incluso— la virtud porque eso contribuye a que seamos felices, mientras que sí resulta extraño afirmar que queremos ser felices porque eso contribuye a incrementar nuestro placer o nuestra virtud o cualquier otra cosa —aún más,³⁰ ni siquiera cabe esperar una respuesta a la pregunta de "¿Por qué quieres ser feliz?" o "¿Por qué quieres tener el tipo de vida más deseable posible?"

Por último, según Aristóteles,³¹ la felicidad es también el único bien que cumple con la condición de ser autosuficiente, es decir, con la condición de bastarse a sí misma para hacer que la vida humana sea la más deseable posible y esto resulta evidente si observamos lo siguiente: Cuando alguien es feliz no necesita de ninguna otra cosa para sentir que su vida es digna de vivirse o, dicho de otro modo, una persona verdaderamente feliz no considera que su vida carezca de alguna cosa que la haría mejor de lo que es; en cambio, hay quienes poseen bienes muy estimables —como riqueza, fama, honores o placer— pero, a pesar de eso, padecen de males que los hacen infelices, como la falta de amigos o el sentirse avergonzados de la vida que llevan.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, 1100b 5 - 15 (I.X, p. 20).

²⁹ Cfr. 1) *Ibid.*, 1097a 15 - 1097b 7 (I.VII, pp. 10-11). 2) Marías, *op. cit.*, p. 72. 3) Broadie, *op. cit.*, pp. 30-31. 4) Irwin, *op. cit.*, pp. 212-214.

³⁰ Cfr. 1) Everson, *op. cit.*, p. 84. 2) Ackrill, *op. cit.*, p. 21.

³¹ Cfr. 1) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1097b 5-20 (I.VII, pp.11-12). 2) Irwin, *op. cit.*, pp. 212-214. 3) Marías, *op. cit.*, pp. 71-73. 4) Broadie, *op. cit.*, pp. 32-33.

Aunque la mayoría de las personas pudiéramos estar de acuerdo en que nuestra propia felicidad es el bien supremo al que podemos aspirar y en que la felicidad es algo practicable, autosuficiente, y deseable siempre como fin y nunca como medio, esto no significa —sin embargo— que tengamos que coincidir necesariamente en nuestra comprensión del concepto de felicidad. Podemos estar de acuerdo en que la felicidad es el *telos* o el bien supremo de la vida y, no obstante, concebir a la felicidad de maneras muy diferentes; algunas personas, por ejemplo, pueden pensar que su felicidad consiste en sentirse satisfechas, otras pueden pensar que ser feliz significa vivir virtuosamente, otras más pueden pensar que la felicidad consiste en disfrutar de una gran cantidad de bienes materiales, etc.

Para comprender la teoría aristotélica de la felicidad, requerimos, entonces, saber algo más que lo que hasta ahora se ha dicho: Requerimos saber en qué consiste específicamente la vida feliz.

1.3 EL ARGUMENTO DEL *ERGON*

1.3.1 La felicidad como la realización del *ergon* del ser humano

Para responder a la pregunta de ¿en qué consiste específicamente la vida feliz? Aristóteles empieza haciendo notar que la felicidad es el mayor bien para los humanos o, como se ha venido diciendo, su bien supremo o fin último. Después, él se pregunta si existe algún criterio general que pudiera permitirnos saber cuál es el mayor bien para cualquier cosa que sometiéramos a nuestra consideración y cree encontrar que sí existe tal criterio: El mayor bien para cualquier cosa —sostiene— consiste en ejercer con excelencia o perfección la actividad o la función que le es peculiar, es decir, su *ergon*.

Hasta aquí, hay dos tesis en juego:³² Primero, que la actividad o la función propia de cada cosa, es decir su *ergon*, es aquella que la distingue de otros tipos de cosas; por ejemplo, la actividad propia de un escultor es hacer esculturas y eso lo distingue de los pintores o de los arquitectos, la función propia de un martillo es clavar y eso lo distingue de las sierras o de las palas, etc. Segundo, que el mayor bien para una cosa consiste en ejercer con excelencia o perfección su *ergon*; por ejemplo, un buen escultor es el que posee excelencia en el arte de hacer esculturas, un buen martillo es el que clava perfectamente, etc. Dado que la felicidad es el mayor bien para los humanos, una respuesta preliminar a la pregunta planteada al inicio de esta sección es que la felicidad consiste en ejercer con excelencia o perfección la actividad o la función propia de los humanos.³³

³² Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1097b 22-34 (I, VII, p.12).

³³ Cfr. 1) *Idem*. 2) Gomez-Lobo, *op. cit.*, p. 41. 3) Urmson, *op. cit.*, pp. 17-18.

Nótese que, según Aristóteles, para que una cosa alcance su mayor bien no es suficiente con que ejercite su *ergon* sin que importe la calidad con que lo haga. Para alcanzar su mayor bien una cosa tiene que ejercitar con excelencia³⁴ o perfección³⁵ (*arete*) la función que le es propia, pues la mediocridad nunca conduce hacia las cosas mejores. Así, para que el ejercicio de la actividad peculiar del ser humano le permita realmente alcanzar su mayor bien es necesario que tal actividad se realice con excelencia o perfección. Como dice el estagirita,³⁶ el acto de un buen citarista y de un mal citarista es genéricamente el mismo, pero para cualquier citarista se da el caso de que sea un buen citarista si es que desempeña a la perfección su actividad. Del mismo modo, el ser humano sólo puede alcanzar la felicidad, que es su mayor bien, a través de un ejercicio perfecto o excelente de su función propia.

Como algunos estudiosos de la ética aristotélica han señalado,³⁷ la tesis de que el ser humano tiene una actividad o una función que le es peculiar supone considerar que "ser humano" es un término funcional, es decir un término que refiere a una cosa que se distingue de las demás por su función o su uso. "Cuchillo", por ejemplo, es un término funcional porque refiere a una cosa que se define por su función: *servir para* cortar; "médico" es también un término funcional porque refiere a una persona que se caracteriza por el hecho de que *ejerce* la profesión de la medicina. Pero ¿el término "ser humano" es de este tipo? ¿Acaso los individuos de la especie humana tenemos una función o un uso que nos definen como tales?

"Ser humano", al igual que "caballo" o "aguacate" no parecen ser términos funcionales, porque las cosas a las que refieren no tienen por naturaleza una función o un uso que las define como lo que son. Es verdad que algunas personas usan los aguacates para hacer guacamole, pero "aguacate" no se define como "la fruta que sirve para hacer guacamole". De manera similar podemos decir que la gente suele usar a los caballos para cargar cosas o para trasladarse de un lugar a otro o para tirar carruajes, pero, como señala Urmson, "esto muestra solamente que el hombre es el imperialista del reino animal, y no que los caballos, por su propia naturaleza, tengan una función que realizar."³⁸

Pese a que a primera vista es una objeción a Aristóteles señalar que "ser humano" no es un término funcional, podemos, sin embargo, tener una comprensión más justa de las razones por las que él sostiene la tesis de que los humanos tienen una función propia, si consideramos —como explican diversos estudiosos de su obra—³⁹ que en sus indagaciones acerca de la naturaleza Aristóteles asume una visión teleológica, en el sentido de que parte del supuesto de que todo proceso natural y todo componente de los organismos vivos

³⁴ Según la traducción que James Urmson hace del término *arete*. Cfr. Urmson, *op. cit.*, pp. 5 y 17-18.

³⁵ Según la traducción que Antonio Gómez Robledo hace del término *arete*. Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1098a 7-18 (I.VII, p. 13).

³⁶ Cfr. *Ibid.*, 1098a 7-18 (I.VII, p.13).

³⁷ Cfr. 1) Cooper, *op. cit.*, pp. 146-147. 2) Urmson, *op. cit.*, p. 19.

³⁸ Urmson, *op. cit.*, p. 19. [La traducción es mía.]

está determinado por un propósito o un fin: "Podemos, piensa él, investigar cuál es la función del corazón, del hígado, de los riñones o del ojo y esperar encontrar una respuesta; ninguno de esos órganos son meras cosas superfluas inútiles."⁴⁰

Aunque las explicaciones teleológicas del tipo de las utilizadas por Aristóteles están muy desacreditada hoy en día entre los teóricos del método científico,⁴¹ ellas no son completamente ajenas a las intuiciones cotidianas de la gente; no es extraño, por ejemplo, que cuando visitamos un zoológico o cuando asistimos a una charla sobre animales planteemos preguntas tales como "¿Para qué tienen colmillos los elefantes?" o "¿Para qué son rayados los tigres?" Creo que reconocer que las intuiciones cotidianas tienen una base en la visión teleológica de los organismos vivos, permite considerar la tesis aristotélica de que los seres humanos tienen un *ergon* propio como algo que, por lo menos, no resulta descabellado o absurdo sostener.

Pero volvamos a la cuestión de ¿en qué consiste el *ergon* propio de los humanos? Para contestar esta pregunta Aristóteles hace un análisis de los elementos constitutivos de los individuos de la especie humana, puesto que —de manera acorde con su concepción teleológica de los organismos vivos— asume que las diversas funciones o actividades que los humanos pueden realizar (incluyendo su función o actividad distintiva) dependen de la forma en la que están constituidos.

1.3.2 ¿Cuál es el *ergon* del ser humano?

Los seres humanos son uno tipo de organismo vivo y, según Aristóteles,⁴² todos los organismos vivos están compuestos por un cuerpo (*sōma*) y un alma (*psyche*). El alma se concibe como el principio vital que anima a un organismo, es decir, como aquello en virtud de lo cual éste realiza las actividades propias de un ser viviente —por ejemplo alimentarse y crecer. Así, tener un alma es lo que hace la diferencia entre un cuerpo vivo y un cuerpo muerto y, en ausencia del alma, los órganos que forman parte de un cuerpo no pueden realizar las actividades funcionales que los definen; por ejemplo, en ausencia del alma el corazón de un animal no puede bombear la sangre y la raíz de una planta no puede absorber los nutrientes.

³⁹ Cfr. 1) Ingemar Düring, *Aristóteles*, (tr. Bernabé Navarro), UNAM-IIF, 1987, p. 371. 2) Urmson, *op. cit.*, pp. 19- 20.

⁴⁰ Urmson, *op. cit.*, p. 20. [La traducción es mía.]

⁴¹ Aristóteles sostuvo que los fines o propósitos a los que sirven las cosas y los fenómenos del mundo natural son *una de las causas* (la causa final) que determina la existencia y la ocurrencia de éstos; que llueva, por ejemplo, no es algo que suceda por razones puramente mecánicas, sino que es algo que sucede con vistas a un fin (la germinación del trigo, el abastecimiento de las fuentes de donde beben los animales, etc.). Hoy en día, hay filósofos y científicos que defienden la utilidad de las explicaciones teleológicas, sin embargo, ellos tienen claro que los propósitos a los que aluden este tipo de explicaciones sirven para comprender mejor ciertos fenómenos y procesos, pero no son causa de ellos. Cfr. 1) Aristóteles, *Física*, (tr. Guillermo R. de Echandía), Madrid: Gredos, 1995, 194b 15 - 195a 5 (II.3, pp. 140-142) y 198b 10 - 1099a 10 (II.8, pp. 161-164). 2) Margarita Ponce, *La explicación teleológica*, México: UNAM/IIF, 1987, pp. 50-57. 3) Urmson, *op. cit.*, p. 20.

⁴² Cfr. 1) Aristóteles, *Acerca del alma*, (tr. Tomás Calvo Martínez), Madrid: Gredos, 1978, 412a 12-25 (II.1, p. 168). 2) Everson, *op. cit.*, nota 26 en p. 86. 3) Jennifer Whiting, "Living Bodies"; en Nussbaum y Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 77. 4) T.H. Irwin, "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics"; en Rorty (ed.), *op. cit.*, p. 41.

La *psyche* específicamente humana está constituida de tal manera que las personas pueden realizar actividades funcionales similares a las de otros organismos vivos (como nutrirse, crecer, percibir, etc.), además de aquéllas actividades que involucran al pensamiento y que no son propias ni de las plantas ni de otros animales (como deliberar para elegir el curso de sus acciones o elaborar una teoría para explicar un fenómeno). Atendiendo a la distinción anterior, Aristóteles sostiene que el alma humana tiene una parte irracional y otra parte racional,⁴³ cada una de las cuales se subdivide, a su vez, de acuerdo con las distintas funciones que realiza.

Así, Aristóteles sostiene, por un lado, que la parte irracional del alma humana incluye una parte vegetativa, una parte sensitiva y una parte concupiscible. La parte *vegetativa* del alma hace posibles las funciones relacionadas con la nutrición y el crecimiento, propias no sólo del ser humano, sino de cualquier organismo vivo. Oír, tocar, ver, oler, etc., son funciones que dependen de la parte *sensitiva* del alma; dichas funciones no son exclusivas de los humanos, puesto que —aunque las plantas no son capaces de realizarlas— hay otros animales, además de los humanos, que sí lo hacen. La parte *concupiscible* del alma es la que permite que los individuos experimenten inclinaciones y apetitos (por ejemplo el impulso de huir del peligro o el deseo sexual) y aunque los humanos no son los únicos animales que los experimentan, ellos sí son los únicos capaces de dirigirlos de manera racional; la persona cobarde, por ejemplo, permite que sus impulsos se impongan a lo que la razón aconseja, pero la persona valiente dirige sus impulsos de acuerdo con los dictados de la razón.⁴⁴ Así, dice Aristóteles, la parte concupiscible del alma humana es irracional, pero puede comunicarse, de alguna manera, con la parte racional.

Por otro lado, la parte racional del alma humana incluye una parte deliberativa y una parte científica, cada una de las cuales hace posible la realización de actividades de las que —según Aristóteles— no son capaces ni las plantas ni otros animales. Las actividades del pensamiento que se dirigen al logro de un determinado propósito o a la resolución de algún problema de la vida práctica son posibles gracias a la parte *deliberativa* del alma racional;⁴⁵ ejercitamos la actividad del pensamiento práctico, por ejemplo, para decidir por qué partido político votar, cómo educar a nuestros hijos, cómo manejar nuestro enojo, cómo distribuir nuestro tiempo, qué hacer para poder comprar el coche que nos interesa, etc. Deliberar es indispensable en la vida práctica, porque la dirección que le damos a nuestra existencia no se nos impone como algo ineludible y no hay una única manera de enfrentar los diversos problemas que se nos presentan; cada situación tiene sus propias peculiaridades y permite una gama de opciones para ser abordada, de modo que las perso-

⁴³ Cfr. 1) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1097b 30 - 1098a 5 (I.VII, p. 12), 1102a 25 - 1103a 5 (I.XIII, pp. 25-27) y 1139a 1-36 (VI.I, pp. 134-135). 2) Antonio Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México: FCE y UNAM/Centro de Estudios Filosóficos, 1957, p. 23.

⁴⁴ Cfr. Gomez-Lobo, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁵ Cfr. 1) Cooper, *op. cit.*, nota 78 en p. 61. 2) Gomez-Lobo, *op. cit.*, pp. 36-37

nas tenemos que deliberar y elegir racionalmente entre diversos cursos de acción.⁴⁶ Ahora bien, cuando el pensamiento no se ocupa de considerar la manera de alcanzar ciertos propósitos o de resolver ciertos problemas de la vida práctica, sino que tiene por objeto la comprensión y la contemplación de la verdad por sí misma, el agente está realizando una actividad de tipo teórico, la cual es posible gracias a la parte *científica* de su alma racional;⁴⁷ a través de la actividad del pensamiento teórico se puede, por ejemplo, conocer las propiedades de los triángulos, elaborar teorías para explicar qué es la verdad o cuál es el origen del universo, etc.

Aquellas disciplinas que no están encaminadas a la búsqueda de la verdad por sí misma, sino en cuanto que medio para el establecimiento de principios adecuados de acción, son disciplinas de tipo práctico.⁴⁸ La ciencia política, por ejemplo, no pretende simplemente elaborar argumentos correctos y verdaderos acerca de las formas de organización y de convivencia social, sino que busca que esos argumentos sean útiles o provechosos para mejorar la forma en la que los grupos humanos se organizan y conviven; de manera similar, la ciencia médica no pretende sólo construir teorías verdaderas acerca de la salud de los seres humanos, sino que busca que esas teorías sean útiles para lograr que las personas estén sanas. Las disciplinas teóricas, en cambio, están encaminadas a la búsqueda de la verdad por sí misma, lo que pretenden es construir teorías explicativas acerca de algún aspecto de la realidad, independientemente de que puedan o no derivarse aplicaciones prácticas de éstas; así, conocer las propiedades de los objetos matemáticos o las leyes que rigen el movimiento de los cuerpos celestes es algo valiosos en sí mismo y su importancia no requiere ser justificada apelando a algo más. Un argumento ético o un argumento político es criticable si no es pertinente en relación con algún fin práctico importante, pero no es criticable una teoría astronómica o matemática que permita explicar algún aspecto de la realidad, aunque no sea útil en relación con ningún fin práctico: "No es intrínseco a la naturaleza de cualquier rama de la matemática pura el ser aplicable (ni siquiera un poco) a objetos concretos. Su éxito como ese tipo de disciplina intelectual que es no depende de esto, sino del rigor interno y del poder teórico explicativo; y el matemático que no se interesa en las aplicaciones concretas no está equivocado sobre el propósito de su disciplina."⁴⁹

Por supuesto que Aristóteles no está afirmando que las cuestiones prácticas tienen que abordarse sin referencia a la teoría ni que ésta sea necesariamente inaplicable a la resolución de problemas prácticos. Como explica Nussbaum,⁵⁰ él reconoce que hay una interrelación entre la teoría y la práctica, pero distingue entre aquello que *primariamente* perseguimos en uno y otro caso: Se ejercita la actividad del pensamiento

⁴⁶ Cfr. Broadie, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁷ Cfr. Gomez-Lobo, *op. cit.*, pp. 36-37

⁴⁸ Cfr. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, *op. cit.*, pp. 87-88.

⁴⁹ Broadie, *op. cit.*, p. 18. [La traducción es mía.]

⁵⁰ Cfr. 1) Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, *op. cit.*, p. 88. 2) Aristóteles, *Ética eudemia*, *op. cit.*, 1216b 10-25 (I.5, p. 420). 3) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1095a 1-5 (I.III, pp. 3-4).

práctico cuando se buscan conocimientos útiles respecto de lo que cae en el dominio del hacer y el obrar,⁵¹ mientras que el pensamiento teórico persigue el conocimiento y la contemplación de la verdad por sí misma. A Tales y a Anaxágoras, dice Aristóteles, "les vemos ignorantes de las cosas que les son provechosas, reconociéndose, en cambio, que saben de cosas superiores y maravillosas y arduas y divinas, bien que sean inútiles, puesto que no son los bienes humanos los que ellos buscan."⁵²

Volvamos, ahora, a la cuestión crucial para la teoría de la felicidad que estamos considerando: Si las diversas partes racionales e irracionales de su alma les permiten a los seres humanos realizar tan diversas funciones (nutrirse, crecer, sentir, tener impulsos y apetitos, y razonar), ¿cuál de entre todas esas funciones es la distintiva de ellos? Aristóteles responde que nutrirse y crecer no pueden ser funciones distintivas de las personas, puesto que, como hemos visto, las realiza cualquier organismo vivo. Sentir y tener impulsos y apetitos tampoco pueden ser funciones distintivas de los humanos, porque otros animales también las realizan. Así, concluye Aristóteles,⁵³ el *ergon* de los seres humanos tiene que ser la única función que queda, es decir, la actividad de la razón; ésta, como se ha dicho, no es posible ni para las plantas ni para otros animales y por eso puede considerarse distintiva de los humanos.

Pero, cuando Aristóteles sostiene que la actividad de la razón es la función o el *ergon* propio de los humanos, ¿se refiere tanto a la actividad de la razón práctica como a la actividad de la razón teórica o únicamente a alguna de ellas? Las posibles respuestas a esta pregunta están estrechamente conectadas con la polémica en torno a la interpretación intelectualista y a la interpretación comprensiva de su teoría de la felicidad.

1.4 INTERPRETACIÓN INTELLECTUALISTA E INTERPRETACIÓN COMPREHENSIVA DE LA FELICIDAD

De acuerdo con lo dicho hasta aquí se podría pensar que, dado que para Aristóteles la felicidad consiste en el ejercicio perfecto o excelente del *ergon* propio de los humanos y dado que éste es la actividad de la razón, entonces, para él la vida feliz incluye al ejercicio excelente de la actividad de la razón en sus dos modalidades, es decir, la práctica y la teórica. No obstante, existe mucha polémica en torno a la cuestión de si tanto la actividad del pensamiento teórico como la actividad del pensamiento práctico constituyen —para Aristóteles— el *ergon* de los humanos y, por tanto, si ambas son elementos constitutivos de la *eudaimonia*.

⁵¹ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1140a 1 - 1140b 30 (VI.IV-V, pp. 137-139).

⁵² *Ibid.*, 1141b 5-10 (VI.VII, p. 141)

⁵³ Cfr. 1) *Ibid.*, 1098a 5-10 (I.VII, p. 13). 2) Urmson, *op. cit.*, p. 20. 3) Broadie, *op. cit.*, p. 35.

Algunos especialistas han sostenido que con base en la *Ética nicomaquea* se pueden defender al menos dos concepciones distintas de la felicidad y algunos de ellos han intentado mostrar que una u otra de dichas concepciones es la más coherente con la ética aristotélica en su conjunto; en otros casos los especialistas no han distinguido claramente cada una de las posibles interpretaciones acerca de la felicidad, pero han asumido implícitamente alguna de aquéllas. Ackrill, Rorty, Irwin, Cooper, Urmson y Nussbaum son algunos de los filósofos que, en algunos de sus textos,⁵⁴ han argumentado a favor de una interpretación inclusivista o comprensiva de la teoría aristotélica de la *eudaimonia* —es decir— una interpretación según la cual la felicidad incluye el ejercicio excelente de la actividad de la razón en sus dos modalidades y, de acuerdo con algunos de intérpretes, también la excelencia corporal y el disfrute de algunos de los bienes de la externos. En contraste, en algunos de sus textos,⁵⁵ Gómez Robledo, Kenny y Clark han apoyado una interpretación intelectualista de la felicidad que hace consistir a ésta, ya sea de manera exclusiva o dominante, en el ejercicio excelente del pensamiento teórico. Por último, hay muchos casos en que los especialistas no se han ocupado en defender una u otra interpretación, sino que han explorado algunos problemas que se suscitan en relación con éstas.⁵⁶

Consideraremos, primeramente, una formulación de la interpretación exclusivista o intelectualista de la felicidad, a la que se llega llevando hasta sus últimas consecuencias la tesis de que el *ergon* propio de los humanos es únicamente la actividad del pensamiento teórico.

1.4.1 La felicidad como el ejercicio del pensamiento teórico (intelectualismo)

De acuerdo con el análisis que hasta aquí se ha hecho del argumento aristotélico del *ergon* propio de los humanos, éste no radica ni en la vida vegetativa ni en la vida sensible ni en la vida concupiscible, sino en la vida racional. Sin embargo, hay quienes⁵⁷ señalan que siguiendo diversos pasajes de la *Ética nicomaquea*⁵⁸ es posible sostener que el argumento del *ergon* de Aristóteles incluye dos premisas adicionales que no hemos considerado: *Primero*, la premisa de que en caso de que una cosa realice más de una función o actividad distintiva de su especie, entonces, su *ergon* radica en aquella función que sea "la mejor y la más perfecta"⁵⁹ de entre todas; de modo que si el ser humano se distingue de otras especies tanto por la racionalidad teórica

⁵⁴ Cfr. 1) Cooper, *op. cit.*, pp. 89-115. 2) Ackrill, *op. cit.*, pp.15-33. 3) Amélie Oksenberg Rorty, "The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*"; en Rorty (ed.), *op. cit.*, pp. 377-394. 4) Irwin, "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad", *op. cit.*, pp. 211-250. 5) Urmson, *op. cit.*, pp. 118-127. 6) Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, *op. cit.*, pp. 373-377.

⁵⁵ Cfr. 1) Gómez Robledo, *op. cit.*, pp. 131-140. 2) Anthony Kenny, "Happiness"; en *Proceedings of the Aristotelian Society*, N° 66, 1965-1966, pp. 93-102. 3) Stephen R.L. Clark, *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford: Clarendon Press, 1975.

⁵⁶ Cfr. 1) Gavin Lawrence, "Nonaggregability, Inclusiveness, and the Theory of Focal Value: *Nicomachean Ethics* 1.7.1097b16-20"; en *Phronesis*, Vol. XLII, N° I, 1997, pp. 32-76. 2) Thomas Nagel, "Aristotle on *Eudaimonia*"; en Rorty (ed.), *op. cit.*, pp. 7-14. 3) Kathleen V. Wilkes, "The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics"; en Rorty (ed.), *op. cit.*, pp. 341-357.

⁵⁷ Ver por ejemplo: 1) Wilkes, *op. cit.*, pp. 342-344. 2) Gómez Robledo, *op. cit.*, pp. 131-134.

⁵⁸ Ver por ejemplo, Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1098a 7-20 (I.VII, p. 13), 1139b 15 - 1141b 25 (VI.III-VII, pp.136-142), 1177a 20-25 (X.VII, p. 252) y 1177b 15 - 1178a 5 (X.VII, pp. 253-254).

como por la racionalidad práctica, su *ergon* tiene que consistir en aquélla de estas dos actividades que sea la mejor y la más perfecta. *Segundo*, la premisa de que la actividad de la razón teórica es la más perfecta o valiosa porque se ocupa de las cosas más excelentes que es posible conocer (como los cuerpos del sistema celeste, los objetos matemáticos o las cosas divinas), además de que, a diferencia de la actividad de la razón práctica, se ejercita sólo por sí misma y no como un medio para obtener un beneficio ulterior.

A partir de las dos premisas anteriores Aristóteles deduce, al parecer, la tesis de que el *ergon* de los humanos radica exclusivamente en la actividad de la razón teórica y —puesto que él había sostenido que la felicidad consiste en ejercer con excelencia el *ergon* de los humanos— ésta tesis lo lleva a concluir que la *eudaimonia* consiste en ejercer excelentemente la actividad de la razón teórica.⁶⁰ Esta concepción de la felicidad ha sido calificada como “exclusivista” porque identifica a la felicidad con *un único bien particular* —a saber, la vida intelectual o sea aquella dedicada al conocimiento y a la contemplación de la verdad. Por ser este bien particular en el que se hace consistir a la felicidad, dicha concepción ha sido también llamada “concepción intelectualista”.

En el Libro X de la *Ética nicomaquea* es donde se encuentran la mayoría de los pasajes en los que se apoya la tesis exclusivista o intelectualista de la felicidad;⁶¹ es ahí donde Aristóteles afirma, por ejemplo: “Si la felicidad es, pues, la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la parte mejor del hombre. [...] La actividad contemplativa es, en efecto, la más alta de todas, puesto que la inteligencia es lo más alto de cuanto hay en nosotros; y de las cosas cognoscibles las más excelentes son también las que constituyen la esfera de la inteligencia.”⁶²

Pero, preguntémosnos, ¿satisface la vida intelectual las condiciones formales que, según Aristóteles, requiere la felicidad? ¿Tal tipo de vida es realmente un bien practicable, autosuficiente y deseable siempre como fin y nunca como medio para obtener un fin ulterior?

Según Aristóteles,⁶³ la vida dedicada a la teoría es el bien más autosuficiente al que se pueda aspirar, puesto que para dedicarse a ella no se requiere de la presencia de otras personas y apenas se requieren de los bienes externos indispensables para mantenerse vivos, sanos y con el mínimo indispensable de confort. Hay que notar que la persona que se dedica a este tipo de vida necesita efectivamente de los bienes externos (un organismo saludable, alimentación suficiente, vestido adecuado, un lugar donde vivir, etc.), pero

⁵⁹ *Ibid.*, 1098a 15-20 (I.VII, p. 13). Además, Cfr. Rorty, *op. cit.*, p. 378.

⁶⁰ Cfr. 1) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1177a 11-20 (X.VII, pp. 251-252). 2) Gómez Robledo, *op. cit.*, pp. 133-134.

⁶¹ Cfr. 1) Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, *op. cit.*, pp. 375-376. 2) Ackrill, *op. cit.*, p. 15. 3) Nagel, *op. cit.*, p. 7. 4) Cooper, *op. cit.*, pp. 99-100.

⁶² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1177a 12-25 (X.VII, pp.251-252). Ver también *Ibid.*, 1177b 15 - 1178a 10 (X.VII, pp. 253-254).

únicamente en cuanto que medios para conservar su vida en buen estado y tener el confort requerido para poder ejercer la actividad de la razón teórica. Así, si se asume la interpretación exclusivista de la felicidad, los bienes externos tienen que considerarse condiciones necesarias para alcanzar la felicidad, pero no partes de ésta: La felicidad se concibe como constituida única y exclusivamente por la actividad intelectual.

Cualquier otro tipo de vida —como por ejemplo la de quien se dedica al ejercicio de las virtudes morales o al goce de los placeres corporales— es menos autosuficiente, porque para realizarse requiere en mayor medida de los bienes externos y de la presencia de otras personas.⁶³ Para realizar actos de generosidad, por ejemplo, es necesario poseer dinero o algunos otros bienes materiales, para practicar actos de justicia se requiere que existan otras personas además de uno y algunas cosas para repartir, para gozar de los placeres culinarios se necesita de una considerable variedad y calidad de materias primas, etc. En estos casos, pues, para realizar la actividad en cuestión las personas no sólo requieren de los bienes externos indispensables para su subsistencia, su salud y su confort, sino que la actividad misma a la que se dedican requiere, por su propia naturaleza, de otras personas y/o de la posesión de bienes externos.

Con base en lo anterior podemos concluir que la actividad intelectual es más autosuficiente que cualquier actividad práctica, pero, ¿satisface, además, la condición de ser deseable siempre como fin y nunca como medio para un bien ulterior? Aristóteles responde que sí, puesto que, dice, de la vida contemplativa “no resulta nada fuera de la contemplación”.⁶⁵ En cambio, quien lleva una vida dedicada a la acción práctica —como la del político, la del misionero o la del arquitecto— persigue siempre fines que están más allá de sus acciones;⁶⁶ un misionero, por ejemplo, puede buscar a través sus acciones aliviar la pobreza de la gente y contribuir a la salvación de su alma; un arquitecto quizás busca ganar fama y fortuna o crear diseños novedosos de construcción; etc.

Pese a lo que dice Aristóteles, habría que preguntarnos qué es lo que sucede en aquellos casos en que las personas se dedican a la vida intelectual (por ejemplo quienes investigan en el campo de las matemáticas, la filosofía o cualquiera de las llamadas “áreas puras” de las ciencias), pero que, sin embargo, no lo hacen debido al aprecio que sienten por el conocimiento y la contemplación de la verdad —o por lo menos no lo hacen sólo debido a eso— sino que buscan, además, cosas tales como el reconocimiento social o el satisfacer las expectativas de alguien a quien admiran o hacerse ricos escribiendo libros sobre los resultados de sus investigaciones. Por supuesto que es posible que las personas valoren la vida intelectual por sí misma y, además, como un medio para satisfacer sus deseos de riqueza o de reconocimiento; pero también es po-

⁶³ Cfr. 1) *Ibid.*, 1177a 25-35 (X.VII, p.252). 2) Marías, *op. cit.*, pp. 74-75. 3) Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, *op. cit.*, p. 375. 4) Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 136.

⁶⁴ Cfr. 1) Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 136. 2) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1177a 25-35 (X.VII, p.252).

⁶⁵ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1177b 1-4 (X.VII, p.252).

⁶⁶ Cfr. Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 133.

sible que la valoren únicamente de una manera instrumental. Es perfectamente plausible, por ejemplo, que un individuo busque el reconocimiento de su padre dedicándose a la investigación en el área de las matemáticas, no porque aprecie en sí misma esta actividad intelectual, sino porque supone que su padre la admira y cree que sólo dedicándose a ella podrá obtener su reconocimiento.

Me parece que un caso como el anterior muestran que, además de la posibilidad de dedicarse a la vida intelectual sólo por sí misma y nunca como un medio para otra cosa, caben —en contra de lo que sostiene Aristóteles— las siguientes dos posibilidades: 1) Que alguien dirija su vida hacia la consecución de una meta doble constituida por la actividad intelectual y determinados bienes externos (como por ejemplo el reconocimiento social o la riqueza), valorando a aquélla no sólo intrínsecamente, sino también como un medio para alcanzar dichos bienes externos. 2) Que alguien dirija su vida exclusivamente a la búsqueda de ciertos bienes externos (por ejemplo el poder), con la peculiaridad de que —por los motivos que sean y existiendo o no buenas razones para ello— la persona pretende conseguir tales bienes externos a través de la actividad intelectual.

Ciertamente, en situaciones similares a las dos que se describen en el párrafo anterior, los resultados que el agente espera obtener a través de su actividad intelectual no son, estrictamente, efectos producidos por dicha actividad dada su naturaleza: No hay nada en la naturaleza misma de la contemplación de la verdad que pudiera *producir* riqueza o poder o reconocimiento social, en el sentido en el cual —por ejemplo— el ejercicio de la profesión médica sí puede producir, por su propia naturaleza, un descenso en la tasa de mortalidad infantil de una comunidad. Hay que considerar, sin embargo, que es igualmente plausible que un agente se dedique a una actividad práctica buscando resultados que no necesariamente son efectos producidos por la naturaleza misma de la actividad; un médico puede dedicarse a atender a una comunidad marginada únicamente porque cree que ese es un medio para lograr que Dios le perdone los graves pecados que ha cometido o para hacer méritos que cree que le ayudarán a introducirse en la vida política. Quizás lo peculiar de la vida intelectual es que es posible, aunque no necesario, que los agentes la valoren sólo por sí misma y no como un medio para ninguna otra cosa; mientras que a la vida práctica se la valora necesariamente de manera instrumental.

Por último, a la pregunta de si la vida consagrada a la búsqueda y a la contemplación de la verdad es un bien practicable para el ser humano Aristóteles contesta que quizás no, que tal tipo de vida “podría estar por encima de la condición humana”,⁶⁷ ya que abrazarla supone ocuparse casi exclusivamente de aquélla actividad que nos asemeja a los dioses, dejando de lado las preocupaciones más específicamente humanas relacionadas con la vida política, económica, familiar, etc. Sin embargo, Aristóteles sostiene que hasta donde

⁶⁷ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1177b 25-29 (X.VII, p. 253). Además Cfr. Gómez Robledo, *op. cit.*, pp. 138-140.

nos sea posible debemos dedicarnos a la búsqueda y a la contemplación de la verdad, porque —como dije antes— la parte racional de nuestra alma que se ocupa de dicha actividad es lo mejor y lo más perfecto que hay en nosotros (por lo cual, como hemos visto, la función del pensamiento teórico puede ser identificada con el *ergon* propiamente humano):

Si, pues, la inteligencia es algo divino con relación al hombre, la vida según la inteligencia será también una vida divina con relación a la vida humana. Mas no por ello hay que dar oídos a quienes nos aconsejan, con pretexto de que somos hombres y mortales, que pensemos en las cosas humanas y mortales, sino que en cuanto nos sea posible hemos de immortalizarnos y hacer todo lo que en nosotros esté para vivir según lo mejor que hay en nosotros, y que por pequeño que sea el espacio que ocupe, sobrepasa con mucho a todo el resto en poder y dignidad.⁶⁸

Más allá de la polémica en torno al asunto de si la vida intelectual satisface o no las condiciones formales de la felicidad establecidas por Aristóteles, tendríamos que preguntarnos si es correcto el argumento que éste utiliza para identificar al *ergon* de los seres humanos con la actividad de la razón y no con las otras funciones que realizan los seres humanos —como nutrirse, crecer, sentir y tener apetitos—, pues dicho argumento es fundamental para la interpretación exclusivista o intelectualista de la felicidad. Revisemos de nuevo aquél argumento.

Aristóteles sostiene, como se recordará, que las funciones que realizan los seres humanos son las siguientes: a) nutrirse y crecer, b) sentir, c) tener apetitos y d) razonar. Nutrirse y crecer son funciones que los humanos compartimos con cualquier organismo vivo y por eso no son distintivas de nosotros; sentir y tener apetitos son funciones que también realizan otros animales, además de los humanos, y por eso tampoco son lo que nos distingue; así, la función distintiva de los humanos tiene que ser la única que queda, la cual cumple con la condición de ser algo que las personas no comparten ni con las plantas ni con otros animales, a saber, la actividad de la razón. No obstante, como Thomas Nagel⁶⁹ ha hecho notar, éste es un argumento por eliminación y su forma es inválida, como queda claro a través de la siguiente analogía.

Las funciones que realiza un sacacorchos-destapador son las de quitar corchos y tapaderas de las botellas. Ahora bien, supongamos que ante la pregunta de “¿Cuál es el *ergon* o la función distintiva de un sacacorchos-destapador?” se argumenta que, puesto que este instrumento comparte con cualquier simple destapador la función de quitar tapaderas de las botellas eso no es distintivo de él y, entonces, su función distintiva tiene que ser la única que queda, es decir, la de quitar corchos. Esta conclusión —que, como Nagel explica, se obtiene ciñéndose a la forma de argumentación por eliminación a la que recurre Aristóteles— es obviamente falsa, porque quitar corchos es algo que realizan tanto los simples sacacorchos como los sacacorchos-destapadores y, por ello, no puede ser la función distintiva de estos últimos. Más aún, sin violentar la

⁶⁸ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1177b 30-35 (X.VII, p. 254).

⁶⁹ Cfr. Nagel, *op. cit.*, pp. 9-10.

posición de Aristóteles podría replicársele⁷⁰ que, ya que los dioses poseen la facultad del pensamiento racional sin poseer todas las otras facultades que tienen los seres humanos (es decir, nutrirse, crecer, sentir y tener apetitos), entonces, aquélla facultad es la distintiva de los dioses y no puede ser también la distintiva de los seres humanos. De modo que, nos aconseja Nagel, "tenemos que abandonar este método de argumentación por eliminación."⁷¹

Otra forma de intentar apoyar la idea de que la función distintiva de los humanos es la actividad racional podría consistir en argumentar lo siguiente:

- (i) Aquello en lo que consista la felicidad tiene que satisfacer la condición formal de ser un bien practicable, es decir, de ser algo que dependa de la voluntad del agente. [Como se sostuvo en la sección 1.2 de este capítulo.]
- (ii) La felicidad se identifica con el ejercicio excelente de la función distintiva de los humanos, es decir, de su *ergon*.
- (iii) El *ergon* de los humanos tiene que ser alguna función que éstos realicen de manera voluntaria. [A partir de (i) y (ii).]
- (iv) Las funciones que realizan los seres humanos son las siguientes: crecer, nutrirse, sentir, tener apetitos y razonar; de entre todas éstas, sólo la última se realiza de manera voluntaria.

Por lo tanto:

- (v) El *ergon* o la función distintiva de los humanos tiene ser la actividad de la razón. [A partir de (iii) y (iv).]

El problema con el argumento anterior es que se comete una falacia de circularidad,⁷² porque en la premisa (ii) se define a la felicidad tomando como criterio al *ergon*, pero luego, en la premisa (iii), el *ergon* se caracteriza tomando como criterio una característica de la felicidad que se había establecido en (i). Dicho más brevemente, la felicidad se define en función del *ergon* y el *ergon* se define en función de la felicidad, y asumiendo esta falacia es como se logra concluir que el *ergon* es la actividad de la razón.

⁷⁰ Cfr. 1) *Ibid.*, p. 10. 2) Wilkes, *op. cit.*, pp. 344-345.

⁷¹ Nagel, *op. cit.*, p. 10. [La traducción es mía.]

⁷² Cfr. *Ibid.*, p. 9.

¿Habría alguna forma convincente de defender la tesis de que el *ergon* humano consiste exclusivamente en el ejercicio de la actividad racional? Nagel⁷³ sugiere que Aristóteles podría asumir una concepción del ser humano como un sistema complejo, en el que las diversas funciones realizadas (es decir las relativas a la nutrición, al crecimiento, a la sensibilidad, a los apetitos y a la racionalidad) están coherentemente organizadas para lograr, de manera conjunta, el funcionamiento óptimo del sistema. Asumiendo esto, Aristóteles no tendría que exponerse a las críticas que —según hemos visto— enfrenta su concepción del *ergon* de los humanos como “aquella función que éstos no comparten con otras especies”, ya que tendría la opción de definirlo como “aquella función que ocupa la jerarquía más alta en relación con las otras funciones que forman parte del sistema total”. Así, aunque se reconocería que el ser humano tiene que concebirse atendiendo a las diversas funciones que realiza y a la retroalimentación mutua entre ellas (una buena nutrición, por ejemplo, hace posible la actividad intelectual y ésta, a su vez, hace posible la búsqueda eficiente de comida), habría lugar para identificar a la actividad racional como el *ergon* humano en tanto que es la función que ocupa el lugar más alto en la jerarquía, puesto que en torno a ella se organizan las otras funciones para lograr el funcionamiento óptimo de la vida humana: “[...] la explicación de más alto nivel de una vida humana coloca a todas las otras funciones en una posición de apoyo en relación con la actividad intelectual. Y aunque la razón nos ayuda a conseguir lo suficiente para comer y trasladarnos de un lado a otro, no está subordinada a esas funciones más bajas.”⁷⁴

No obstante, si Aristóteles recurre a la estrategia argumentativa que se propone en el párrafo anterior, enfrentaría el siguiente problema: Identificar a la actividad racional con el *ergon* humano apelando al hecho de que en torno a ella se organizan las funciones más bajas para lograr *el funcionamiento óptimo del sistema*, nos compromete con el supuesto de que el propósito fundamental de la actividad racional es la regulación de la vida práctica: conseguir los satisfactores para nuestras necesidades básicas, manejar adecuadamente nuestros apetitos para poder alcanzar los diversos bienes que nos proponemos, decidir cómo usar nuestro tiempo libre, enfrentar una catástrofe natural, etc. De este modo, el *ergon* humano en realidad se estaría identificando con la racionalidad práctica, lo cual es un problema para Aristóteles porque él está sumamente interesado en mostrar que la razón humana tiene un uso que va mucho más allá de la vida práctica, a saber, la vida dedicada a la teoría. Así, pues, “[e]l modelo de retroalimentación no funciona para el *ergon* de los humanos, porque [según Aristóteles] el mejor y más puro empleo de la razón no tiene nada que ver con la vida diaria.”⁷⁵

En suma, la interpretación intelectualista de la felicidad está asentada sobre la tesis de que el *ergon* de los humanos consiste exclusivamente en la actividad racional, pero, como hemos visto, esta tesis enfrenta

⁷³ Cfr. *Ibid.*, pp. 10-12.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 11. [La traducción es mía.]

⁷⁵ *Ibid.*, p. 12. [La traducción es mía.]

los siguientes problemas: a) Si se acepta la definición aristotélica del *ergon* de los humanos como aquella función que los distingue de cualquier otra cosa, entonces la actividad racional no puede ser identificada con él, puesto que —según el propio Aristóteles— esta actividad también es realizada por los dioses. b) Aristóteles podría sostener que el *ergon* de los humanos es la actividad racional porque ésta es la única función que ellos realizan voluntariamente y la felicidad tiene que consistir en algo que dependa del agente; el problema es que la noción del *ergon* se introdujo, precisamente, para fijar aquello en lo que consiste la felicidad. c) Sostener que la actividad racional es el *ergon* de los humanos apelando a una noción del *ergon* como “aquella función que coordina a las demás, para lograr el funcionamiento óptimo de la vida”, supondría pensar a la racionalidad como algo esencialmente práctico, pero eso no es lo que se requiere para apoyar una concepción intelectualista de la *eudaimonia*.

Veamos si una interpretación inclusivista o comprehensiva de la felicidad presenta menos problemas que la intelectualista que acabamos de exponer y criticar.

1.4.2 La felicidad como la suma de todos los bienes (inclusivismo)

De acuerdo con varios especialistas,⁷⁶ en la *Ética nicomaquea* hay muchos pasajes que respaldan una concepción de la felicidad según la cuál ésta consiste en algo más complejo que la mera actividad teórica: un conjunto de diversos bienes. Por el hecho de incluir a varios bienes como elementos componentes de la *eudaimonia*, en vez de hacer consistir a ésta en un único bien particular como el de la vida intelectual, a esta concepción de la felicidad se le ha calificado como “inclusivista” o “comprehensiva”.

Uno de los principales pasajes a los que suelen recurrir los intérpretes⁷⁷ de Aristóteles para apoyar al inclusivismo es el 1097b16-20, porque, según dice Cooper, ahí “Aristóteles explícitamente reconoce que el florecimiento tiene que ser concebido como incluyendo un cierto número de cosas buenas, más que como dominado por un fin singular”.⁷⁸ El pasaje en cuestión, de acuerdo con la traducción de Gómez Robledo que hasta aquí hemos venido siguiendo, dice así: “Ella [la felicidad] es aún más deseable que todos los bienes, y no está incluida en la enumeración de éstos. Si lo estuviese, es claro que sería más deseable después de

⁷⁶ Cfr. por ejemplo: 1) Acrill, *op. cit.*, p. 18. 2) Irwin, “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, *op. cit.*, pp. 213-214. 3) Urmson, *op. cit.*, p. 119. 4) Cooper, *op. cit.*, p. 99. 5) Nagel, *op. cit.*, p. 7. 6) Gomez-Lobo, *op. cit.*, pp. 40 y 43. Entre los especialistas que defienden la interpretación inclusivista existen algunas variaciones: Hay quienes afirman que Aristóteles concibe a la *eudaimonia* como el conjunto de *todos* los tipos de bienes existentes y hay quienes afirman que la concibe como compuesta por un conjunto de *varios* bienes, especialmente la excelencia del pensamiento teórico y la del pensamiento práctico. En esta tesis me centraré únicamente la primera de estas versiones del inclusivismo.

⁷⁷ Cfr. 1) Ackrill, *op. cit.*, pp. 20-21. 2) Irwin, “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, *op. cit.*, pp. 213-214.

3) Cooper, *op. cit.*, p. 99.

⁷⁸ Cooper, *op. cit.*, p. 99.

haber recibido la adición del menor de los bienes, ya que con lo añadido se produciría un excedente de bien, y de dos bienes el mayor es siempre el más estimable.⁷⁹

De acuerdo con la lectura que hacen Irwin⁸⁰ y Ackrill,⁸¹ para que sea cierta la pretensión que Aristóteles expresa en la cita anterior de que 'No hay ningún bien que pudiera agregársele a la felicidad para producir un bien mayor', tiene que concebirse a la felicidad como incluyendo a todos los bienes existentes, lo que supone asumir un punto de vista inclusivista sobre ésta. Al conjunto formado por todos los bienes existentes es a lo único que no se le puede agregar otro bien para producir un bien más deseable, puesto que no existe ningún bien que dicho conjunto no incluya. Nótese que concebir a la felicidad como "el conjunto de todos los bienes existentes" permite entender, además, por qué Aristóteles afirma que aquélla no está incluida en la enumeración de los bienes: La felicidad no es un bien particular —como lo son, por ejemplo, la amistad, la virtud, el placer, la salud o la contemplación—, sino que es el conjunto formado por todos los bienes particulares.

Consideremos una reconstrucción más detallada del argumento que, con base en 1097b16-20, pretende apoyar la tesis inclusivista de que la felicidad incluye a todos los bienes existentes:

- (1) Cualquier bien que admite incremento se vuelve más estimable después de haber recibido la adición del menor de los bienes, porque con lo añadido se produce un excedente de bien.
- (2) Entre dos bienes, el mayor es siempre el más estimable.
- (3) La felicidad, siendo el bien supremo, tiene que ser el bien más estimable de todos los que existen. [A partir de (2)].

Como se vio en la sección 1.2, para Aristóteles la felicidad es el "el más excelso de todos los bienes";⁸² en esto, dice él, incluso están de acuerdo el vulgo y los espíritus más selectos, a pesar de que puedan no coincidir en sus ideas acerca de la naturaleza misma de la felicidad. Que la felicidad es el bien supremo, sostiene Aristóteles,⁸³ se hace patente particularmente en el hecho de que ella es la única cosa deseable siempre como fin y nunca como medio.

⁷⁹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1097b 16-20 (I. VII, pp. 11-12).

⁸⁰ Cfr. Irwin, "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad", *op. cit.*, pp. 213-214.

⁸¹ Cfr. Ackrill, *op. cit.*, pp. 20-22.

⁸² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1095a 15-20 (I. IV, p. 4).

⁸³ Cfr. *Ibid.*, 1097a 15 - 1097b 7 (I. VII, pp. 10-11).

(4) La felicidad no admite incremento, porque si pudiera incrementarse, entonces, el bien resultante de ese incremento sería más estimable que la felicidad —lo cual contradice a (3). [A partir de (1) y (3).]

(5) Cualquier bien particular admite incrementarse con la adición de algún otro bien particular, pero *el conjunto de todos los bienes particulares* es el único bien que, por definición, no admite incremento.

Por lo tanto:

(6) La felicidad se identifica con el conjunto de todos los bienes particulares (esta es precisamente la tesis inclusivista de la felicidad). [A partir de (4) y (5).]

Si uno acepta la conclusión anterior y además está de acuerdo con Aristóteles en que los bienes existentes son “los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo”,⁸⁴ entonces, concebirá a la felicidad como la suma de estas tres clases de bienes. Así, se considerará que una persona es feliz si satisface las siguientes tres condiciones:⁸⁵ Primero, posee *bienes corporales* o excelencia física, puesto que goza de un funcionamiento adecuado de las actividades relacionadas con la nutrición, el crecimiento y la sensibilidad. Segundo, posee *bienes anímicos* —o dicho de otro modo, ha logrado la excelencia del carácter y la excelencia de la inteligencia— puesto que es capaz de regular sus acciones a través del razonamiento práctico y, además, ejercita con perfección la actividad de la razón teórica. Tercero, posee *bienes exteriores*, como por ejemplo buenos amigos, una casa cómoda, respeto a sus derechos ciudadanos, prestigio, etc.

Ahora bien, ¿cuáles son las diferencias existentes entre el rol que el inclusivismo les asigna a los bienes exteriores y corporales, y el rol que les asigna el intelectualismo? Recuérdese que de acuerdo con la concepción intelectualista de la felicidad los bienes exteriores y corporales son condición necesaria pero no parte de la *eudaimonia*, puesto que su importancia se debe simplemente a que son medios para mantener la vida, la salud y el mínimo confort necesario para ejercitar la actividad teórica. Contrastemos esta posición con la que Aristóteles manifiesta en el siguiente pasaje favorecedor para la interpretación inclusivista de la felicidad:

[La felicidad] es lo mejor y lo más bello y lo más deleitoso, y no hay por qué separar entre sí estos atributos [...]. Con todo, es manifiesto que la felicidad reclama además los bienes exteriores, según antes dijimos. Es imposible, en efecto, o por lo menos difícil, que haga bellas acciones el que esté desprovisto de recursos. Hay muchos actos que se ejecutan, como por medio de instrumentos, por los amigos, la riqueza y la influencia política. Y hay bienes de los cuales quienes están privados ven deslucirse su dicha, como son, por ejemplo, el nacimiento ilustre, la descendencia feliz y la hermosura. No sería precisamente feliz quien tuviese un aspecto repugnante, o fuese de linaje vil, o solitario y sin hijos; y menos aún aquel cuyos

⁸⁴ *Ibid.*, 1098b 10-15 (I.VII, p.14).

⁸⁵ Cfr. 1) *Ibid.*, 1103a 4-10 (I.XIII, p. 27). 2) Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, 1323a 3-4 (VII, p. 400). 3) Urmson, *op. cit.*, pp. 3 y 21-22. 4) Valdés, Margarita, “Dos aspectos en el concepto de bienestar”; en *Doxa*, N° 9, 1991, pp. 70-71. 5) Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, *op. cit.*, p. 293. 6) Julia Annas, “Aristotle and Kant on Morality and Practical Reasoning”; en Stephen Engstrom y Jennifer Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 248.

hijos o amigos fuesen del todo perversos, o que siendo buenos viniesen a fallecer. Por tanto, como hemos dicho, la felicidad parece exigir un suplemento de prosperidad tal como el que queda descrito [...].⁸⁶

En este pasaje Aristóteles claramente les atribuye a los bienes exteriores y corporales una importancia mucho mayor que la que les concede en el contexto de defender una visión intelectualista de la *eudaimonia*, pues no los considera simplemente medios para mantener la vida, la salud y un mínimo de confort, sino que les reconoce un valor instrumental que va mucho más allá de eso e, incluso, considera que algunos de dichos bienes son valiosos intrínsecamente.⁸⁷ Veamos esto.

Por un lado, Aristóteles considera a los bienes exteriores y corporales instrumentos necesarios para la felicidad porque el agente requiere de ellos para practicar la virtud moral, la cual es uno de los bienes anímicos que forman parte de la *eudaimonia*; así, por ejemplo, se necesita tener la salud suficiente para enrolarse valerosamente en el ejército que luchará contra un tirano y se necesita tener alguna riqueza para actuar generosamente con una persona pobre. Pero el valor instrumental de los bienes externos y corporales también tiene que ver con el hecho de que son un medio para procurarnos diversos tipos de bienestar interior,⁸⁸ como por ejemplo la tranquilidad de saber que mañana tendremos para darles de comer a nuestros hijos o la dicha que experimentamos en compañía de nuestros amigos o la ausencia de dolores terribles de la que disfrutamos cuando estamos sanos.

Por otro lado, ciertos bienes corporales y externos (como la salud, los buenos amigos, los buenos hijos, el placer, etc.) son valiosos de manera intrínseca y no sólo como medios para alcanzar otra cosa. Así, tener un organismo saludable es valioso en sí mismo y no únicamente porque, por ejemplo, eso sea una condición necesaria para trabajar, procrear hijos sanos o realizar ciertos actos virtuosos. De manera similar, el valor de los amigos o de los hijos no reside únicamente en que —por ejemplo— nos den la oportunidad de perfeccionar nuestro carácter, sino que ellos son valiosos en sí mismos y no tomar eso en cuenta es inmoral. Como explica Everson,⁸⁹ si en el pasaje que venimos comentando Aristóteles sólo les reconociera a los amigos o los hijos un valor instrumental (en cuanto que nos dan oportunidades para practicar la virtud), habría

⁸⁶ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1099a 24 - 1099b 9 (I.VIII, pp.16-17). Nótese que en esta cita Aristóteles implícitamente divide los bienes en dos tipos: los del alma y los exteriores, incluyendo en ésta última categoría los bienes corporales (como la hermosura) y los bienes propiamente exteriores o materiales (como la riqueza o los amigos); el criterio que sigue en este caso parece ser el de que los bienes del alma dependen del agente, mientras que los bienes del cuerpo y materiales depende de la fortuna. En otras ocasiones, en cambio, Aristóteles divide los bienes en interiores y exteriores, incluyendo en la primera categoría tanto los del cuerpo como los del alma —ver, por ejemplo, Aristóteles, *Retórica*, (tr. Antonio Tovar), Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971, 1360b 4-29, 1.5, pp. 24-25; el criterio que sigue en estas ocasiones es que los bienes del cuerpo y del alma son internos al agente, mientras que los bienes exteriores están fuera del agente. Por último, Aristóteles también asume, la división de los bienes en las tres categorías que hasta aquí veníamos considerando: los del cuerpo, los del alma y los exteriores.

⁸⁷ Ver lo que dicen al respecto Irwin y Everson, quienes sostienen una interpretación intelectualista de la teoría aristotélica de la felicidad, en: 1) Irwin, "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad", *op. cit.*, pp. 213-214. 2) Everson, *op. cit.*, pp. 90-93.

⁸⁸ Cfr. Valdés, *op. cit.*, p. 71.

⁸⁹ Cfr. Everson, *op. cit.*, pp. 92-93.

que atribuirle la grotesca creencia de que cuando muere alguno de nuestros amigos o alguno de nuestros hijos lo único que hay que lamentar es la pérdida de oportunidades para practicar la virtud.

Pero, la felicidad concebida comprensivamente ¿cumple con la condición de ser un bien autosuficiente? La autosuficiencia puede entenderse de dos maneras: (1) No dependencia de bienes externos. (2) Ser tal que una vez que se la tiene no hay nada fuera de ella que sea digno de ser deseado. En el *primer* sentido nada es autosuficiente del todo, pues hemos visto que la felicidad concebida intelectualistamente requiere de los bienes externos en cuanto que medios para conservar la vida, la salud y un mínimo de confort indispensable para dedicarse a la actividad teórica, mientras que concebida comprensivamente la felicidad requiere de los bienes externos todavía en mayor medida, porque éstos son parte de ella y no sólo medios para alcanzarla. Ciertamente, ya que la vida dedicada a la teoría requiere de los bienes externos sólo instrumentalmente, hay razón para sostener, como hicimos en el apartado anterior, que ella es más autosuficiente que otros tipos de vida —siempre y cuando, por supuesto, se esté hablando de la autosuficiencia entendida en el primer sentido. Ahora bien, si se considera el *segundo* sentido de autosuficiencia, la felicidad concebida comprensivamente es por completo autosuficiente: Si la felicidad es el conjunto de todos los bienes particulares, entonces, cuando se es feliz no se puede desear ningún otro bien, pues no hay ningún bien que no se tenga.⁹⁰

Preguntémosnos, ahora, si la felicidad concebida comprensivamente también cumple con la condición de ser siempre un fin y nunca un medio. La respuesta es "sí", porque al asumir que la felicidad es el conjunto de todos los bienes particulares, se tiene que reconocer que no hay ninguna cosa deseable que ella no incluya y, por tanto, que no es posible buscarla como un medio para conseguir alguna otra cosa más deseable.⁹¹ Pero ¿qué tan practicable resulta la felicidad así entendida? ¿Depende de los agentes conseguir el conjunto de bienes conformado por la excelencia física, la excelencia del carácter, la excelencia intelectual y los bienes exteriores? Como resulta evidente, la excelencia física y la posesión de bienes exteriores no depende por completo de los agentes; estos pueden, ciertamente, favorecer un adecuado funcionamiento de su organismo haciendo ejercicio, comiendo sanamente, teniendo hábitos de limpieza, etc., pero aún para hacer esto requieren haber recibido cierta educación y tener algunos recursos económicos, además de que, en todo caso, no pueden evitar a voluntad cosas tales como contraer cáncer o sufrir un accidente que deteriore gravemente su integridad física. De manera similar, los esfuerzos que un agente hace pueden contribuir a que él pueda vivir en una casa cómoda o a que sus derechos ciudadanos le sean respetados o a que sus amigos no lo traicionen, pero tales esfuerzos no son una garantía absoluta de que el agente conseguirá dichos bienes,

⁹⁰ Cfr. lo que dice Irwin sobre la "completud" de la felicidad, en Irwin, "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad", *op. cit.*, pp. 212-214. Además, Cfr. Ackrill, *op. cit.*, pp. 21-22.

⁹¹ Cfr. Ackrill, *op. cit.*, p. 23.

pues eso dependen en alguna medida de factores que escapan a su control, es decir, dependen en alguna medida de la fortuna.

Así, la consecución de la felicidad concebida comprensivamente parece estar sujeta a los avatares de la fortuna en mayor medida que si se le concibe intelectualistamente, puesto que aunque la vida teórica requiere de bienes exteriores y corporales —los cuales no dependen por completo de los agentes— éstos sólo son indispensables en un grado mínimo que permita asegurar la salud y cierto confort. En cambio, para la felicidad concebida de manera comprensiva, la salud, el respeto de los derechos ciudadanos, los amigos, la fortaleza física, los buenos hijos, etc., son cosas que en sí mismas contribuyen a que la vida sea más completa y mejor,⁹² y no simples instrumentos para lograr otra cosa.

No obstante, hay que tener en cuenta que aún desde el punto de vista del inclusivismo la razón es la capacidad fundamental de los seres humanos, porque ella es la que les permite realizar las funciones que los distinguen de los demás animales. Debido a esa importancia fundamental de la razón, dice Aristóteles, a los bienes relacionados con su ejercicio —o sea a la excelencia del carácter y a la excelencia de la inteligencia— “solemos llamar[los] bienes con máxima propiedad y plenamente”,⁹³ considerándolos los componentes principales de la *eudaimonia*.⁹⁴ La superioridad de los bienes del alma se manifiesta, además, en el hecho de que ellos son los únicos que no son susceptibles de un mal uso, mientras que los bienes exteriores y corporales pueden usarse de manera virtuosa o viciosa;⁹⁵ el dinero o la fuerza física, por ejemplo, pueden usarse para manipular a otros, pero nunca puede hacerse un mal uso de la virtud de la generosidad.

Ahora bien, si la excelencia del carácter y de la inteligencia son los componentes principales de la *eudaimonia* y si alcanzar éstas es algo que depende por completo de los agentes, puede decirse, entonces, que pese a que la fortuna tiene alguna influencia en la consecución de la felicidad, lo más importante para alcanzarla es el esfuerzo del agente: “¿No será del todo insensato dejarse llevar en todo por los casos de la fortuna? No es en ellos donde está el verdadero éxito o el fracaso; y por más que la vida humana necesite complementariamente de los favores de la suerte, como hemos dicho, los actos virtuosos son los árbitros de la felicidad, y los contrarios de lo contrario.”⁹⁶

La concepción inclusivista de la felicidad que hemos venido examinando, no es, como dijimos antes, la única que puede defenderse con base en la *Ética nicomaquea*. Aristóteles reconoce que una concepción

⁹² Cfr. 1) Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, op. cit., pp. 92-93. 2) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, op. cit., 1101a 5-15 (I.X, pp. 21-22) y 1153b 15-21 (VII. XIII, pp. 177-178).

⁹³ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, op. cit., 1098b 10-15 (I.VIII, p. 14).

⁹⁴ Cfr. 1) *Ibid.*, 1098a 13-15 (I.VII, p. 13). 2) Urmson, op. cit., p. 18. 3) Gomez-Lobo, op. cit., p. 50.

⁹⁵ Cfr. 1) Aristóteles, *Política*, op. cit., 1321b 5-15 (VII, pp. 401-402). 2) Annas, “Aristotle and Kant on Morality and Practical Reasoning”, op. cit., pp. 248-249.

inclusivista de la felicidad es la que se adapta mejor a una visión completa de la naturaleza humana, pues toma en cuenta las necesidades relacionadas con el cuerpo, la mente, el entorno social, etc., de las personas; sin embargo, él también piensa⁹⁷ que el ser humano debe aspirar a una felicidad superior y más cercana a los dioses, a través de la vida teórica y contemplativa. En otras palabras, creo que lo que Aristóteles afirma es que la felicidad concebida a la manera del intelectualismo no es propiamente humana, pero es lo mejor a lo que pueden aspirar los humanos; mientras que la felicidad concebida a la manera inclusivista es propiamente humana, pero es felicidad sólo “en grado secundario”.⁹⁸

1.5 ¿ES ACEPTABLE LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LA FELICIDAD?

Hemos visto que para Aristóteles la felicidad es algo objetivo,⁹⁹ puesto que —independientemente de que se le interprete inclusivista o intelectualistamente— él afirma que el criterio que determina en qué consiste la *eudaimonia* es la naturaleza propia de los seres humanos, la cual, por supuesto, concibe como igual en todas las personas. Afirmar que para Aristóteles la felicidad es algo objetivo no significa, sin embargo, afirmar que sea algo inflexible o que no admita variaciones debidas a los gustos, las aptitudes, las posibilidades, las circunstancias, etc., de cada agente en particular.¹⁰⁰ Así, de acuerdo con la interpretación inclusivista la vida feliz es aquella en la que se han alcanzado los diversos tipos de excelencia que son propios de cada uno de los elementos constitutivos de la naturaleza humana, es decir, la excelencia del cuerpo, la excelencia del carácter y la excelencia de la inteligencia; pero es evidente que, por ejemplo, la forma y el grado en que se desarrollen cada uno de estos tipos de excelencia no será igual en el caso de un indígena agricultor del Amazonas, un diplomático de la ONU y un obrero de la Ciudad de México. De manera similar, desde el punto de vista de la interpretación intelectualista la felicidad se identifica con el ejercicio de la parte más perfecta de la naturaleza humana, que, según Aristóteles, es la razón teórica y contemplativa; pero sin duda que, por ejemplo, habrá variaciones entre la vida contemplativa de un monje budista y la vida de un astrónomo de la NASA que vive consagrado a su investigación.

Además de ser objetiva, la concepción de la *eudaimonia* de Aristóteles es una concepción compuesta, puesto que —ya sea que se le interprete intelectualista o inclusivista— él sostiene que para ser feliz se requiere de una multiplicidad de bienes. Como hemos visto, aunque es cierto que de acuerdo con la interpretación intelectualista o exclusivista la felicidad se identifica con un único bien, a saber la vida intelectual, también es cierto que dicha interpretación considera que los bienes corporales y exteriores son condiciones

⁹⁶ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1100b 5-11 (I.X, p. 20).

⁹⁷ Cfr. 1) *Ibid.*, 1177b 15 - 1178a 5 (X.VII, pp. 253-254) y 1178a 9-25 (X.VIII, pp.254-255). 2) Ackrill, *op. cit.*, p. 31. 3) Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 139.

⁹⁸ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1178a 9-25 (X.VIII, pp.254-255).

⁹⁹ Cfr. Robert Almeder, *Human Happiness and Morality. A Brief Introduction to Ethics*, New York: Prometheus Book, 2000, pp. 172-176.

¹⁰⁰ Cfr. Broadie, *op. cit.*, p. 19

necesarias para la realización de tal tipo vida; la persona que se dedica a la teoría y a la contemplación no puede prescindir, por ejemplo, de bienes tales como un organismo saludable, alimento suficiente, vestido adecuado, cierta educación, un lugar donde vivir, libros requeridos por su investigación, etc. Desde el punto de vista del inclusivismo es aún más claro que la felicidad requiere de la diversidad de los bienes existentes —es decir los de la inteligencia, los del carácter, los del cuerpo y los exteriores— puesto que éstos son los elementos que la constituyen y no únicamente medios para alcanzarla.

El que Aristóteles conciba a la felicidad como algo que requiere de la multiplicidad de bienes a los que se ha hecho referencia, permite constatar que para él la vida feliz es algo que involucra a los estados internos de los agentes y a las condiciones externas de su existencia, aunque, por supuesto, la importancia y el valor de cada uno de estos aspectos es distinto según se asuma la interpretación inclusivista o la intelectualista. Entre las condiciones externas que son relevantes para la felicidad se encuentran, por ejemplo, tener comida suficiente, disponer de una casa para vivir, tener un vestido digno que no le haga a uno avergonzarse, no estar bajo la influencia de las drogas o en estado de coma, tener cierta educación, gozar de nuestros derechos ciudadanos, etc. Y entre los estados internos importantes para la felicidad de cualquier individuo tenemos, por ejemplo, la salud mental, la ausencia de dolor, la tranquilidad de ánimo, la disposición interna para actuar racionalmente, el tener ciertas creencias verdades acerca del mundo, etc.

Uno de los aciertos de tomar en cuenta los estados internos del agente y las condiciones externas de su vida como factores relevantes para su felicidad es que permite explicar dos de nuestras intuiciones más comunes: Primero, el que nos parezca contraintuitivo juzgar como feliz a quien vive en condiciones externas absolutamente miserables, pese a que disfrute de muchos e importantes bienes internos; solemos pensar, por ejemplo, que no tiene la mejor de las vidas posibles quien sufre de pobreza extrema, ha sido traicionado por sus amigos, padece la persecución y tortura de un régimen represor, etc., pese a que mantenga un estado de ánimo tranquilo, goce pensando en la recompensa divina, se sienta satisfecho por actuar de acuerdo con sus convicciones, etc. Segundo, el que también nos parezca contraintuitivo juzgar como feliz a quien padece graves sufrimientos anímicos, pese a lo magníficas que pudieran ser las circunstancias externas de su vida; solemos pensar, por ejemplo, que no tiene la mejor de las vidas posibles quien tiene dinero, buenos amigos, una familia que lo ama, un trabajo que le gusta, etc., pero que no puede dejar de sufrir pensando en la traición que cometió contra alguien a quien amaba, vive angustiado porque cree que el mal enorme que ha hecho se le regresará tarde o temprano, duda continuamente de la lealtad de sus amigos, se siente manipulado por su familia aunque realmente no haya motivos para que él se sienta así, etc.

Aunque, como he dicho, me parece que Aristóteles acierta en reconocer dentro de su teoría de la *eudaimonia* el rol de los estados internos del agente y de las circunstancias externas de su vida, creo, sin embargo, que él no le da la suficiente importancia a uno de los bienes internos indispensables de la vida feliz, a saber, el sentimiento de contento o satisfacción con la propia vida; y téngase en cuenta que no me

estoy refiriendo al disfrute de diversos tipos de placeres propios de la vida feliz, del cual Aristóteles sí habla en repetidas ocasiones, sino a la necesidad de que la persona se sienta contenta con cómo es su vida considerada globalmente. Por supuesto que el reconocimiento de las cosas objetivamente valiosas que se tienen debe de ser uno de los motivos principales por el cual la persona feliz se siente contenta o satisfecha con su propia vida, en vez de que este sentimiento surja a partir de constatar que se tiene la vida que a uno le gusta o le complace, independientemente de si es o no valiosa objetivamente. Pero igualmente importante es reconocer que cualquiera que sea la cantidad e importancia de bienes objetivamente valiosos que se tengan, no se puede ser feliz si uno se siente descontento o insatisfecho con la vida que tiene.

Hasta aquí se han hecho observaciones generales que valen tanto para la interpretación inclusivista, como para la interpretación intelectualista de la teoría aristotélica de la felicidad; consideremos, ahora, algunas cuestiones relacionadas con ésta última en particular. En el apartado 1.4.1 se vieron algunos de los problemas que enfrenta el argumento aristotélico del *ergon* y la forma en que esto afecta a la concepción intelectualista de la felicidad. Ahora quiero agregar que a esta concepción en particular también puede objetársele el conducir a conclusiones contraintuitivas como la siguiente: Si la felicidad consiste en ejercer de manera perfecta o excelente la actividad de la razón teórica, entonces, una persona que dedica su vida a actividades objetivamente valiosas distintas a ésta no podrá, bajo ninguna circunstancia, ser feliz. Así, por ejemplo, no podría considerarse feliz a una gran bailarina que goza profundamente con su arte, que es madre de familia y tiene el amor de sus hijos y su esposo, que disfruta de los viajes que puede hacer en sus giras artísticas, que tiene amigos y seguridad económica, que actúa de manera honesta y justa, etc., pero que, sin embargo, no tiene interés alguno en la búsqueda y la contemplación de la verdad.

Además, la concepción intelectualista de la *eudaimonia* resulta muy poco democrática en el sentido de que, si es correcta, entonces la felicidad es algo que muy pocas personas pueden alcanzar. ¿Cuántos de quienes conocemos, por ejemplo, podrían —por su situación económica, sus capacidades intelectuales, sus necesidades familiares, sus inclinaciones personales, etc.— llevar una vida consagrada a la actividad teórica? Y suponiendo que hubiera mucha gente que pudiera dedicarse casi por completo a la actividad teórica y alcanzar la excelencia en ésta, ¿qué tipo de sociedad tendríamos? ¿Qué tan efectivamente podrían resolverse las necesidades básicas de los miembros de la comunidad? ¿Qué pasaría con la creación artística, el desarrollo tecnológico y muchas otras expresiones culturales no específicamente teóricas?... Por supuesto que podría objetarse que la felicidad parece ser efectivamente algo que muy pocas personas alcanzan: ¿De cuántas de las personas que conocemos diríamos que son realmente felices o que tienen una vida verdaderamente plena? Nosotros mismos ¿tenemos una vida plena y feliz? Sin embargo hay que tener en cuenta que las razones por las que solemos juzgar a los demás o a nosotros mismos como “infelices” o “poco felices” nunca o casi nunca tienen que ver con el hecho de que se dediquen de manera insuficiente al desarrollo de su razón teórica.

La felicidad concebida inclusivista parece estar más cercana a nuestras intuiciones acerca de lo que constituye la mejor vida para los seres humanos. Sin embargo, creo que resulta exagerada la exigencia de un desarrollo de absolutamente todas las capacidades humanas (físicas, creativas, morales, intelectuales, etc.), pues dicha exigencia lleva a conclusiones contra intuitivas como las siguientes: A la bailarina del ejemplo mencionado anteriormente tendría que juzgarse como alguien no completamente feliz o como alguien feliz en grado secundario, pese a la gran variedad de bienes que posee, debido a que entre todos éstos no se encuentra el ejercicio del pensamiento teórico y contemplativo. De manera similar, tendría que afirmarse que es imposible que sea feliz un gran científico apasionado con su labor, que es apreciado por sus colegas, que ha recibido reconocimientos social por sus contribuciones a la ciencia, que tiene una familia a la que ama y por la cual se siente amado, que es generoso y honesto, que recibe un buen sueldo y no tiene preocupaciones económicas, etc., pero que, sin embargo, no posee excelencia física debido a un grave problema cardíaco que le imposibilita hacer casi cualquier esfuerzo físico.

Alguien podría intentar quitarle peso a la objeción planteada en el párrafo anterior, señalando, como hace Julia Annas,¹⁰¹ que la teoría aristotélica de la felicidad establece determinados requerimientos en el entendido de que éstos plasman “[...] un ideal, no una desaprobación de la forma en que la gente vive realmente.”¹⁰² Pero, ¿por qué habría de considerarse que está más cerca de la vida ideal una bailarina-filósofa (que, por supuesto, tiene que dividir su tiempo entre estas dos actividades), que una bailarina cien por ciento entregada a su arte o una filósofa completamente dedicada a la actividad contemplativa?

¹⁰¹ Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 140-141.

¹⁰² *Ibid.*, p. 141.

CAPITULO 2: LA CONCEPCIÓN DE LA FELICIDAD EN LOS ESTOICOS

El estoicismo es una doctrina filosófica griega y grecorromana que se desarrolló a lo largo de varios siglos, pudiendo distinguirse tres etapas en su desenvolvimiento.¹ La primera etapa corresponde al *estoicismo antiguo*, entre los siglos IV-III a.C. y está representada por filósofos como Zenón de Citio, Cleantes y Crisipo. La segunda etapa, es el *estoicismo medio*, de los siglos II y I a.C., cuyas figuras principales son Panecio y Posidonio. Y la tercera etapa corresponde al *estoicismo tardío*, de los siglos I y II d.C., representada, entre otros, por los romanos Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Conviene tener presente que una de las limitantes para la reconstrucción y el análisis de la ética estoica es el hecho de que la evidencia con que se cuenta, exceptuando la relativa a los estoicos tardíos, es muchas veces indirecta y fragmentaria. Las exposiciones doxográficas de Cicerón, Diógenes Laercio y Juan Estobeo son el principal medio para acercarse al pensamiento de los estoicos del periodo antiguo y medio.

La ética de los estoicos —como la de Aristóteles— es una ética eudemonista,² es decir, una ética que sostiene que el sumo bien o el fin último de la vida humana es la *eudaimonia*. Como se dijo en el capítulo anterior, el término griego "*eudaimonia*" suele traducirse como "felicidad", pese a que tanto los estoicos como Aristóteles utilizaron el primero de estos términos para referirse a aquello que objetivamente constituye el bien supremo de la vida humana y no a un sentimiento subjetivo de satisfacción o contento, que es la manera en el lenguaje cotidiano suele utilizarse el término "felicidad" y es también la manera en que, mucho después, los filósofos utilitaristas utilizaron dicho término.

Las respuestas estoica y aristotélica a la pregunta "¿Cómo hemos de vivir?" (que, como hemos dicho, es una de las preguntas fundamentales de la ética) se articulan, pues, en torno a la noción de *eudaimonia*, porque tanto los estoicos como Aristóteles afirman que lo que debe orientar la vida humana es la búsqueda de la felicidad, la cual es el bien supremo o el fin último de la existencia. Pese a estas similitudes, los estoicos explican el concepto de felicidad de una manera muy diferente a como lo hace Aristóteles y, así, unos y otro terminan proponiendo dos concepciones de la vida buena que son muy distintas entre sí.

Pese a la diversidad de matices que pudiera haber entre los planteamientos de los distintos filósofos estoicos intentaré mostrar que ellos coinciden en sostener una concepción simple de la felicidad, esto es, una concepción de la felicidad que la caracteriza mediante una única condición necesaria y suficiente: La virtud. Ésta no es otra cosa sino la disposición para actuar racionalmente en cualquier circunstancia de la vida, independiente de cuáles sean los resultados que produzcan tales acciones. Haciendo notar la identidad que los

¹ Cfr. Victoria Juliá, Marcelo Boeri y Laura Corso, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Bs.As.: Eudeba, 1998, pp. 13-17.

² Cfr. 1) Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 11-12. 2) "Eudemonismo"; en Ferrater Mora, *op. cit.*, tomo 2, p. 1153.

estoicos establecen entre la felicidad y la virtud, Julia Annas dice: “la teoría moral estoica hace de la virtud, y por lo tanto de la felicidad, algo interno al agente. El agente virtuoso tiene dentro de sí mismo todo lo que importa, independientemente de los resultados externos.”³

De este modo, los estoicos se distancian en gran medida de Aristóteles quien, como vimos en el capítulo anterior, tanto de acuerdo con la interpretación inclusivista como de acuerdo con la interpretación exclusivista de su teoría, sostiene una noción compuesta de la *eudaimonia*, es decir, una noción de la felicidad para la cual tiene relevancia no un único bien sino una multiplicidad de bienes: los del alma, los del cuerpo y los externos.⁴ Dado que para Aristóteles los bienes externos son uno de los elementos indispensables para la felicidad, resulta, entonces, que ésta no puede ser entendida como algo que depende completamente de factores internos al propio individuo —tal como sucede de acuerdo con la concepción estoica de la *eudaimonia*.⁵

Establecer la identificación estoica de la felicidad con la virtud, explicar en qué consiste y por qué es algo objetivo aunque interno al agente, así como reconocer las ventajas y las limitaciones que presenta la teoría estoica de la felicidad, son los propósitos principales que se pretenden alcanzar en este capítulo.

Me ocuparé, primeramente, de hacer explícita la relación que los estoicos establecen entre ser feliz y vivir de manera racional. Después, mostraré que para los estoicos vivir de manera racional consiste en vivir virtuosamente y analizaré la concepción estoica de la virtud. En un tercer momento hablaré de la relación entre la virtud y la *ataraxia*, y sostendré la tesis de que la teoría estoica no defiende la indiferencia absoluta hacia todo lo que no sea la virtud o el vicio —como a veces se cree— sino que reconoce que hay cosas que, aunque no producen felicidad ni infelicidad por sí mismas son, sin embargo, dignas de elección o de rechazo. Por último, identificaré algunas de las ventajas que presenta la teoría estoica de la felicidad y examinaré algunas de las objeciones que pueden plantearse, con el fin de hacer un balance de esta doctrina.

2.1 LA FELICIDAD Y LA VIDA RACIONAL

La ética estoica, como la aristotélica, concibe la existencia de las personas como un todo que guarda unidad y coherencia gracias a la persecución que cada individuo hace de aquello en lo que cree que consiste el fin último (*telos*) o el bien supremo de la vida humana; de acuerdo con este punto de vista, las personas conciben su existencia como una totalidad orientada hacia la consecución del fin supremo y no como una mera

³ Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 405. [La traducción es mía.]

⁴ Aunque, como hemos visto, los bienes corporales y externos tienen un peso muy distinto según se asuma la interpretación inclusivista o la interpretación exclusivista de la teoría aristotélica de la felicidad. Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1099a 24 - 1099b 9 (I.VIII, pp.16-17) y 1177a 25-35 (X.VII, p.252).

⁵ Cfr. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, *op. cit.*, pp. 92-93.

acumulación inconexa y fragmentada de acciones, proyectos, etc.⁶ Ahora bien, ¿en qué consiste realmente el *telos* o el bien supremo de la vida humana? ¿Qué es aquello que debe orientar y unificar la existencia de las personas?

El *telos* o el bien supremo de la vida, tanto para los estoicos como con Aristóteles, es la *eudaimonia* y por ello se dice que sus teorías éticas son eudemonistas. Sin embargo, afirmar simplemente que el *telos* se identifica con la *eudaimonia* no resulta de ninguna manera útil cuando uno se pregunta cómo ha de vivir (cuáles de entre los diversos propósitos que uno tiene son más deseables, qué curso de acción debería uno seguir en una determinada situación, etc.), sino que es necesario clarificar el concepto mismo de *eudaimonia*, explicar de manera precisa qué condiciones tienen que satisfacerse para conseguir la felicidad.⁷

De hecho, la pregunta ¿en qué consiste la vida feliz? es respondida de manera muy distinta por parte de Aristóteles y de los estoicos, pese a que estos últimos no niegan que aquello en lo que consista la vida feliz tiene que poseer las condiciones formales que —según vimos antes—⁸ establece el estagirita, a saber: a) ser algo apetecible siempre por sí mismo y jamás por otra cosa, es decir, ser siempre un fin y nunca un medio para alcanzar un fin ulterior; b) ser algo practicable, esto es, ser algo hacedero o posible de alcanzar y no sólo un ideal regulativo o un modelo inalcanzable; y c) ser algo autosuficiente o, dicho de otro modo, bastarse a sí mismo para hacer que la vida sea valiosa o digna de vivirse. El punto de ruptura entre los estoicos y Aristóteles no tiene que ver, pues, con el reconocimiento de las condiciones formales de la felicidad, sino que —como señala Irwin—⁹ la ruptura se da en relación con las consecuencias que los estoicos piensan que se pueden derivar a partir de tales condiciones formales. Aristóteles, como se recordará, concluye que la felicidad es algo que requiere no sólo de la virtud, sino también de la posesión de algunos bienes corporales y externos, mientras que la conclusión de los estoicos es que la felicidad se identifica única y exclusivamente con la virtud.

La conformidad o la no oposición de los estoicos a las condiciones formales de la felicidad establecidas por Aristóteles se hace patente, por ejemplo, en aquél pasaje donde Estobeo¹⁰ afirma que para los estoicos la felicidad es el bien final entre todos los bienes, aquello por lo cual se hace todo y que no es nunca un

⁶ En un trabajo posterior examinaré la relación que hay entre la vida feliz y la vida con sentido. Hasta donde puedo ver ahora, ni Aristóteles ni los estoicos hacen una distinción entre ellas, porque, aunque no hablan explícitamente de la vida significativa, consideran a la felicidad el fin último que le da orientación a la vida como un todo.

⁷ Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 11-12.

⁸ Ver apartado 1.2.1 de esta tesis.

⁹ Cfr. Irwin, "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad", *op. cit.*, p. 214.

¹⁰ Cfr. Juan Estobeo, *Eclogae physicae et ethicae (Extractos de física y ética)*, II §77 (p. 195). A menos que indique lo contrario, siempre que cito esta obra sigo la traducción al español de Marcelo D. Boeri que aparece en Victoria Juliá, Marcelo Boeri y Laura Corso, *op. cit.*; las páginas de las referencias corresponden, pues, a este texto.

medio para alcanzar un fin ulterior (condición formal mencionada en el inciso a). Cicerón,¹¹ por su parte, señala que para la ética estoica la felicidad o el bien supremo es algo practicable, algo que está en poder del agente (condición formal mencionada en el inciso b). Mientras que Epicteto¹² sostiene que los estoicos reconocen la autosuficiencia o la *autarquía* propia de la felicidad (condición formal mencionada en el inciso c), cuando afirman que quien es feliz posee todo lo que es digno de ser deseado y ya nada le falta, ya no hay nada fuera de la felicidad que sea digno de despertar su apetito.

Sin oponerse, pues, a las condiciones formales de la felicidad establecidas por Aristóteles, los estoicos se dan a la tarea de identificar aquello en lo que consiste la vida feliz y —teniendo en la mira este propósito— sostienen la siguiente tesis (defendida también por Aristóteles¹³ en su argumentación a favor de una concepción intelectualista de la felicidad): Cada cosa tiene una función o excelencia propia (*ergon*) que la distingue de todas las demás y el fin último de cada cosa (su *telos*) consiste, precisamente, en llevar una vida acorde con su función propia. De la tesis anterior se sigue que la felicidad o el fin último del ser humano tiene que consistir en una vida acorde con su *ergon* o función propia: “Ser feliz se da [...] en vivir según naturaleza”,¹⁴ dice Estobeo; mientras que Epicteto afirma que “si no obramos del modo apropiado y ordenadamente y siguiendo cada uno su propia naturaleza y disposición, tampoco llegaremos a alcanzar cada uno nuestro objetivo. Porque aquellos cuyas disposiciones son distintas, también han de tener distintas tareas y finalidades.”¹⁵

Entonces, una vida acorde con el *ergon* o función propia de los seres humanos es lo que permite alcanzar la felicidad. Pero ¿en qué consiste el *ergon* o la naturaleza peculiar de los humanos? Los estoicos¹⁶ sostienen (también en conformidad con el argumento aristotélico¹⁷ a favor de una noción exclusivista o intelectualista de la felicidad) que el *ergon* de los seres humanos es la vida racional, mientras que el *ergon* de los demás animales es la vida conforme al impulso y el *ergon* de las plantas es la vida vegetativa. Epicteto caracteriza el *ergon* humano cuando dice:

- ¿Qué es un hombre?
 — Un animal racional y mortal [...]
 — ¿De quiénes nos distinguimos de inmediato por la racionalidad?

¹¹ Cfr. Cicerón, *Disputas Tusculanas*, V §82 (p. 398). En este caso en particular sigo la traducción al inglés de Long, A. A., y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, Vol. 1; la página de la referencia corresponde a este texto.

¹² Cfr. Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, III.XXIV §17 (pp. 345-346). A menos que indique lo contrario, siempre que cito esta obra sigo la traducción al español de Paloma Ortiz García, *Disertaciones por Arriano*, Madrid: Gredos, 1993; las páginas de las referencias corresponden, pues, a este texto.

¹³ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1097b 20-35 (I.VII, p. 12).

¹⁴ Juan Estobeo, *op. cit.*, II §77 (p. 195).

¹⁵ Epicteto, *op. cit.*, I.VI §15-16 (p. 74).

¹⁶ Cfr. Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum (Vidas de los filósofos)*, VII §86 (pp. 117-118). A menos que indique lo contrario, siempre que cito esta obra sigo la traducción al español de Victoria Juliá que aparece en Victoria Juliá, Marcelo Boeri y Laura Corso, *op. cit.*; las páginas de las referencias corresponden, pues, a dicho texto.

¹⁷ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1098a 5-10 (I.VII, p. 13).

- De las fieras.
- ¿Y de quiénes más?
- De las ovejas y seres semejantes.¹⁸

Las palabras de Epicteto pueden completarse al señalar, con Séneca,¹⁹ que si bien la racionalidad es lo que distingue al ser humano de las bestias, la mortalidad —en cambio— es lo que lo distingue de los dioses, porque éstos, siendo también racionales, son además inmortales.

En suma, los estoicos defienden el siguiente argumento: (1) La felicidad consiste en tener una vida acorde con el *ergon* o la función propia de los humanos. (2) El *ergon* o la función propia de los humanos es la vida racional. Por lo tanto, (3) La felicidad consiste en vivir de manera racional. Hasta aquí, como señalé antes, es claro que la argumentación estoica discurre de manera paralela a la argumentación aristotélica, particularmente la que apoya la interpretación intelectualista. Sin embargo, como también señalé antes, en el momento en que se plantea la pregunta de ¿qué significa exactamente vivir de manera racional? los estoicos se alejan definitivamente de la propuesta aristotélica.

2.2 ¿LA VIDA RACIONAL ES LA VIDA VIRTUOSA?

Se ha dicho que para los estoicos vivir de acuerdo con la razón equivale a vivir de acuerdo con la función propia de los seres humanos y, como se desprende de la siguiente cita, esto, a su vez, equivale para los estoicos a vivir virtuosamente: "el vivir según razón es para ellos [para los seres humanos] vivir correctamente según naturaleza [...] vivir de manera coherente con la naturaleza [...] es vivir según la virtud, pues a ella nos conduce la naturaleza."²⁰

Ya que la felicidad consiste en vivir racionalmente y la vida racional se identifica con la virtud, resulta, entonces, que la felicidad consiste en vivir virtuosamente. En este sentido Estobeo afirma que "los buenos son [...] siempre absolutamente felices y los viles infelices"²¹ y que "[s]er feliz se da en el vivir según virtud",²² mientras que Laercio dice que "en ella [en la virtud] reside la felicidad"²³ y que "los vicios [...] realizan la infelicidad."²⁴

Los estoicos, entonces, identifican a la felicidad con la vida racional y a ésta con la virtud, pero ¿qué es exactamente lo que quieren decir cuando hablan de la vida virtuosa o racional? En esta sección se presen-

¹⁸ Epicteto, *op. cit.*, II.IX §2-3 (pp. 181-182).

¹⁹ Cfr. Séneca, *Cartas*, 124 §13-14 (p. 371). A menos que indique lo contrario, siempre que cito esta obra sigo la traducción al inglés de Long y Sedley, *op. cit.*; las páginas de las referencias corresponden, pues, a este texto.

²⁰ Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §86-87 (p. 118). Puede verse también Juan Estobeo, *op. cit.*, II §60 y 62 (pp. 174 y 176).

²¹ Juan Estobeo, *op. cit.*, II §98 (p. 217).

²² *Ibid.*, II §77 (p. 195).

²³ Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §89 (p. 119).

tará un análisis de la concepción estoica de la virtud como una *disposición* para actuar racionalmente, es decir, una disposición para realizar las acciones correctas por las razones correctas. Lo anterior supone que no sólo son racionales los medios por los que alcanzamos ciertos fines, sino que los fines que nos proponemos alcanzar con nuestras acciones pueden ser ellos mismos racionales. La vida racional, sostienen los estoicos, produce en el agente un estado interior de tranquilidad o *ataraxia*. En la sección 2.3 se abordará el tema de la estrecha relación que hay entre la virtud y la *ataraxia*, argumentando que, según los estoicos, cuando una persona es virtuosa mantiene una armonía perfecta entre sus respuestas intelectuales y sus respuestas emocionales, de manera que su disposición para actuar racionalmente lo conduce a un estado de armonía, el cual no se puede lograr ni a través de la represión ni a través de la anulación de la afectividad.²⁵

En lo que sigue, pues, nos abocaremos al análisis de la concepción estoica de la virtud como una disposición para actuar de manera racional.

2.2.1 La vida racional y la vida conforme a la naturaleza

Se ha dicho que para los estoicos la vida racional es lo propio o lo natural para los humanos, puesto que la razón es la facultad que lo distingue de otros seres, la facultad que le es peculiar. No obstante los estoicos reconocen que la capacidad para utilizar la razón no es algo que se tenga desde el momento de nacer, sino que se desarrolla paulatinamente.²⁶ Así, en los primeros años de la vida de una persona lo natural para ella es simplemente buscar de manera irreflexiva aquello que le atrae, le gusta o le parece que la beneficia (como por ejemplo la comida o el confort), y evitar de manera igualmente irreflexiva aquello que le repugna, le disgusta o le parece que la daña (como por ejemplo la frustración, la enfermedad o el frío), sin que la persona esté aún en condiciones de tener una actitud racional hacia esas cosas. Paulatinamente, conforme la persona se desarrolla, adquiere la capacidad para razonar, es decir, para preguntarse si es conveniente, justo o bueno lo que se propone conseguir y si los medios para llevarlo a cabo son los mejores. Es hasta entonces cuando puede decirse propiamente que lo acorde a la naturaleza de la persona es tener una actitud racional hacia las cosas por las cuales antes sentía una mera atracción o una mera repulsión naturales; en este momento la persona se encuentra en condiciones de elegir entre diversas cosas de manera racional y no simplemente dejándose llevar por sus impulsos.

El desarrollo natural del ser humano lo conduce, pues, desde una etapa de búsqueda o evasión irreflexivas de lo que le atrae o le repugna de manera natural, hasta una etapa en la que la persona tiene interés en mantener una actitud racional hacia aquellas cosas. Lograr esto significa, precisamente, alcanzar la

²⁴ *Ibid.*, VII §97 (p. 125).

²⁵ Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 162 y 168.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 171.

virtud. Así, para los estoicos, “[v]ivir de acuerdo con la virtud es cuestión de llegar a tener la actitud correcta hacia las cosas por las cuales sentimos una atracción o una repulsión naturales.”²⁷

Ahora bien ¿qué es lo que se requiere para poder decir que una persona tiene una actitud racional hacia las cosas por las cuales se siente atraída o repelida de manera natural? Se requiere, primeramente, que las creencias que la persona tiene en relación con la situación particular de que se trate sean verdaderas o, dicho en términos estoicos, que la persona tenga impresiones o representaciones correctas acerca de la situación particular con la que se enfrenta. Como sostiene Epicteto, vivir racionalmente sólo es posible cuando la persona hace un uso correcto de sus impresiones o representaciones, es decir, cuando no se deja llevar acríticamente por las primeras impresiones que tiene de las cosas, sino que reflexiona sobre ellas para saber si se corresponden o no con la realidad y —sólo después de eso— decide si debe o no asentir a tales impresiones: “la mayor y primera tarea del filósofo [que es el prototipo del hombre racional] es poner a prueba las representaciones y juzgarlas y no aceptar ninguna sin haberla puesto a prueba.”²⁸

Las impresiones o representaciones que los individuos tienen pueden ser tanto respecto de hechos (por ejemplo, que Julia tenga la impresión de que David es una persona deshonesto), como respecto de acciones (por ejemplo, que Esther tenga la impresión de que le convendría dedicarse a estudiar el fin de semana), y unas y otras representaciones juegan un papel relevante en la forma en la que las personas dirigen su vida. Así, si una mujer tiene la impresión de que todos los hombres son abusivos y mentirosos —que es una impresión acerca de hechos— y ella está preocupada por vivir de manera virtuosa, tendrá que juzgar críticamente esa impresión para saber si es correcta o incorrecta y decidir, entonces, si asiente a ella o la rechaza; asentir a esta impresión en particular o rechazarla, así como aceptar o rechazar muchas otras de sus impresiones, tendrá relevancia en múltiples esferas de la vida de esa mujer, porque esa será la base sobre la cuál decidirá acerca de muchas de sus acciones.

En relación con las impresiones prácticas²⁹ —o sea aquellas cuyo contenido es una proposición del tipo ‘Debo hacer ϕ ’ o ‘Es apropiado para mi hacer ϕ ’— la reflexión es indispensable porque le permite decidir al agente si, a la luz de todas las consideraciones pertinentes, debe aceptar o no como correcta la proposición de que hacer ϕ es lo debido para él en las circunstancias particulares en las que se encuentra; una vez que el agente decide críticamente si acepta o rechaza sus impresiones prácticas, se encuentra en condiciones de actuar racionalmente y no movido por la aceptación irreflexiva de sus primeras impresiones. Así, por ejemplo, una mujer que es maltratada física y emocionalmente por su esposo puede tener la impresión de

²⁷ *Idem.* [La traducción es mía.]

²⁸ Epicteto, *op. cit.*, I.XX §7 (p. 118).

²⁹ Ver el análisis que de este asunto hace Ricardo Salles en su artículo “Compatibilism: Stoic and Modern”; en *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, N° 83, 2000, pp. 5-12.

que lo más apropiado para ella es abandonarlo, pero si hace uso de su razón tendrá que juzgar críticamente esa impresión práctica para ver si es correcta o incorrecta y sólo después decidir el curso de su acción, en vez de dejarse llevar irracionalmente por su primera impresión.

Sin embargo, para que el agente sea virtuoso no basta con que sus acciones y decisiones se encuentren motivadas por impresiones o representaciones correctas acerca de la situación particular en la que se encuentra, sino que se requiere, además, que también sean correctas sus impresiones o representaciones acerca de los principios que rigen la vida humana concebida como una totalidad.³⁰ Por ejemplo, se requiere que el agente tenga creencias verdaderas acerca del fin último de toda acción humana, de las cosas que son valiosas aunque no sean el bien supremo de la vida, de lo que depende y no depende de la voluntad de cada agente, etc. Es el conocimiento de esos principios que rigen la vida humana lo que le proporciona al agente el marco general para orientar de manera adecuada cada una de sus decisiones y acciones particulares.

Entre otras cosas, el agente virtuoso tiene que saber que, en cualquier situación que se le presente, lo único que está bajo su control es la posibilidad de elegir el curso de acción que la razón le indique que es el correcto y que él no tiene el control sobre una gran variedad de factores externos que inciden tanto en la ejecución de la acción misma, como en los resultados de ésta.³¹ Un médico virtuoso, por ejemplo, tiene que saber que lo que está bajo su control es ejercer su profesión de manera competente para intentar llevar al paciente tan cerca de la salud como sea posible dadas las circunstancias, pero que aun cuando él actúe de manera competente e informada, el paciente puede morir por complicaciones imposibles de prever o de controlar por parte de él. Es el buen uso de la racionalidad el que le permite distinguir al agente entre lo que depende de él y lo que no depende de él y hacer esta distinción es indispensable para que el agente pueda ocuparse activamente de lo primero y a aceptar lo segundo, en vez de oponerle resistencia. Quien vive de manera racional o virtuosa se da cuenta de que es absurdo desear lo que no depende de su voluntad, por lo cual acepta las circunstancias del mundo que escapan de su control y adecua a ellas sus deseos, propósitos, acciones, etc.³²

Resumiendo lo dicho hasta aquí, los estoicos conciben a la virtud como una disposición para vivir de manera racional y sostienen que esta disposición es de tipo intelectual porque poseerla es sencillamente tener una comprensión adecuada de los principios que rigen la vida humana y ser reflexivo o crítico. Más explícitamente, poseer la disposición de la virtud significa tener un conocimiento correcto acerca del *ergon* de los seres humanos, del fin último o bien supremo de la vida, de la naturaleza del valor que poseen otras co-

³⁰ Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, op. cit., p. 404.

³¹ Cfr. 1) Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* (*Sobre los bienes y males extremos*), III.VI §22 (p. 276). A menos que indique lo contrario, siempre que cito este texto sigo la traducción al español de Laura Corso que aparece en Victoria Juliá, Marcelo Boeri y Laura Corso, op. cit.; las páginas de las referencias corresponden, pues, a este texto. 2) Annas, *The Morality of Happiness*, op. cit., p. 402.

³² Cfr. Epicteto, *Manual*, §8. Sigo la traducción al inglés de Sanderson Beck, en www.san.beck.org/Epictetus.html, 1996.

sas que no son el bien supremo, de aquello que depende y no depende la voluntad de los agentes, de las peculiaridades propias de cada situación particular en la que se encuentran los agente, etc. Una acción es virtuosa únicamente si el agente la realiza a partir de una disposición virtuosa, de manera que tener los pensamientos correctos al deliberar y al actuar es lo que hace que una acción sea virtuosa, independientemente de cuáles sean los resultados de ésta.³³

2.2.2 La virtud como una disposición interna

Pero, ¿por qué los estoicos catalogan a la virtud como un tipo de disposición? Para los estoicos³⁴ las disposiciones son condiciones de la mente, que son muy estables y que se adquieren a través del esfuerzo de los agentes. Para comprender la noción estoica de “disposición” quizás ayude tener en cuenta la distinción que hoy en día suele hacerse entre los estados mentales y los sucesos mentales: Como explican Cornman, Lehrer y Pappas,³⁵ los *sucesos mentales* son algo que ocurre en la mente, algo que se da en un tiempo definido —por ejemplo— que el sujeto *S* sienta cosquillas en un tiempo t^1 , que *S* tenga una pesadilla en t^2 , que *S* experimente placer en t^3 , etc.; mientras que los *estados mentales* son condiciones o situaciones de la mente que son durables —por ejemplo— que *S* crea que la Tierra es redonda, que *S* padezca esquizofrenia, que *S* tenga el hábito de pensar mal de los demás, etc.

Ahora bien, los estoicos sostienen que entre las diversas condiciones o situaciones de la mente —es decir, entre los llamados “estados mentales”— unas son más estables o duraderas que otras, y que las que son sumamente estables se llaman “disposiciones”. Así, ellos distinguen las disposiciones (*diathesis*) de los hábitos (*hexis*) afirmando que aunque ambos son estados de la mente, las primeras son más estables que los segundos.³⁶ El hábito de pensar mal de los demás, por ejemplo, es una situación o una condición de la mente menos estable que lo que podría ser la disposición para actuar racionalmente. Un agente que tiene la disposición de actuar racionalmente, en todas las circunstancias, invariablemente pensará en lo que está en su poder hacer, en lo que es conveniente o justo o bueno hacer, y en los mejores medios para lograrlo.

Además, los estados mentales se distinguen entre sí porque algunos son adquiridos con el consentimiento y/o el esfuerzo del agente (como el hábito de pensar mal de los demás o la disposición de actuar

³³ Cfr. 1) Marco Aurelio, *Meditaciones*, (tr. Miguel Dolc), Madrid: Debate, 2000, III §12 (p. 49). 2) Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 399-400.

³⁴ Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 49-50. Para revisar la discusión en torno a la concepción estoica y aristotélica de la virtud como una disposición o un estado mental duradero, pueden consultarse también los siguientes textos: 1) Long y Sedley, *op. cit.*, p. 376. 2) Victoria Juliá, Marcelo Boeri y Laura Corso, *op. cit.*, p. 78.

³⁵ Cfr. J.W. Cornman, G.S. Pappas y K. Lehrer, *Problemas y argumentos filosóficos*, (tr. Gabriela Castillo Espejel, Elizabeth Corral Peña y Claudia Martínez Urrea), México: UNAM/IIIF, 1990, p. 242.

³⁶ Aristóteles y los estoicos coinciden en su concepción de la virtud como un estado de la mente sumamente estable, sin embargo ellos invierten el uso de los términos *diathesis* y *hexis*, de manera que mientras los estoicos dicen que virtud es una disposición (*diathesis*)

racionalmente), y otros se tienen sin que medie la voluntad del agente (como la esquizofrenia). Esta distinción entre lo que es voluntario y lo que es involuntario permite explicar por qué —por ejemplo— a nadie se le censura por ser esquizofrénico, mientras que a la gente sí se le censura por sus vicios y sus malos hábitos, y se le elogia por sus virtudes y sus buenos hábitos.

Los estados mentales que cumplen tanto con la condición de ser sumamente estables, como con la condición de ser adquiridos con el consentimiento y/o el esfuerzo del agente forman, según los estoicos, parte del carácter de una persona. Habiendo caracterizado a la virtud como una condición o una situación de la mente que tiene gran estabilidad y que se adquiere a través de la práctica,³⁷ los estoicos la consideran un rasgo del carácter de los agentes.³⁸

Julia Annas³⁹ explica que la concepción de la virtud como una disposición o habilidad para actuar racionalmente la comparten tanto Aristóteles como los estoicos, aunque no usen exactamente la misma terminología y aunque a veces, incluso, inviertan el significado de algunos términos.⁴⁰ No obstante, quiero hacer notar que aunque es cierto que Aristóteles y los estoicos conciben a la virtud como una disposición del agente, hay una diferencia importante en sus respectivas posiciones: Los estoicos sostienen que para ser virtuoso no es indispensable la posesión de cosas materiales o externas, puesto que si —por ejemplo— un agente está en una situación de carencia absoluta de bienes materiales, sumamente enfermo e incapacitado para realizar cualquier esfuerzo físico, la disposición para actuar racionalmente no exigirá de él cosas tales como la realización de actos de generosidad en favor de los pobres, ni la participación en campañas de reforestación o de limpieza de su colonia, ni que se involucre en actividades de tipo político, ni siquiera que colabore con su familia en el trabajo de la casa. En cambio, como vimos en el apartado 1.4.2, Aristóteles⁴¹ sostiene que la disposición de la virtud tiene necesariamente que manifestarse en *la realización de acciones virtuosas*, lo cual hace indispensable que el agente posea un mínimo de bienes externos y corporales que le permitan —por ejemplo— realizar actos de generosidad con los pobres o actuar magnánimamente con quienes lo han ofendido o participar activamente en la vida política de su comunidad. Esto, entre otras cosas, es lo que lleva a Aristóteles a afirmar que la felicidad requiere de la posesión de bienes externos y, por ello, depende también de lo que acontezca en el entorno del agente.

porque es un estado de la mente más estable que los meros hábitos (*hexis*), Aristóteles sostiene que la virtud es un hábito (*hexis*) porque es un estado de la mente más estable que las meras disposiciones (*diathesis*). Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 50.

³⁷ Cfr. Séneca, *op. cit.*, 124 §13-14 (p. 371).

³⁸ Cfr. Juan Estobeo, *op. cit.*, II, § 73. En este caso en particular no sigo únicamente la traducción al español de Marcelo D. Boeri que aparece en Victoria Juliá, Marcelo Boeri y Laura Corso, *op. cit.*, pp. 189-190, sino que considero también la traducción al inglés que aparece en Long y Sedley, *op. cit.*, p. 372.

³⁹ Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁰ Ver la nota a pie de página número 36, de este mismo capítulo.

⁴¹ Cfr. 1) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1099a 30 - 1099b 2 (I.VIII, p. 17).

Pero, ¿qué razones llevan a los estoicos a sostener, en contra de lo que cree Aristóteles, que la disposición de la virtud y sólo ella se identifica con la felicidad? ¿Por qué piensan que los llamados “bienes externos y corporales” no pueden considerarse un elemento indispensable para lograr la *eudaimonia*? Uno de los más importantes argumentos de los estoicos consiste en señalar que la autosuficiencia o la autarquía que —según reconoce el mismo Aristóteles— es una condición necesaria de la vida feliz, no podría satisfacerse si la felicidad requiriera de la posesión de cosas externas y corporales, puesto que poseerlas no depende completamente del agente o, dicho de otro modo, para alcanzarlas el agente no se basta a sí mismo. Lo único que depende enteramente del agente es la virtud, afirman los estoicos, y por ello la vida consagrada exclusivamente a la virtud es la única autosuficiente, la única sobre la que el agente tiene un control absoluto y para la que no se requiere de cosa alguna cuya posesión dependa en alguna medida de la suerte.

Aunque el argumento anterior que aducen los estoicos es sumamente interesante, pienso que no representa una objeción insalvable para Aristóteles, ya que éste tiene la posibilidad de replicar que la autosuficiencia o la autarquía propia de la felicidad no consiste en que la persona feliz se baste a sí misma y no requiera de nada fuera de su control, sino que la autosuficiencia de la felicidad consiste en que ésta es un bien absolutamente completo en sí mismo, un bien suficiente en sí mismo en el sentido de que —como explica Irwin— incluye todos los bienes particulares que existen, “todos los bienes que una persona racional puede buscar justificadamente”.⁴²

En relación con esta discusión entre los estoicos y Aristóteles, vale la pena recordar que en el capítulo anterior se dijo⁴³ que la autosuficiencia propia de la felicidad podía entenderse de dos maneras: (1) No dependencia de bienes que escapan al control del agente —que es el sentido que los estoicos toman en cuenta cuando plantean su crítica a la teoría aristotélica de la felicidad. (2) Ser tal que una vez que se es feliz no hay nada fuera de la felicidad que sea digno de ser deseado. Si se tiene en cuenta el primer sentido de “autosuficiencia”, los estoicos tienen razón en que la felicidad concebida a la manera aristotélica no es autosuficiente, porque requiere de algunos bienes externos y corporales, y la posesión de estos depende en parte de la suerte. Sin embargo, si se toma en cuenta el segundo sentido de “autosuficiencia”, la felicidad concebida de acuerdo con la interpretación comprensiva de la teoría aristotélica es un bien completamente autosuficiente: Si Aristóteles tiene razón en sostener que la felicidad es el conjunto de todos los bienes particulares, entonces, no hay nada fuera de ésta que sea digno de ser deseado, ella incluye absolutamente todo lo que racionalmente podría desearse.

⁴² Cfr. Irwin, “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, *op. cit.*, pp. 212-213.

⁴³ Ver apartado 1.4.2 de esta tesis.

2.3 LA VIRTUD, LOS "INDIFERENTES" Y LA ATARAXIA

Hasta aquí se ha explorado la noción estoica de virtud poniendo énfasis en su carácter intelectual.⁴⁴ La virtud, se ha dicho, consiste en una disposición de tipo intelectual, pues ser virtuoso significa estar dispuestos a orientar la propia vida a partir de pensamientos correctos acerca de la existencia humana en general, de la existencia de uno mismo en particular y de las peculiaridades de las circunstancias en las que uno se encuentra.

Pero, ¿acaso la vida virtuosa tiene que ver única y exclusivamente con la parte intelectual del agente? ¿La afectividad no juega ningún papel importante en la vida de la persona virtuosa? En esta sección se plantearán tales preguntas; para contestarlas será necesario hablar de la relación que tiene la virtud tanto con las cosas que los estoicos llamaron "los indiferentes", como con el hecho de que el agente alcance un estado interior de absoluta tranquilidad.

2.3.1 El valor de la virtud y el valor de los "indiferentes"

Según Laercio,⁴⁵ los estoicos reconocen la existencia de tres tipos de cosas: las cosas que son bienes, es decir, las virtudes; las cosas que son males, es decir, los vicios; y las cosas que son neutras o indiferentes (*adiáphoros*), es decir, que ni benefician ni dañan a las personas.

Es fácil entender por qué los estoicos consideran que sólo a la virtud un bien y sólo al vicio un mal, si se tiene en cuenta que ellos defienden las siguientes tesis de las que ya habíamos hablado: primero, que el fin último o bien supremo de la vida humana es vivir racionalmente; y segundo, que la virtud es la disposición para actuar racionalmente y el vicio la disposición contraria. Así, la virtud es lo único que puede beneficiar realmente a los humanos porque es la única cosa que les permite alcanzar su fin último y el vicio es lo único que puede perjudicarlos porque sólo él es contrario a su fin último.⁴⁶

Como vemos, los estoicos⁴⁷ establecen una identidad entre el bien, la vida conforme a la razón y la virtud. Y ya que ellos definen a la felicidad como la vida virtuosa o racional —como dijimos en la sección anterior— resulta, entonces, que hay una coincidencia perfecta entre el bien, la vida racional, la virtud y la felicidad. Todo lo que no es vicio o virtud resulta totalmente indiferente respecto de la felicidad de los agentes porque, al no contribuir ni interferir con la realización de su *ergon*, ni los beneficia ni los daña: "son neu-

⁴⁴ Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 396.

⁴⁵ Cfr. Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §101 (p. 128). Además se pueden consultar los siguientes pasajes: 1) Juan Estobeo, *op. cit.*, II §57 (p. 171). 2) Cicerón, *De finibus bonorum et malorum (Sobre los bienes y males extremos)*, *op. cit.*, III.XV §50 (p. 295).

⁴⁶ Cfr. Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §104 (p. 129).

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, VII §94 (p. 124).

tras cuantas cosas no benefician ni dañan, como por ejemplo vida, salud, placer, belleza, fuerza, riqueza, buena fama, buen linaje, y también sus contrarios, a saber muerte, enfermedad, pena, fealdad, debilidad, pobreza, mala reputación, bajo linaje y cosas por el estilo.⁴⁸

El que sólo la virtud sea un bien se manifiesta, según los estoicos, en el hecho de que ella es la única cosa de la cual no se puede hacer un mal uso, la única cosa que no se puede usar de manera tal que dañe al agente mismo o a otras personas. En cambio, de todas las otras cosas que algunos, como Aristóteles, creen que son bienes (como la riqueza, la fuerza, la influencia política, la salud, etc.), puede hacerse un buen uso o un mal uso, por lo que —argumentan los estoicos—⁴⁹ no pueden considerarse realmente bienes: ¿Cómo podría ser un bien la influencia política si puede usarse, por ejemplo, para llevar a cabo actos de corrupción? ¿Cómo podría ser un bien la fortaleza física si cabe la posibilidad de que, por ejemplo, se le use para maltratar a otras personas?... A través de esta concepción de los bienes como cosas que no son susceptibles de usarse mal, los estoicos rechazan la tesis aristotélica de que la felicidad requiere de la posesión de cosas materiales y externas: Las cosas materiales y externas no pueden considerarse bienes porque cabe la posibilidad de que se les use de tal manera que dañen al agente mismo o a otras personas y, puesto que no se les puede considerar bienes, entonces, tampoco pueden ser una parte o un componente del bien supremo que es la felicidad. En la última sección volveremos sobre esta cuestión y veremos si resulta o no aceptable la concepción de los bienes defendida por los estoicos.

Ahora bien, aun cuando los estoicos sostienen que la virtud es lo único que beneficia siempre al agente, lo único importante para su felicidad y lo único que le permite la realización de su *ergon*, ellos también sostienen —como afirman Cicerón⁵⁰ y Marco Aurelio⁵¹— que entre las cosas que son indiferentes o neutras hay algunas que poseen cierto valor o cierto antivalor para los humanos (como la salud y la enfermedad, la riqueza y la pobreza, la honra y la deshonra, la ausencia de dolor y el dolor, etc.) y que, por eso, son dignas de estima o de rechazo.

Pero, entonces, ¿cuál es la diferencia entre el valor que posee la virtud y el supuesto valor que poseen las cosas indiferentes que son dignas de estima? Los estoicos, como se recordará, sostienen que el desarrollo de los seres humanos incluye dos etapas: La primera etapa abarca los primeros años de vida de las personas, cuando éstas no tienen propiamente uso de razón y lo natural para ellas es procurar o evitar de manera instintiva aquello que les atrae o les repugna (por ejemplo, procurar irreflexivamente la comida y la seguridad, y evitar irreflexivamente la frustración y el frío). La segunda etapa llega cuando las personas ad-

⁴⁸ *Ibid.*, VII §101 (p. 128). Ver también Marco Aurelio, *op. cit.*, II §11 (pp. 38-39)

⁴⁹ Cfr. Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §103 (p.128).

⁵⁰ Cfr. Cicerón, *De finibus bonorum et malorum (Sobre los bienes y males extremos)*, *op. cit.*, III.XV §50 (p. 295).

⁵¹ Cfr. Marco Aurelio, *op. cit.*, I §16 (pp. 32-33) y III §11 (p. 49).

quieren la capacidad de ser críticas y reflexivas y cuando, por tal motivo, lo que resulta acorde con su naturaleza es asumir una actitud crítica y reflexiva hacia las cosas que antes buscaban o evitaban de forma meramente instintiva (en esto, precisamente, consiste la virtud).

Nótese, ahora, que las cosas que la gente procura o evita de manera instintiva durante la primera etapa de su vida son precisamente aquéllas que los estoicos catalogan como indiferentes o neutras, y que la virtud que debiera buscarse durante la segunda etapa de la vida consiste en tener una actitud crítica y reflexiva hacia esas mismas cosas, es decir, en tener la "habilidad para 'seleccionar' entre los indiferentes".⁵² Por supuesto, sólo cuando se ha llegado a la segunda etapa de la vida se es capaz de apreciar, por un lado, que la virtud es lo único importante para la felicidad, porque sólo ella es relevante para la realización del propio *ergon*; y, por otro lado, que las cosas que no son el vicio ni la virtud son indiferentes porque no pueden dañar ni beneficiar, pero que —sin embargo— la virtud las requiere, puesto que ser virtuoso consiste en tener una actitud crítica y reflexiva hacia ellas: "[Los estoicos] hacen hincapié en que la búsqueda apropiada de los indiferentes preferidos es una parte crucial de la vida de la persona virtuosa: los indiferentes preferidos son el 'material para la virtud'.⁵³

Así, el valor supremo lo posee la virtud porque sólo ella realiza la naturaleza racional de las personas, sólo ella les permite desarrollarse de acuerdo con el *ergon* que les es peculiar. Sin embargo, los indiferentes dignos de estima o de rechazo —es decir, los indiferentes "preferidos" o "no preferidos"— poseen cierto valor o cierto antivalor porque hacia ellos la gente se siente naturalmente inclinada o repelida, debido a su constitución, aún antes de haber desarrollado la capacidad para adoptar una actitud crítica y reflexiva.⁵⁴

Es razonable, pues, elegir a los indiferentes preferidos (como la salud o la influencia política) y rechazar a los indiferentes no preferidos (como la pobreza y la deshonra) en vista del valor y del antivalor que poseen respectivamente, pero la elección y el rechazo debe hacerse siempre de manera virtuosa.⁵⁵ Tener una disposición virtuosa hacia los indiferentes implica, entre otras cosas, que el agente esté consciente de que lo único que está bajo su control es actuar racionalmente en relación con ellos y no los resultados de sus acciones.⁵⁶

⁵² Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 162. [La traducción es mía.]

⁵³ *Ibid.*, p. 393. [La traducción es mía.]

⁵⁴ Cfr. 1) *Ibid.*, p. 171. 2) Long y Sedley, *op. cit.*, pp. 357-359. 3) Juan Estobeo, *op. cit.*, II §84-85 (p. 202). 4) Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §85-86 (pp. 116-118). 5) Cicerón, "*De finibus bonorum et malorum*" (*Sobre los bienes y males extremos*), *op. cit.*, III.V §16 (pp. 270-271).

⁵⁵ Cfr. 1) Juan Estobeo, *op. cit.*, II §79-83 (pp. 196-201). 2) Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §104-105 (p.129). 3) Long y Sedley, *op. cit.*, p. 358. 4) Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 171.

⁵⁶ Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 162.

De manera que los estoicos no defienden, como a veces se cree,⁵⁷ una vida de inmovilidad o apatía hacia la salud, la riqueza, la ausencia de dolor, la amistad, etc., sino que afirman, simplemente, que la persona que usa adecuadamente su racionalidad sabe que la felicidad no requiere de estas cosas, pues sólo consiste en la virtud. Sabiendo esto, la persona permanece tranquila o en un estado de *ataraxia*, tanto cuando las circunstancias le permiten acceder a los indiferentes preferidos, como cuando las circunstancias no se lo permiten. Pero ¿qué significa mantener un estado de tranquilidad o *ataraxia* y cuál es la relación de ésta con la virtud? Veamos.

2.3.2 La virtud y la *ataraxia*

Muchos han pensado en el estado de *ataraxia* del que hablan los estoicos como imperturbabilidad o insensibilidad ante las venturas y las desventuras; sin embargo, según Julia Annas,⁵⁸ esto no es exacto. Los estoicos no conciben al estado de *ataraxia* como algo que suponga la represión o la supresión de la afectividad del ser humano, es decir de las emociones y los sentimientos; ellos no piensan que las respuestas afectivas sean algo indeseable, algo que tenga que *anularse o reprimirse o corregirse* con miras a que el agente pueda vivir de manera racional o virtuosa. Alcanzar la virtud o la felicidad ciertamente requiere eliminar las emociones y los sentimientos que incitan al agente a actuar en contra de la razón (*pathē*), pero no las emociones y sentimientos que la razón aprueba (*eupatheiai*).⁵⁹

Los estados afectivos contrarios a la razón (*pathē*) son, para los estoicos,⁶⁰ creencias equivocadas que se tienen acerca de ciertas cosas que son indiferentes. El agente siente deseo inmoderado o temor o aflicción en relación con algo cuando piensa, equivocadamente, que eso es algo beneficioso o dañino para él, algo que lo hará feliz o infeliz. Supongamos que una mujer siente miedo de que su esposo la abandone si se opone al maltrato que él le da a sus hijos; pues bien, dirían los estoicos, el temor de la mujer consiste simplemente en su creencia equivocada de que el abandono de su esposo es algo que cuenta para su felicidad y que —en relación con esto— permitirle un trato injusto hacia sus hijos es un mal menor.

Puesto que la persona virtuosa se caracteriza por tener creencias correctas acerca de los principios que deben regir la acción humana y puesto que los estados afectivos indeseables (como el temor, el enojo,

⁵⁷ El filósofo francés del siglo XVIII, Julián Offroy de La Mettrie decía, por ejemplo, que la descripción de la vida racional estoica se asemeja al recibidor del infierno al proponer: "Vivir tranquilo, sin ambición ni deseo [...] despreciar la vida misma [...]". Sigo la cita de Joseph Muñoz Redon, *Filosofía de la felicidad. Un paseo por el lado soleado del pensamiento.*, (tr. Flavio Company Navau), Barcelona: Anagrama, 1999, pp. 105-106.

⁵⁸ Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 53-66.

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 62-63.

⁶⁰ Cfr. Juan Estobeco, *op. cit.*, II §88-89 (pp. 205-207).

el deseo inmoderado, el resentimiento, etc.,) son creencias erróneas, resulta —entonces— que quien es virtuoso nunca puede tener sentimientos o emociones contrarios a la razón.⁶¹

Por otro lado, según argumentan los estoicos,⁶² existen estados afectivos que la razón aprueba (*eupatheia*), estados afectivos que están avalados por un punto de vista racional acerca de la situación particular de que se trate y que, por tanto, no involucran creencias equivocadas acerca del valor de las cosas que son indiferentes preferidos o no preferidos. La alegría que siente una persona virtuosa por haber recuperado la salud después de una larga enfermedad o por haber terminado de construir una casa para su familia, por ejemplo, se funda en su conocimiento de que estar sano o tener una casa donde vivir —aunque no es relevante para la felicidad— es, sin embargo, un indiferente preferido, algo que es valioso en grado secundario.

El hombre virtuoso, entonces, no es alguien que ha reprimido o anulado su afectividad, no es alguien insensible, sino que es alguien que tiene sentimientos y emociones acordes con un punto de vista racional acerca de las situaciones en las que se encuentra. El hombre virtuoso tiene sentimientos y emociones ante la enfermedad, la muerte, el exilio, la pobreza, la deshonra, etc., y también ante la fortaleza física, la posesión de bienes materiales, la vida, la amistad, etc., pero esos sentimientos y emociones están en consonancia con creencias verdaderas acerca de la naturaleza distinta del valor que poseen los indiferentes preferidos y la virtud: El hombre virtuoso sabe que su felicidad consiste únicamente en tener una actitud racional hacia los indiferentes preferidos y no preferidos, independientemente de si llega o no a tener los primeros y a evitar los últimos; saber esto es lo que lo hace mantenerse tranquilo o libre de inquietud —es decir, en un estado de *ataraxia*— tanto cuando la fortuna permite que alcance los indiferentes preferidos, como cuando no se lo permite.

Así, a diferencia de lo que suele pensarse, Annas⁶³ sostiene que la *ataraxia* no consiste en un estado de insensibilidad o de ausencia de sentimientos y emociones, y que tampoco consiste en un estado donde los sentimientos y las emociones de la persona se encuentran bajo el yugo represor de la razón que lucha contra ellos para controlarlos. La *ataraxia*, más bien, es un estado de armonía perfecta entre las emociones y sentimientos que tiene la persona y sus pensamientos, entre lo afectivo y lo cognitivo, de manera que la persona vive tranquila, en armonía consigo misma, libre de inquietud.⁶⁴

No obstante, otros filósofos que han examinado la ética estoica cuestionan la explicación de la *ataraxia* ofrecida por Julia Annas. En contraste con ésta, por ejemplo, la explicación de Martha Nussbaum⁶⁵ le da

⁶¹ Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, op. cit., p. 63.

⁶² Cfr. Diógenes Laercio, op. cit., VII §116 (pp. 136-137).

⁶³ Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, op. cit., pp. 409-410.

⁶⁴ Cfr. Marco Aurelio, op. cit., I §15 (p. 31), III §7 (p. 47) y III §16 (p. 50).

⁶⁵ Cfr. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, op. cit., pp. 447-495.

mucha más importancia a la extirpación de las pasiones o emociones contrarias a la razón (*pathē*), y mucho menos importancia a los supuestos estados afectivos positivos (*eupatheia*) que los estoicos aprueban en la vida de la persona virtuosa.

Para Nussbaum,⁶⁶ la *ataraxia* sí es un estado interno muy cercano a la insensibilidad o la ausencia de vida afectiva, porque ella sostiene que —de acuerdo con la ética estoica— las supuestas emociones o sentimientos positivos que le quedan al agente una vez que ha logrado extirpar sus emociones y sentimientos negativo son algo radicalmente distinto de aquello que las personas solemos asociar con nuestra vida afectiva, algo que difícilmente podría considerarse parte de la afectividad tal como la entendemos intuitivamente. La alegría de la persona virtuosa, por ejemplo, no tiene absolutamente nada que ver con la risa, el contento despreocupado o la euforia, pues los estoicos consideran a los hombres virtuosos “tremendamente serios [...] intolerantes con el placer ociosos en ellos mismos y en los demás”,⁶⁷ y afirman —como hace Séneca—⁶⁸ que aunque la persona virtuosa disfruta de un gozo inmenso, este gozo es también poco atrayente.

De manera similar y de acuerdo con la interpretación que Nussbaum hace de la ética estoica, podría decirse que el deseo racional que siente una madre virtuosa de que su hijo secuestrado sea liberado no tiene absolutamente ninguna relación con el desasosiego, la preocupación o el llanto, porque la persona virtuosa tiene un desapego radical⁶⁹ respecto de todas las cosas que son indiferentes preferidos o no preferidos y sabe que obtenerlos o evitarlos no depende de ella; así, los infortunios nunca le causan sorpresa ni tristeza ni angustia. La persona realmente virtuosa no se siente turbada ni cuando recibe la noticia de la muerte de un hijo y, como cuenta Cicerón, puede incluso llegar a comentar: “Sabía que lo había engendrado mortal.”⁷⁰

A partir de las anteriores consideraciones Nussbaum argumenta, en contra de lo que sostiene Annas, que el reconocimiento que los estoicos hacen de la afectividad como parte de la vida virtuosa es sólo formal, puesto que los sentimientos y emociones acordes a la razón —tal como ellos los describen— son en realidad completamente ajenos a la experiencia cotidiana que las personas tenemos de la afectividad, y se parecen mucho más a lo que solemos considerar como impasibilidad o insensibilidad ante las venturas y las desventuras.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 494-495.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 494.

⁶⁸ Cfr. Séneca, *op. cit.*, 23 §4-6 (p. 495). En este caso en particular sigo la traducción al español que aparece en Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, *op. cit.*; así, la página de la referencia corresponde a este texto.

⁶⁹ Cfr. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, *op. cit.*, p. 452.

⁷⁰ Cicerón, *Disputas Tusculanas*, *op. cit.*, III.XIV §30 (p. 15). A menos que indique lo contrario, siempre que cito esta obra sigo la traducción al español de Julio Pimentel Álvarez, *Disputas Tusculanas*, México: UNAM (colección Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1987; la página de las referencias corresponden, pues, a este texto.

Independientemente de cuál de las dos interpretaciones de la *ataraxia* sea la más apegada al pensamiento estoico, una teoría de la felicidad que concibe a la *ataraxia* de acuerdo con la interpretación de Annas es mucho más cercana a las intuiciones comunes que las personas tenemos acerca de la vida feliz. Sin duda hay grandes desacuerdos entre las diversas nociones intuitivas de la felicidad que tiene la gente, pero la mayoría coincidimos en nuestra creencia de que la persona feliz no es alguien insensible a las venturas y a las desventuras, sino que tiene una gran variedad de respuestas afectivas ante la vida, la salud, la amistad, etc., así como ante la muerte, la pérdida de la libertad, la pobreza, etc. Creemos, por ejemplo, que la alegría que sentimos en compañía de nuestros amigos —esa alegría que incluye, entre otras cosas, la risa y el gozo despreocupado que compartimos algunas veces— es una de las cosas que contribuyen a nuestra felicidad.

2.4 UNA EVALUACIÓN DE LA TEORÍA ESTOICA DE LA FELICIDAD

Por lo dicho hasta aquí, es claro que los estoicos conciben a la felicidad como algo interno,⁷¹ como un estado mental y no como un estado externo de la persona, pues ellos sostienen que la felicidad se identifica con la virtud, que la virtud es una *disposición* para actuar de manera racional, y que las disposiciones son un tipo de estado mental estable que forman parte del carácter de la persona. Por lo tanto, podemos decir que la felicidad es para los estoicos un tipo de estado mental.

Las cosas externas y corporales (fama, dinero, honores, amistad, salud, fortaleza física, etc.) no tienen, según los estoicos, ninguna importancia para la felicidad; lo único que se requiere para alcanzar ésta es la disposición virtuosa o racional. Así, alcanzar la *eudaimonia* es algo que depende de la disposición interna que el agente tiene al actuar, independientemente de los resultados de sus acciones e independientemente de las condiciones externas y materiales de su vida. Una persona que vive de manera racional o virtuosa será feliz aun cuando —por ejemplo— esté enferma, haya padecido la muerte de toda su familia, haya sido abandonada por sus amigos, viva en la miseria, etc.

Hay que notar que aunque los estoicos afirman que la felicidad es algo interno, ellos, sin embargo, no defienden una concepción relativista o subjetiva de la felicidad, es decir, no afirman que lo que sea la felicidad varía de una persona a otra dependiendo de sus muy particulares gustos, preferencias, deseos, intereses, etc. La felicidad es para los estoicos algo objetivo, en tanto que consiste en una y la misma cosa para todas las personas —a saber— en una disposición interior para actuar racionalmente, que trae como resultado la *ataraxia* o la tranquilidad interior. La disposición para actuar racionalmente, por supuesto, no puede producirse de una manera no-racional (no puede producirse, por ejemplo, a través de una droga o de la hipnosis o de la manipulación); de manera que la disposición de la virtud, tal como la caracterizan los es-

⁷¹ Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 405 y 408.

toicos, no es independiente de cuáles sean las fuentes de las creencias y de las experiencias de los sujetos que viven felizmente.

Ser virtuoso consiste necesariamente, para cualquier persona y en cualquier caso, en tener los pensamientos correctos acerca de los principios que rigen la vida humana y en estar dispuesto a actuar conforme a la razón una vez que ésta ha examinado críticamente los aspectos particulares de la situación en la que uno se encuentra. Podemos decir, pues, que los estoicos tienen una concepción objetiva de la felicidad y de la virtud y, puesto que establecen una identidad entre la felicidad, la virtud y el bien, podemos afirmar también que tienen “una noción de bien completamente objetiva.”⁷²

Ahora bien, preguntémosnos: ¿Es realmente convincente la concepción de la felicidad en términos de una disposición interior —aunque objetiva— de actuar racionalmente, independiente de las condiciones externas de la vida de una persona? ¿Se puede considerar feliz a alguien simplemente porque tenga una disposición mental, sin atender en absoluto a sus condiciones físicas y a las cosas externas de las que disfruta o de las que se ve privado, por más que estén fuera de su poder? ¿El tener los pensamientos correctos garantiza que se pueda mantener la tranquilidad o la *ataraxia* aun cuando uno, por ejemplo, se encuentre gravemente enfermo, viva en la miseria, haya sido traicionado por sus amigos, haya perdido a su familia, esté encarcelado, etc.? A continuación veremos algunos de los argumentos que los estoicos ofrecen para defender su teoría de la felicidad y algunas de las objeciones que se les pueden hacer a tales argumentos.

2.4.1 Felicidad y ausencia de temor

No hay un acuerdo unánime entre los estoicos, ni entre sus intérpretes, acerca del rol que tiene la *ataraxia* dentro de su teoría de la felicidad.⁷³ Algunas citas de los textos estoicos⁷⁴ y algunos de sus intérpretes contemporáneos⁷⁵ le dan gran importancia a la *ataraxia*, argumentando que la felicidad tiene que definirse necesariamente de manera tal que se garantice aquélla, puesto que es imposible juzgar como feliz a una persona que vive atemorizada o intranquila. Desde esta perspectiva, se considera que para el estoicismo es fundamental el hecho de que —debido a que la felicidad se identifica con la virtud— el agente tiene la garantía de no sentir jamás temor o intranquilidad: Si la felicidad consiste en una disposición interior que no depende más que del agente, él no se sentirá jamás atemorizado o intranquilo por la posibilidad de no conseguir la felicidad.

⁷² *Ibid.*, p. 390. [La traducción es mía.]

⁷³ Cfr. *Ibid.*, p. 410.

⁷⁴ Cfr. 1) Cicerón, *Disputas Tusculanas*, *op. cit.*, V (pp. 81-130). 2) Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, *op. cit.*, I.IV §27 (p. 70).

⁷⁵ Cfr. por ejemplo: 1) Irwin, “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, *op. cit.*, pp. 227-232. 2) Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, *op. cit.*, pp. 66-67.

No obstante, de acuerdo con otros planteamientos presentes en los textos estoicos y de acuerdo con otros de sus intérpretes contemporáneos⁷⁶ la *ataraxia* está lejos de tener un rol principalísimo dentro de la teoría de la *eudaimonia*, pues se considera que la tranquilidad o la ausencia de temor es simplemente una consecuencia de vivir virtuosamente. La virtud tiene que elegirse siempre por ella misma y nunca por otra cosa, de manera que la búsqueda de la *ataraxia* nunca debe ser un motivo o un aliciente para actuar de manera virtuosa. Desde este punto de vista, la identificación que hacen los estoicos entre la felicidad y la virtud se explica apelando única y exclusivamente a la tesis de que la vida virtuosa es la vida acorde con la naturaleza racional de los humanos —y no apelando a la tesis de que tal identificación permite asegurar la tranquilidad del agente.

Hay una crítica al estoicismo que es válida solamente si se entiende la postura estoica según la primera interpretación, es decir, la que considera que la garantía de no sentir temor o intranquilidad juega un papel muy importante dentro de la teoría de la *eudaimonia*. En lo que sigue me referiré a “los estoicos₁” para hablar de aquellos que sostienen esta primera interpretación, la cual avala Cicerón cuando afirma:

¿cómo puede ser dichoso el que desconfia? Pero necesariamente desconfia el que divide los bienes en tres categorías [los del alma, los del cuerpo y los externos].

En efecto, ¿cómo podrá confiar o en la firmeza del cuerpo o en la estabilidad de la fortuna? Pues bien, nadie puede ser dichoso sino con el bien estable y fijo y permanente. [...]

En efecto, queremos que aquel que sea dichoso esté seguro, inexpugnable, cercado y protegido, de modo que no tenga no ya un miedo pequeño, sino ninguno. [...] Y ciertamente estas cosas no serían así, si todo bien no consistiera en la sola honestidad [virtud].⁷⁷

Como vemos, los estoicos₁ advierten que la ausencia de temor es una condición necesaria para la felicidad y piensan que la mejor manera de garantizar una existencia libre de temor es identificando a la felicidad con algo que esté bajo el control absoluto de las personas —condición que cumple la virtud definida en los términos en que ellos lo hacen. Nótese que al argumentar de ésta manera los estoicos₁ están oponiéndose abiertamente a la tesis aristotélica de que la felicidad requiere, en parte, de la posesión de bienes externos y corporales; si requiriera de éstos, entonces el agente estaría continuamente atemorizado o intranquilo por la posibilidad de tener la mala suerte de no poder alcanzarlos y esa intranquilidad o temor sería en sí misma un obstáculo para su felicidad.

El argumento de los estoicos₁ que vincula a la felicidad con la ausencia de temor y a la ausencia de temor con la virtud puede reconstruirse —siguiendo, en líneas generales, el análisis de Irwin—⁷⁸ de la siguiente manera:

⁷⁶ Ver, por ejemplo, Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.* pp. 409-411.

⁷⁷ Cicerón, *Disputas Tusulanas*, *op. cit.*, V §40-42 (pp. 97-98).

⁷⁸ Cfr. Irwin, “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, *op. cit.*, pp. 227-228.

- (1) Una persona que siente temor de algo no puede ser feliz, porque una vida sin temor es mejor que una vida con temor y la vida feliz —siendo el bien supremo— tiene que ser la mejor vida para los humanos.
- (2) Si la felicidad requiriera de los llamados erróneamente "bienes" de la fortuna (es decir de cosas corporales y externas, tales como alimento, una casa, amigos, reconocimiento social, etc.), entonces, alcanzarla no dependería completamente de la voluntad del sujeto y esto provocaría que él viviera con el temor constante de no lograr poseer esos bienes. En cambio, si la felicidad requiere sólo de los bienes que dependen enteramente de la voluntad del sujeto, no hay motivo para sentir temor de no poder alcanzar esos bienes.
- (3) La felicidad no puede requerir de los erróneamente llamados bienes de la fortuna, sino sólo de los bienes que dependen enteramente de la voluntad del sujeto. [A partir de (1) y (2).]
- (4) Ya que la virtud es el único bien que depende enteramente de la voluntad del sujeto, puede concluirse, apelando a (3), que la felicidad requiere únicamente de la virtud.

Pero, ¿es correcto este argumento de los estoicos₁ que relaciona tan estrechamente a la felicidad con la ausencia de temor? Me parece que no, por las razones que a continuación presento.

Una primera objeción que yo le plantearía al argumento de los estoicos₁ es la siguiente: La premisa (3) no se sigue de las premisas (1) y (2), pues éstas lo único que permiten concluir es que una y sólo una de las siguientes dos tesis tiene que ser verdadera:

- (i) La felicidad es imposible de alcanzar porque, al requerir de cosas que escapan a la voluntad de los sujetos, éstos viven con el temor constante de no llegar a poseerlas.
- (ii) La felicidad es posible de alcanzar porque, al requerir de cosas que dependen completamente de la voluntad de los sujetos, estos viven libres del temor de no llegar a poseerlas.

Para sostener que (i) o que (ii) es la tesis correcta se requiere de un argumento adicional que los estoicos₁ no ofrecen. Sin duda podrían buscarse argumentos a favor de la tesis de que la felicidad, siendo la cosa más deseable de entre todas, es, sin embargo, un ideal imposible de alcanzar —como se afirma en (i). Pero los estoicos₁ simplemente descartan (i) y asumen que la felicidad es inmune a los avatares de la fortuna —como se afirma en (ii). Es la aceptación implícita de (ii), sin atender a la necesidad de argumentar en contra de (i), lo que lleva a los estoicos₁ a pronunciarse a favor de la tesis (3), es decir, de la tesis según la

cual la felicidad no puede requerir de los erróneamente llamados bienes de la fortuna, sino sólo de los bienes que dependen enteramente de la voluntad humana.

Una segunda objeción al argumento de los estoicos₁ es que la premisa (1) no es en absoluto convincente, pues ¿Cómo se puede sostener que una vida en la que el sujeto no tiene temor alguno es, *a priori*, mejor que una vida en la que el sujeto experimenta algún temor? ¿Qué acaso el que una u otra vida sea mejor no depende de una serie de factores mucho más amplia que la simple consideración relativa al temor? Resulta contraintuitivo afirmar, por ejemplo, que la vida de quien está involucrado en la realización de varios proyectos es peor que la vida de quien se la pasa durmiendo, porque el primero experimenta el temor de fracasar en sus propósitos mientras que el segundo —no teniendo propósito alguno— está libre del temor. Igualmente, resulta contraintuitivo afirmar que la vida de *A* es mejor que la vida de *B* porque —ya que a *A* nadie lo ama— él no vive con el temor de perder el amor de alguien, mientras que *B* —que es amado por muchos— sí experimenta algunas veces el temor de dejar de ser amado.

No es tan difícil, por supuesto, asentir a la idea de que *ceteris paribus* una vida sin temor es mejor que una vida con temor, pero el caso es que la pura presencia o ausencia de temor —sin la consideración de otros factores— no nos dice mucho acerca de qué tan buena es una vida. Así, no se justifica que una teoría defina a la felicidad dándole tanta importancia al miedo que las personas podríamos sentir ante la posibilidad del infortunio o, dicho de otro modo, no se justifica elaborar toda una teoría acerca de lo que es la vida feliz dándole tanta preponderancia al hecho de que, en general, es una cosa deseable vivir libres de temor.

Pareciera que, con tal de librar al ser humano del mal que supone la experiencia del temor, los estoicos₁ definen a la felicidad de manera tal que para alcanzarla se tiene que padecer de un mal mucho mayor que aquél: Juzgar a las cosas corporales y externas absolutamente indiferentes para la felicidad y, por ello, tener que considerarnos felices incluso en medio de las mayores desventuras, a condición de que mantenemos una disposición para actuar racionalmente. Tal vez los estoicos₁ tienen razón en afirmar que sería un bien para mí no tener temor, pero si voy a alcanzar este bien a costa de tener que considerar que el disfrute de bienes corporales y externos es absolutamente innecesaria para la felicidad, lo que haré es infligirme un mal mayor que el que produce el puro temor a la pérdida de tales bienes.

Así, la teoría *eudaimonista* de los estoicos₁ resulta ser en gran parte una teoría acerca de cómo librarnos de los males —en este caso el temor— y no una teoría acerca de cómo conseguir la vida más plena en bienes, es decir la vida feliz. El hecho de que Aristóteles no se ocupe del temor a la pérdida de los bienes corporales y externos —que según él son indispensables para la felicidad— quizás significa, como sugiere

Irwin,⁷⁹ que el estagirita considera este temor un mal menor que el que se derivaría de considerar a tales bienes cosas indiferentes para la felicidad.

Las objeciones que planteo de aquí en adelante valen para la teoría estoica en general, independientemente de cuál sea la interpretación que se asuma en relación con la mayor o menor importancia de la *ataraxia* dentro de dicha teoría.

2.4.2 Felicidad, racionalidad y *ataraxia*

Ya se han visto en detalle los argumentos utilizados por los estoicos para sostener que la felicidad consiste en una disposición para vivir racionalmente y que vivir racionalmente conduce a un estado de tranquilidad o *ataraxia*. Ahora quiero mostrar que la estrecha relación que los estoicos establece entre ser felices, ser racionales y lograr un estado de tranquilidad o *ataraxia*, plantea, por lo menos, los siguientes dos problemas.

Por un lado, afirmar que la felicidad consiste en la vida racional y que la persona que vive racionalmente se mantiene en un estado de *ataraxia* conduce a conclusiones contraintuitivas como la siguiente: Una persona que —debido a circunstancias que no puede controlar— vive en la miseria, tiene una enfermedad incurable sumamente dolorosa, ha sido abandonada por aquellos a quienes ama, ha perdido su empleo, carece de los medios para realizar actividades que le agradan, etc., tendría que ser considerada como feliz si adoptara una actitud racional hacia su situación y esta actitud la condujera a un estado de tranquilidad interior. Pero resulta contraintuitivo afirmar que alguien que vive en las condiciones objetivamente miserables que se han descrito, es feliz solamente porque mantiene un determinado estado mental.⁸⁰

Puede considerarse sumamente laudable el hecho de que una persona mantenga la entereza de ánimo en medio de las más grandes desgracias que le sobrevienen sin habérselas buscado, que no se desespere y que mantenga la serenidad y el buen juicio. Quizás se justifique, incluso, atribuirle a la persona en cuestión virtudes como las de la fortaleza o la valentía y admirarla como se admira a un héroe trágico, pero ¿qué razones habría para considerarla feliz si padece toda clase de infortunios? ¿Por qué un estado mental particular, como el de la *ataraxia*, sería suficiente para hacerla feliz si vive en condiciones objetivamente miserables? La tranquilidad, sin duda, es una condición necesaria de la vida feliz, pues ciertamente no llamaríamos feliz a quien vive angustiado o preocupado continuamente. Sin embargo, la pura tranquilidad de ánimo que acompaña a la disposición racional del agente no parece suficiente para la felicidad.

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 228.

⁸⁰ Cfr. Mariás, *op. cit.*, 1987, pp. 35 y 81.

Por otro lado, no es nada obvio —como pretenden los estoicos— que el uso adecuado de la racionalidad conduzca necesariamente a un estado mental de tranquilidad ante los avatares de la fortuna. Una persona a la que le han sobrevenido grandes desgracias que ella no ha provocado y que no puede controlar, puede hacer un uso perfectamente adecuado de su racionalidad y aceptar que no hay nada que ella pueda hacer para mejorar su situación y —sin embargo— sentirse profundamente desgraciada por la mala fortuna que le ha tocado padecer. La tranquilidad, pues, no es una consecuencia necesaria de vivir racionalmente, de modo que alguien puede vivir de manera perfectamente racional y a la vez sentirse profundamente desgraciado por los grandes infortunios que le han tocado padecer.

Los estoicos argumentan que la persona que usa adecuadamente su racionalidad nunca se siente intranquila porque sabe que las cosas que dependen de la fortuna no son ni bienes ni males, es decir, que no la benefician ni la dañan realmente. Pero resulta contraintuitivo sostener, como ellos hacen, que ni la enfermedad, ni el dolor, ni la pobreza, ni el exilio —por ejemplo— les producen daño alguno a los seres humanos, como tampoco les producen beneficio alguno la salud, la ausencia de dolor, la posesión de bienes materiales o la libertad política.

Ciertamente es irracional intentar cambiar las cosas que no depende de uno mismo y proponerse evadir las desgracias que se sufren cuando no está en las manos de uno hacerlo; es irracional, por ejemplo, que una persona intente o se proponga detener el huracán que azota cruelmente su ciudad. Pero lo que no resulta irracional es sentirse profundamente tristes o desgraciados cuando se sufren grandes males. No es irracional, por ejemplo, que una persona se sienta sumamente triste por haber perdido a uno de sus hijos y todos sus bienes materiales debido a un huracán; más aún, parecería extraño y, quizás, hasta poco humano, que alguien que ha sufrido tales desgracias se mantuviera en un estado de tranquilidad interior, ajeno a cualquier sentimiento de tristeza profunda.

En suma, parece que resulta muy problemático intentar sostener tanto que vivir racionalmente es suficiente para la felicidad, como que vivir racionalmente conduce necesariamente a un estado de imperturbabilidad o *ataraxia*, porque, como hemos visto: (i) Se puede vivir racionalmente y, sin embargo, sentirse profundamente desgraciado. (ii) Si alguien se siente profundamente desgraciado —entonces— ni es feliz, ni mantiene un estado interior de tranquilidad o *ataraxia*. De modo que: (iii) Se puede vivir racionalmente sin ser feliz y sin mantener un estado interior de tranquilidad o *ataraxia*.

Como se ha visto en este apartado, la estrecha relación que los estoicos establecen entre la felicidad y la *ataraxia* depende, en gran parte, de la tesis que afirma que sólo la virtud es un bien y todo lo demás (salud, bienes materiales, amistad, ausencia de dolor, etc.) no beneficia ni daña a los humanos. Pero ¿esto es así realmente? Veamos.

2.4.3 Felicidad, bien y virtud

Uno de los argumentos estoicos para defender la tesis de que la felicidad consiste única y exclusivamente en la virtud, consiste en afirmar que ésta es el único bien que existe y que la felicidad no puede estar compuesta por cosas que no sean un bien. Veamos con detalle el argumento:

- (Uno) La felicidad es la suma de todos los bienes, en otras palabras, el bien completo al que ninguna bondad le falta.⁸¹
- (Dos) La felicidad sólo puede estar compuesta por bienes. [A partir de (Uno).] Al respecto Cicerón afirma: "así como un acervo debe hacerse con los granos de su género, así la vida dichosa, con los elementos semejantes a ella misma. Y si es así, la dicha debe hacerse con las cosas buenas."⁸²
- (Tres) La virtud es el único bien, como muestra el siguiente razonamiento:⁸³ (i) Los bienes no son susceptibles de un mal uso, porque el mal uso de algo nos daña y algo que nos daña no puede ser un bien. (ii) La virtud es la única cosa de la que no se puede hacer un mal uso, mientras que todas las otras cosas que la gente suele considerar buenas —por ejemplo la riqueza, la influencia política, la fuerza, la salud, etc.— pueden usarse bien o mal. De (i) y (ii) se sigue que: (iii) Sólo la virtud es un bien.

Por lo tanto:

- (Cuatro) La felicidad consiste únicamente en la virtud. [A partir de (Dos) y de (Tres).]

El argumento anterior puede objetarse a través del rechazo a la premisa (i) de la que depende la premisa (Tres). "Los bienes" no tienen por que ser definidos de manera tal que se les haga incompatibles con un mal uso de los sujetos; es perfectamente factible, por ejemplo, definir "lo bueno para el ser humano" como "aquello que puede contribuir, *si es que se usa bien*, a que se conserven y desarrollen las facultades que son propias de los individuos de la especie humana". Así, los alimentos pueden considerarse algo bueno para los humanos porque les permiten la conservación y el desarrollo de sus facultades físicas, a pesar de que, evidentemente, una persona puede hacer un mal uso de los alimentos cuando come inmoderadamente y se indigesta; en un caso como éste ¿por qué habría de atribuírseles a los alimentos el defecto de poder ser

⁸¹ Confrontar con lo que se dijo en la sección 2.1 de esta tesis, acerca de la necesidad de que la felicidad sea autosuficiente.

⁸² Cicerón, *Disputas Tusculanas*, *op. cit.*, V §45 (p. 100).

⁸³ Cfr. 1) *Ibid.*, V §45 (pp. 99-100). 2) Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §103 (pp. 128-129).

mal usados, en vez de atribuirles a los sujetos la responsabilidad del mal uso o de la falta de moderación al comer?

Aristóteles⁸⁴ rechaza la tesis (i) afirmando, precisamente, que un bien es todo aquello que, usado adecuadamente, contribuye a que la vida sea más deseable de lo que es —por ejemplo la riqueza, los amigos, la salud, la influencia política, etc. Es verdad, dice, que uno puede dañarse a sí mismo cuando usa inadecuadamente algún bien, pero en ese caso el daño no proviene de los bienes mismos sino del mal uso que uno les da; el abuso de la riqueza, por ejemplo, le causa daño a la persona que comente el abuso, pero eso no significa que la riqueza no sea un bien en sí misma —es decir, un bien sin hacer referencia a la forma en que cada persona en particular la usa.

Los estoicos podrían responder a la objeción planteada señalando⁸⁵ que la afirmación de que “la salud o la riqueza bien usadas son cosas buenas” no significa realmente que lo bueno sea la salud o la riqueza, sino *la regulación virtuosa* que se hace de esas cosas. Asumiendo esto, dirían los estoicos, es posible entender por qué alguien que vive en la miseria o que está gravemente enfermo puede, sin embargo, ser feliz, si regula virtuosamente los pocos bienes materiales y la poca salud que posee.

La tesis estoica de que la virtud basta para la felicidad, independientemente de si son pocos o muchos los bienes corporales y externos de los que se disfrute, resulta, no obstante, contraintuitiva: La felicidad parece requerir un mínimo de bienes externos y corporales; de manera que es difícil pensar que pueda ser feliz una persona desnutrida, gravemente enferma, abandonada, muy pobre, sin posibilidad de realizar actividades que le parecen valiosas, etc., aun cuando ella regule muy racionalmente los escasísimos bienes externos y corporales que posee. Además, como hace notar Irwin,⁸⁶ la afirmación de que “la salud o la riqueza bien usadas son cosas buenas” no tiene por qué ser interpretada como si lo bueno fuera exclusivamente *el buen uso* que se hace de esas cosas; es perfectamente plausible que dicha afirmación signifique que “un grado aceptable de salud o de riqueza (que, además, esté regulado por la virtud) es indispensable para la felicidad”.

Dejo hasta aquí las críticas a la concepción estoica de la felicidad. Creo que estas críticas permiten ver algunas de las limitaciones que tiene cualquier teoría que haga consistir a la felicidad exclusivamente en algo interno, en algo que es absolutamente independiente de las circunstancias externas de las vidas de las personas. Ciertamente la felicidad parece requerir esencialmente de algunos bienes internos (como por ejemplo la tranquilidad de ánimo de la que hablan los estoicos), pero resulta sumamente discutible la afirma-

⁸⁴ Cfr. Aristóteles, *Ética eudemia*, *op. cit.*, 1248b 25-35 (VIII, pp. 542-543).

⁸⁵ Cfr. Irwin, “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, *op. cit.*, p. 225.

⁸⁶ Cfr. *Idem*.

ción de que la felicidad consiste única y exclusivamente en poseer ciertos bienes internos, aun cuando tales bienes —y por lo tanto la felicidad— se definan como algo objetivo, es decir, como algo que no varía de un sujeto a otro dependiendo de sus gustos, deseos, intereses, etc., sino que es igual para todas las personas.

Los estoicos atinan en considerar que la felicidad no puede consistir en la posesión de bienes corporales y externos, y que tiene como elemento esencial la actitud racional y un estado de ánimo tranquilo; pero fallan al considerar que los bienes corporales y externos no juegan ningún papel esencial en la consecución de la felicidad, y también en afirmar que la vida racional conduce necesariamente a la *ataraxia*.

El pensar que la felicidad es algo puramente interno (como hacen, entre otros, los estoicos), ha llevado a algunos a decir que no es sólo interno, sino además subjetivo. En el siguiente capítulo exploraré una teoría que concibe a la felicidad como algo puramente interno y subjetivo; me refiero a la teoría utilitarista de la felicidad de Jonh Stuart Mill.

CAPÍTULO 3: LA CONCEPCIÓN UTILITARISTA DE LA FELICIDAD EN JOHN STUART MILL

La teoría ética utilitarista surgió y se desarrolló en Inglaterra a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX;¹ de acuerdo con Anthony Quinton,² dicha teoría se define a partir de la combinación de dos principios: a) el principio consecuencialista, según el cual la corrección o la incorrección de una acción está determinada por la deseabilidad o la indeseabilidad de sus consecuencias; y b) el principio hedonista, según el cual el placer es lo único deseable en sí mismo y el dolor lo único indeseable en sí mismo. Así, cuando los utilitaristas sostienen que el criterio para juzgar la moralidad de las acciones es su utilidad, están entendiendo por “utilidad” la propiedad que tienen las acciones para producir consecuencias placenteras y/o para evitar consecuencias dolorosas para aquéllas personas cuyos intereses se estén considerando.

En esta tesis me ocuparé exclusivamente de la versión del utilitarismo que formula John Stuart Mill, principal representante del utilitarismo clásico,³ en su obra *El utilitarismo*.⁴ La teoría ética de Mill es importante para el tema de la felicidad porque él identifica a ésta con el placer y con la ausencia de dolor y, como se ha dicho, la propiedad para producir placer y evitar el dolor es lo que determina la utilidad de una acción, de modo que al elaborar una teoría acerca de la utilidad de las acciones Mill está elaborando también una teoría acerca de la felicidad. Como se verá a lo largo de este capítulo, las teorías de la felicidad de Mill y de los estoicos comparten el rasgo de considerar que la felicidad es un estado puramente interno del agente, pero mientras que los estoicos sostienen que la felicidad consiste en una y la misma cosa para todas las personas —a saber, la disposición interior del agente para actuar virtuosamente—, Mill sostiene que aquello en lo que consiste la felicidad puede variar de una persona a otra dependiendo de cuáles sean los deseos reales que tenga cada una de ellas.⁵

En la primera sección de este capítulo presentaré y analizaré el argumento a través del cual Mill pretende probar su principio de utilidad, también llamado “principio de la mayor felicidad”, según el cual se debe actuar buscando la mayor felicidad para el mayor número de personas; el propósito de esta sección es ubicar el rol que juega la noción de la felicidad en la teoría moral milliana y examinar las tesis de que la felicidad es no únicamente el fin último de los deseos de los agentes, sino también lo único deseable o valioso en sí mismo. En la segunda sección revisaré la concepción de la felicidad de Mill, así como su tesis acerca de las diferencias cualitativas entre los placeres y la defensa que él hace de un utilitarismo de la regla. En la tercera

¹ Cfr. “Utilitarismo”; en Ferrater Mora, *op. cit.*, tomo 4, p. 3621.

² Cfr. Anthony Quinton, *Utilitarian Ethics*, Londres: MacMillan, 1973, p. 1.

³ Cfr. *Ibid.*, p. 39.

⁴ John Stuart Mill, *Utilitarianism*, edición de Mary Warnock, Londres: Collins, 1962. En esta tesis sigo la traducción al español de Esperanza Guisán, *El utilitarismo*, Madrid: Alianza Editorial (El libro de bolsillo), 1984; las páginas de las referencias corresponden a esta traducción.

⁵ Cfr. J. B. Schneewind, “Modern Moral Philosophy”; en Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Malden, Oxford y Carlton: Blackwell Publishing, 1993, p. 153.

sección haré un análisis de la relación que hay entre los deseos y los valores, con el propósito de poder clarificar la relación que Mill establece entre el deseo de placer que experimentamos los humanos y el valor o la deseabilidad de éste. Por último, en la cuarta sección haré una evaluación general de la teoría milliana de la felicidad, identificando algunas objeciones que se le pueden hacer.

3.1 LA FELICIDAD Y EL PRINCIPIO DE UTILIDAD

El principio supremo de la ética utilitarista, como explica Mill,⁶ es el llamado "principio de la mayor felicidad", según el cual las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la mayor felicidad para el mayor número de personas y son incorrectas en la medida en que tienden a producir lo contrario. Anthony Quinton⁷ explica que tres son los pasos principales que da Mill para argumentar a favor del principio de utilidad: El primer paso consiste en establecer el *principio del hedonismo psicológico*, según el cual 'El placer o la felicidad⁸ es la única cosa que los seres humanos desean siempre como fin y nunca como medio para un fin ulterior'. El segundo paso consiste en sostener el *principio del hedonismo ético subjetivo* que, aunque está conectado con el principio anterior, es claramente distinto de él y establece que 'El placer o la felicidad de cada persona es un bien para ella'. Y por último, el tercer paso consiste en intentar derivar a partir del principio anterior el *principio del hedonismo ético objetivo* que establece que 'El placer o la felicidad general es un bien para todas las personas'. Sigamos con más detalle cada uno de estos pasos argumentativos de Mill.

3.1.1 El hedonismo psicológico y el hedonismo ético subjetivo

Mill asume que todas las acciones están motivadas por los deseos,⁹ es decir, que lo que mueve a los agente a realizar cualquiera de sus acciones es la búsqueda de la satisfacción de alguno de sus deseos; así, el fin de una acción es siempre realizar un deseo. Me levanto de la cama al oír sonar el despertador porque deseo llegar temprano a mi clase de natación, ayudo a mis hijos con sus tareas porque deseo que les vaya bien en la escuela, participo en una campaña de limpieza porque deseo vivir en una ciudad limpia, etc. Dado que lo que motiva la realización de cualquier acción es la búsqueda de la satisfacción de alguno de los deseos del agente, dice Mill,¹⁰ parece natural suponer que el criterio para juzgar qué tan correctas o adecuadas o deseables son las acciones tiene que ser la eficacia de éstas para producir los fines que los agentes se proponen lograr a través de ellas.

⁶ Cfr. 1) Mill, *op. cit.*, pp. 49-50, 57 y 56. 2) Wendy Donner, *The Liberal Self. Jhon Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 1991, p. 9. 3) Alan Ryan, *The philosophy of John Stuart Mill*, Atlantic: Humanities Press International, 1990, 2ª ed., p. 193. 4) Quinton, *op. cit.*, p. 2.

⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 59-60.

⁸ Mill identifica al placer con la felicidad, pero las cuestiones que tienen que ver específicamente con esta identificación se abordarán en la sección 3.2.

⁹ Cfr. Quinton, *op. cit.*, p. 55.

¹⁰ Cfr. Mill, *op. cit.*, p. 42.

Ahora bien, las acciones pueden estar subordinadas entre sí, porque los fines más inmediatos que los agentes persiguen a través de determinadas acciones pueden estar subordinados a la consecución de fines menos inmediatos que éstos desean alcanzar; una persona, por ejemplo, puede trabajar horas extras con el fin de ganar más dinero y puede proponerse ganar más dinero con el fin de pagar un viaje a Europa y puede querer ir a Europa con el fin de visitar a un amigo muy querido, etc. Si las acciones están subordinadas unas a otras y si Mill tiene razón en afirmar que la corrección o la deseabilidad de una acción depende de su eficacia para lograr el fin que el agente se propone, entonces, también tendrá razón en afirmar que el criterio último para juzgar la corrección o la deseabilidad de las acciones es su eficacia para lograr el fin último al que ellas tienden. Pero, ¿hay un solo fin último al que tienden todas las acciones humanas o, por el contrario, distintas cadenas de acciones subordinadas entre sí terminan en fines últimos distintos?

Mill, al igual que Aristóteles¹¹ y que los estoicos,¹² sostiene que hay un único fin último al que tienden todas las acciones y que ese fin último es la felicidad, aunque, como veremos más adelante, la comprensión milliana de la felicidad es completamente distinta de la estoica y de la aristotélica. Ciertamente, reconoce Mill,¹³ la gente suele desear muchas cosas distintas de la felicidad —desea por ejemplo el amor, el poder, la virtud, la fama, el dinero, la salud, etc.; sin embargo, dice, todas esas cosas son deseadas o bien porque son medios para lograr la felicidad o bien porque son partes constitutivas de ésta: El dinero o el poder, por ejemplo, normalmente se desean porque son un medio para poder disfrutar de bienes que el agente supone que contribuirán a su felicidad, mientras que el amor o la salud o la virtud suelen desearse porque son partes de una vida feliz.

Ahora bien, Mill¹⁴ sostiene que es un hecho psicológico que la felicidad es el fin último de todo deseo, sostiene que eso es algo que sabemos que es verdad porque vemos que sucede así efectivamente y no porque lo deduzcamos a partir de un análisis conceptual; así, aunque en principio podría haber sido falso que los humanos buscaran en último término la felicidad, resulta que eso es de hecho verdadero: “es psicológicamente verdadera [... la opinión de que] la naturaleza humana está constituida de tal forma que no desea nada que no sea ya bien una parte de la felicidad o un medio para la felicidad.”¹⁵

¹¹ Ver apartado 1.1.2 de esta tesis.

¹² Ver los dos primeros párrafos de la sección 2.1 de esta tesis.

¹³ Cfr. 1) Mill, *op. cit.*, pp. 95-100. 2) George Edward Moore, *Principia Ethica*, (tr. Adolfo García Díaz y Ana Isabel Stellino), México: UNAM-IIF, 1997, 2ª ed., p. 151. 3) Paulette Dieterlen, “La ética de J.S. Mill”; en Mark Platts (comp.), *La ética a través de su historia*, México: UNAM-IIF, 1988, p. 109. 4) Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 339. 5) Maurice Mandelbaum, “Two Moot Issues in Mill’s Utilitarianism”; en J. B. Schneewind (ed.), *Mill: A Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Books, 1968, p. 230. 6) Donner, *op. cit.*, p. 31. 6) Ryan, *op. cit.*, p. 202.

¹⁴ Cfr. 1) Mill, *op. cit.*, pp. 95 y 100-101; y la nota 2 de Esperanza Guisán en p. 95. 2) Jean Austin, “Pleasure and Happiness”; en Schneewind (ed.), *op. cit.* p. 235.

¹⁵ Mill, *op. cit.*, pp. 100-101.

Pero, ¿qué tan significativa es la tesis milliana de que es un hecho psicológico que la felicidad es el fin último de todo deseo? Como explica Jean Austin,¹⁶ aunque Mill tiene razón en afirmar que es un hecho psicológico que todos los humanos queremos ser felices, esto se debe simplemente a que la noción de felicidad es una noción suficientemente omniabarcante o no-específica: Cuando afirmamos que alguien es feliz estamos haciendo la valoración más alta posible de su condición total o, dicho de otro modo, estamos afirmando que nada esencial en la vida de esa persona está mal. Así, sostener que es un hecho psicológico que todos los humanos queremos ser felices, equivale simplemente a sostener que es un hecho psicológico que todos los humanos queremos que nada esencial de nuestra vida esté mal, lo cual no es difícil de aceptar: "Para que resulte adecuado evaluar a alguien como feliz [...] nada esencial debe estar mal o ser visto como que está mal, y es esta fuerza negativa la que le da su poder a la palabra: su falta de especificidad."¹⁷

Dado que la noción de la felicidad es una noción no-específica, una valoración acerca de la felicidad no tiene, pues, un contenido específico positivo, sino que su contenido es general y negativo; dicho de otro modo, una valoración acerca de la felicidad no caracteriza de manera positiva ningún aspecto particular de la vida de la persona en cuestión, sino que sólo establece que, en general, no hay algo importante que esté mal en su vida. Afirmer que Juan es feliz—por ejemplo— no significa valorar positivamente su salud, su éxito social, los placeres de los que goza, los bienes materiales de los que disfruta, su paz interior, etc., sino que significa simplemente decir que no hay cosas importantes que vayan mal en su vida. De manera similar, la tesis milliana de que es un hecho psicológico que todos los seres humanos queremos ser felices es cierta porque la noción de la felicidad no tiene un contenido específico; de modo, pues, que dicha tesis puede aceptarse como verdadera siempre y cuando no se refiera a algo particular o específico que queremos todos los humanos, sino que sólo se refiera al hecho de que todos queremos que nuestra situación general sea positiva; incluso del masoquista podría decirse que busca que todo vaya bien en su vida y que, para él, eso incluye el gozo o la complacencia que experimenta cuando otros le infligen dolor. El problema surge sólo una vez que Mill le da un contenido preciso a la noción de felicidad, pues entonces cabrá preguntar: ¿Puede seguir sosteniendo que ese contenido preciso es el fin último de todos los deseos humanos? Más adelante volveremos a considerar esta cuestión.

Ya que *El utilitarismo* pretende ser un tratado de ética y no un tratado de psicología humana, Mill requiere ir más allá de la tesis de que es un hecho psicológico que la felicidad es el objeto último de todos los deseos: Lo que requiere es argumentar a favor de la deseabilidad o del valor supremo de la felicidad, ya que sólo así puede justificar la posición ética utilitarista de que la máxima felicidad para el mayor número *debe* de

¹⁶ Cfr. Austin, *op. cit.*, p. 236-238.

¹⁷ *Idid.*, p. 238. [La traducción es mía.]

ser el fin último de las acciones humanas. ¿Cuál es el procedimiento que Mill utiliza para pasar de un planteamiento psicológico a un planteamiento ético?

Antes de defender la tesis de que la máxima felicidad general debe ser el fin último de las acciones, que es a lo que Mill quiere llegar finalmente, primero da un paso más modesto: A partir del principio del hedonismo psicológico intenta derivar el principio del hedonismo ético subjetivo —es decir, el principio según el cual 'La felicidad de cada agente es un bien *para él*'. ¿Qué estrategia utiliza Mill para justificar el paso de uno a otro principio? Su razonamiento es el siguiente:¹⁸

- (i) Sólo puede ser deseable o bueno aquello que se desea de hecho¹⁹ o, en otras palabras, los únicos candidatos plausibles para ser cosas deseables son aquellas cosas que realmente se desean, pues sería poco razonable sostener que algo es deseable pese a que de hecho las personas no lo desean.
- (ii) La felicidad de cada agente es el fin último de cualquiera de sus deseos, como sostiene el principio del hedonismo psicológico.

Por lo tanto:

- (iii) La felicidad de cada agente es lo deseable o lo bueno para él.

Pero, ¿es correcto este argumento de Mill? Una primera crítica al argumento²⁰ es que a partir de (i) y de (ii) sólo se justifica concluir que la felicidad de cada agente *puede* ser lo deseable o lo bueno para él, pero no que de hecho lo sea (nótese que (i) incluye la modalidad "puede", que en (iii) no aparece). Si se afirma, por ejemplo, que sólo las cosas que son objeto del deseo de un agente pueden ser deseables para él y que Roberto desea torturar a Víctor, de eso no se sigue que torturar a Víctor sea efectivamente algo deseable o bueno para Roberto, sino que sólo se sigue que *puede serlo*; de modo que tendría que recurrirse a un argumento distinto si se quiere probar que torturar a Víctor *es en efecto* algo bueno o deseable para Roberto y —siguiendo el paralelismo— también tendría que recurrirse a otro argumento para probar que sólo la felicidad de cada agente es lo deseable o lo bueno para él. Una segunda crítica al argumento que estamos considerando es que (i) es una tesis sumamente controvertida, puesto que, en principio, parece que puede haber cosas que son deseables o buenas para un agente aun cuando él no las desee. Someterse a una dieta estricta, por ejemplo, puede ser bueno o deseable para una persona que sufre de una grave obesidad, aun cuan-

¹⁸ Cfr. 1) Quinton, *op. cit.*, pp. 59 y 64. 2) Donner, *op. cit.*, pp.30-32.

¹⁹ Cfr. 1) Mill, *op. cit.*, pp. 94-95. 2) John Lachs, "Mill"; en Robert J. Cavalier, James Gouinlock y James P. Sterba (eds.), *Ethics in the History of Western Philosophy*, New York: St. Martin's Press, 1989, pp. 247-248. 3) Donner, *op. cit.*, p. 30.

²⁰ Cfr. 1) Quinton, *op. cit.*, p. 64. 2) Dieterlen, *op. cit.*, p. 110.

do de hecho esa persona no tenga ningún deseo de ponerse a dieta. Que 'Un objeto x sea bueno o deseable para un agente S' no implica, pues, que ' x de hecho sea el fin de alguno de los deseos de S' , sino, más bien, que ' x debería o merecería ser deseado por S , aun cuando de hecho éste no lo desee'.

Pese a lo criticable que pueda ser la estrategia argumentativa que utiliza Mill para pasar desde una tesis psicológica sobre el deseo de la felicidad hasta una tesis ética sobre su valor o su deseabilidad, a él no se le puede achacar el error de confundir una tesis con la otra.²¹ Más aún, habría que considerar que probablemente su apelación a la tesis psicológica como fundamento de la tesis ética no refleja tanto un error de razonamiento, como un intento de ofrecer un fundamento de la moral que evite compromisos trascendentalistas y que se mantenga en el ámbito de las verdades de la experiencia.²² Como explica Frankena,²³ parece que lo que Mill pretende sostener no es que la tesis ética se derive lógicamente de la tesis psicológica, sino simplemente que —dado que la naturaleza humana está constituida de tal manera que las personas siempre persiguen la felicidad— sería absurdo o poco razonable negar que la felicidad es un bien, aunque esto es lógicamente posible.

Más adelante, en este capítulo, exploraré con detalle la relación entre los deseos y los valores, por ahora sólo quiero concluir diciendo que —según Mill— el hecho de que el objeto último de cualquier deseo de un agente sea la felicidad es una prueba suficiente de que lo único valioso o deseable es aquello que forma parte de la felicidad o es un medio para alcanzarla: "Si la opinión que he manifestado ahora es psicológicamente verdadera [...es decir, si es un hecho que lo que las personas *desean* es siempre un medio o un componente de la felicidad...], no podemos contar con ninguna otra prueba, y no necesitamos otra, con relación a que éstas son las únicas cosas *deseables*."²⁴

Pero ¿cómo llega Mill desde la tesis de que la felicidad de cada agente es lo bueno para él hasta la tesis de que la felicidad general es lo bueno para todas las personas? Veamos.

²¹ Cfr. 1) Quinton, *op. cit.*, pp. 5-6. 2) Mandelbaum, *op. cit.*, pp. 226-227.

²² Cfr. 1) Lachs, *op. cit.*, pp. 257-258. 2) Everett W. Hall, "The 'Proof' of Utility in Bentham and Mill"; en Schneewind (ed.), *op. cit.*, pp. 160-161.

²³ Cfr. William K. Frankena, "Utilitarismo y justicia"; en *Ética*, (tr. Carlos Gerhard), México: UTEHA, 1965, p. 115. Además ver: 1) Mandelbaum, *op. cit.*, pp. 230-232. 2) John L. Mackie, *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*, (tr. Tomás Fernández Aúz), Barcelona: Gedisa, 2000, p. 160. 3) Donner, *op. cit.*, pp. 29-30. 4) Joyce L. Jenkins, "Desires and human nature in J.S. Mill"; en *History of Philosophy Quarterly*, Vol 14, N° 2, abril de 1997, pp. 223-225.

²⁴ Mill, *op. cit.*, pp. 100-101. [Las cursivas son mías.]

3.1.2 La felicidad general como el criterio último de la moralidad

Como señalan diversos estudiosos,²⁵ Mill comete la falacia de composición al pretender que a partir de (1) 'La felicidad de cada persona es lo bueno para ella' puede deducirse que (2) 'La felicidad general es lo bueno para todas las personas'. Del hecho de que A sea un bien para S_1 y B sea un bien para S_2 y C sea un bien para S_3 , no se sigue que el conjunto formado por A+B+C sea un bien para el conjunto formado por $S_1 + S_2 + S_3$; así como "del hecho de que los sueños de cada hombre sean fascinantes para él, no se sigue que los sueños de todos sean fascinantes para cada uno de los hombres."²⁶

Si Mill quiere concluir que la felicidad general es un bien para todas las personas lo que requiere no es establecer la premisa de que la felicidad de cada persona es un bien para ella, sino, más bien, la premisa de que la felicidad general es un bien para cada persona.²⁷ De manera similar, si se probara que el conjunto de todos los sueños es fascinante para cada hombre en particular, entonces, por supuesto que podría concluirse que el conjunto de todos los sueños es fascinante para todos los hombres. El siguiente pasaje de *El utilitarismo* hace patente la falacia de composición en la que incurre Mill: "la felicidad de cada persona es un bien para esa persona, y la felicidad general, por consiguiente, un bien para el conjunto de todas las personas."²⁸

Una vez que, a través de este razonamiento falaz, Mill ha aceptado la tesis de que la felicidad general es lo bueno para todas las personas, se prepara para establecer el principio supremo de su teoría moral: El principio que establece que las acciones son moralmente correctas en la medida en que están dirigidas a alcanzar la máxima felicidad para el mayor número de personas. Como se recordará, Mill sostiene que las acciones deben regularse atendiendo a su eficacia para producir los fines que se pretenden conseguir y puesto que asume que la felicidad general debe ser el fin último de las acciones, porque ella es de hecho el fin último de todo deseo y por ende lo deseable para todos los humanos, concluye —entonces— que las acciones deben regularse atendiendo a su eficacia para producir la felicidad general: El criterio utilitarista, dice Mill, "no lo constituye la mayor felicidad del propio agente, sino de la mayor cantidad total de felicidad."²⁹

²⁵ Cfr. 1) Quinton, *op. cit.*, pp. 66-67. 2) Moore, *op. cit.*, pp. 185. 3) Lachs, *op. cit.*, pp. 259-260. 4) Mill, *op. cit.*, nota 3 de Esperanza Guisán en p. 95. 5) Mackie, *op. cit.*, pp. 159-160. 6) Ross Harrison, *Bentham*, Londres: Routledge & Kegan Paul (colección The Arguments of the Philosophers), 1983, p. 178.

²⁶ Quinton, *op. cit.*, p. 67

²⁷ Cfr. Moore, *op. cit.*, p. 185.

²⁸ Mill, *op. cit.*, p. 95.

²⁹ *Ibid.*, p. 57. Además ver *Ibid.*, p. 66.

Ahora bien, sostener que la felicidad general es lo bueno o lo deseable para todas las personas es lo que le permite a Mill aceptar la posibilidad de la acción genuinamente altruista. Jeremy Bentham³⁰ —quien fuera el fundador del utilitarismo— ya había defendido antes que Mill la tesis de que el criterio para regular la conducta humana es la promoción de la felicidad general; sin embargo, uno y otro filósofo tienen ideas muy distintas acerca de cuáles son los motivos por los que los agentes pueden aceptar ese criterio como norma de su acción: Bentham sostiene que el curso ordinario de la naturaleza humana lleva a las personas a desear únicamente aquello que contribuye a su propia felicidad y que los casos de motivaciones altruistas son excepcionales;³¹ sin embargo, ya que la persecución de los intereses personales puede entrar en conflicto con la persecución que otros individuos hacen de sus propios intereses, se requiere que la felicidad sea una meta colectiva y no una meta individual. De acuerdo con Bentham, pues, la conveniencia propia es lo que motiva normalmente a las personas a preocuparse por la felicidad general: Si todos los individuos de una sociedad se comprometen a cooperar en la búsqueda de la felicidad general, en vez de anteponer sus intereses personales a los intereses de los demás, es más fácil que cada individuo pueda llegar a ser feliz.

Mill,³² en cambio, rechaza la idea de que los intereses egoístas son el objeto natural de los deseos, pues afirma que los seres humanos experimentan un sentimiento natural de simpatía hacia los demás, un deseo de estar unidos a sus semejantes, que los hace capaces de interesarse por la felicidad general. Además, la educación moral y diferentes sanciones internas (como las que impone la propia conciencia) y externas (como las que impone la religión, las leyes, etc.), refuerzan en las personas esos sentimientos naturales de simpatía hacia otros y les crean el hábito de actuar tomando en cuenta la felicidad de la sociedad en su conjunto. En la teoría moral de Mill el altruismo ocupa un lugar importante, porque él no sólo sostiene que la gente desea de hecho la felicidad general debido a sus sentimientos naturales de simpatía hacia otros y debido al refuerzo que provee la educación moral y diversas sanciones, sino que además afirma que la felicidad general es algo digno de la más alta estima. Así, Mill sostiene que la mayor virtud que los seres humanos pueden cultivar en las sociedades imperfectas es el altruismo —es decir, la disposición para buscar desinteresadamente la felicidad de la sociedad en su conjunto, incluso cuando ello requiera sacrificar la felicidad propia: “Indica nobleza el ser capaz de renunciar por completo a la parte de felicidad que a uno le corresponde [...] Merecen toda suerte de alabanzas los que son capaces de sacrificar el goce personal de la vida, cuando mediante tal renuncia contribuyen meritoriamente al incremento de la suma de la felicidad del mundo.”³³

³⁰ Cfr. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1.9-10 (pp. 35-36); edición de Mary Warnock, Londres: Collins, 1962.

³¹ Cfr. 1) Lachs, *op. cit.*, p. 254. 2) Harrison, *op. cit.*, pp. 144-145 y 177-178. 3) Joel Feingerg, “Psychological Egoism”; en Joel Feinberg (ed.), *Reason and Responsibility. Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1989, 7ª ed., pp. 489-490.

³² Cfr. 1) Mill, *op. cit.*, pp. 61-63 y 87-88. 2) Quinton, *op. cit.*, pp. 36 y 54-58. 3) Lachs, *op. cit.*, pp. 254-255. 4) Marcus G. Singer, “Mill’s Stoic Conception of Happiness and Pragmatic Conception of Utility”; en *Philosophy*, Vol. 75, N° 291, enero del 2000, pp. 35-37.

Nótese que, como apunta Esperanza Guisán,³⁴ Mill no defiende un *hedonismo egoísta*³⁵ según el cual la felicidad personal es el único fin deseable y posible de la acción, de manera que ésta, y no la felicidad general, se constituye en el criterio regulador de las acciones. Pero Mill tampoco defiende un *hedonismo altruista*³⁶ en el que, aunque el criterio regulador de las acciones sea la búsqueda de la felicidad general, ésta se busca únicamente porque es la mejor manera de asegurarnos la propia felicidad. Lo que Mill defiende es un *hedonismo universalista* en el que son importantes tanto los intereses personales como los de la colectividad (e incluso es importante considerar el placer de todas las criaturas sintientes³⁷), aunque, en caso de que haya conflicto entre ambos, el agente debe ser capaz de sacrificar su propia felicidad en pro de la felicidad general. El estado imperfecto de los grupos sociales es lo que —según Mill— hace necesario al altruismo, pues en una sociedad perfecta la búsqueda de la felicidad personal no choca de ninguna manera con la búsqueda de la felicidad general; sin embargo, y paradójicamente, en las sociedades imperfectas la renuncia a la felicidad propia en aras de la felicidad general es comúnmente lo que de hecho les proporciona a los individuos la mayor felicidad personal posible.³⁸

Mill, como se dijo en párrafos anteriores, coincide con Bentham en que buscar la felicidad general suele redundar de hecho en mayor felicidad personal;³⁹ no obstante, ellos difieren en lo siguiente: Bentham piensa que siempre que los agentes buscan la felicidad general es porque de ese modo pueden llegar a alcanzar de manera más fácil y segura su propia felicidad, en otras palabras, la ve como un medio para alcanzar su propia felicidad y con ello niega la posibilidad de la acción genuinamente altruista. Mill, en cambio, afirma que sí es posible actuar de manera genuinamente altruista y desinteresada, es decir, que los humanos sí somos capaces de sacrificar la propia felicidad en pro de la felicidad general y que el hecho de que las acciones altruistas acarreen beneficios personales es sólo un resultado afortunado que ocurre de hecho. Quien acepta —como lo hace Mill— que las acciones genuinamente altruistas son aquéllas en que el agente sacrifica su propia felicidad en pro de la felicidad general, obviamente está obligado a reconocer que los beneficios personales que tales acciones pudieran reportarles a los agentes no son el objeto de los deseos que motivan sus acciones, puesto que lo que define a las acciones genuinamente altruistas es precisamente que se realizan sin buscar beneficios personales. En todo caso, los beneficios personales que las acciones altruistas les reportan a sus agentes pueden ser considerados por éstos como resultados concomitantes afortunados: Si una persona dona dinero para obras de caridad con el propósito de recibir alabanzas de su comuni-

³³ Mill, *op. cit.*, p. 64. Además ver Daniel Jacobson, "J. S. Mill and the Diversity of Utilitarianism"; en *Philosophers' Imprint*, www.philosophersimprint.org/003002/, Vol. 3, Nº 2, junio 2003, p. 11.

³⁴ Cfr. Mill, *op. cit.*, notas 12 y 19 de Esperanza Guisán en pp. 57 y 66.

³⁵ En los siguientes textos se puede revisar la noción del hedonismo egoísta: 1) Almeder, *op. cit.*, p. 34. 2) Moore, *op. cit.*, p. 176.

³⁶ Para revisar la noción del hedonismo altruista ver Moore, *op. cit.*, p. 177. Moore no usa propiamente el nombre de "hedonismo altruista", sino que habla de una mezcla de egoísmo y de altruismo en el que la felicidad general es el criterio regulador de las acciones, pero sólo porque esa es la mejor manera de alcanzar la felicidad personal.

³⁷ Cfr. Mill, *op. cit.*, p. 58.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 65.

³⁹ Cfr. Quinton, *op. cit.*, p. 7.

dad, entonces ella no está actuando de manera realmente altruistamente; pero, por supuesto, alguien que recibe alabanzas cuando dona dinero de manera altruista, puede considerar que tales alabanzas no eran el fin que perseguía y que son meros resultados concomitantes de su acción.

Conviene señalar aquí que Mill distingue dos tipos de valor moral: el de las acciones y el de los agentes. La moralidad de las acciones —afirma él— no depende de cuáles sean las motivaciones de los agentes, sino que depende de que tales acciones promuevan de hecho la felicidad general o por lo menos que no sean un obstáculo para alcanzarla.⁴⁰ En cambio, el valor moral de los agentes (lo que nos permite considerarlos mejores o peores personas y lo que los hace estar mejor o peor dispuestos a anteponer la felicidad general a su propia felicidad) sí depende de si sus motivaciones son egoístas o altruistas. No desperdiciar agua, por ejemplo, es una acción moralmente correcta, independientemente de que el agente lo haga porque desea contribuir a que todos sus vecinos tengan agua suficiente o porque desea lucir ante los demás como una persona responsable; en cambio, el hecho de que se tenga una u otra motivación sí nos habla del valor moral de los agentes o, como dice Mill, de su mérito:

[L]os moralistas utilitaristas han ido más allá que casi todos los demás al afirmar que el motivo no tiene nada que ver con la moralidad de la acción, aunque sí mucho con el mérito del agente. Quien salva a un semejante de ser ahogado hace lo que es moralmente correcto, ya sea su motivo el deber o la esperanza de que le recompensen por su esfuerzo. Quien traiciona al amigo que confía en él es culpable de un crimen, aun cuando su objetivo sea servir a otro amigo con quien tiene todavía mayores obligaciones.⁴¹

Es muy importante hacer hincapié en que Mill está muy consciente de que la mayoría de las personas casi nunca nos encontramos en una situación tal que nos permita promover el interés de la sociedad en su conjunto. Y ya que nadie tiene la obligación de intentar lo imposible, cuando las circunstancias no son propicias para la promoción del interés general de la sociedad, los agentes no tienen por qué ocuparse de algo más que no sea la felicidad de la gente cercana a ellos y de la suya propia; en todo caso —como establece uno de los principios fundamentales del liberalismo—⁴² la única obligación que tienen los agentes en estas circunstancias es la de no interferir conscientemente con la búsqueda de la felicidad que los demás hacen - (aunque, por supuesto, todos estamos expuestos a interferir en la felicidad de otros sin darnos cuenta y sin que seamos responsables de no darnos cuenta):

La multiplicación de la felicidad es, conforme a la ética utilitarista, el objeto de la virtud: las ocasiones en las que cualquier persona (excepto una entre mil) tiene en sus manos el hacer esto a gran escala —en otras palabras ser una benefactora pública— no son sino excepcionales; y sólo en tales ocasiones se le pi-

⁴⁰ Pero, ¿tiene razón Mill en que los motivos del agente no son relevantes para juzgar la moralidad de las acciones? Si una persona salva a otra de morir ahogada sólo como un paso previo para poder seguir extorsionándola o si un psicópata le administra un medicamento sólo porque quiere mantenerla con vida para poder seguir torturándola ¿podría realmente hablarse de acciones moralmente correctas?

⁴¹ Mill, *op. cit.*, p. 68. Además Cfr. 1) Lachs, *op. cit.*, pp. 252-253. 2) Dieterlen, *op. cit.*, p. 113.

⁴² Cfr. John Stuart Mill, *On Liberty*, en la colección *The Harvard Classics*, Vol. XXV, Parte 2, New York: P.F. Collier & Son, 1909-14; Bartleby.com, 2001, www.bartleby.com/25/2/ Aquí sigo la traducción al español de Pablo de Azcárate, *Sobre la libertad*, México: Alianza Editorial, 1989, pp. 68-69 y 125-127.

de que tome en consideración la utilidad pública. En todos los demás casos, todo lo que tiene que tenerse en cuenta es la utilidad privada, el interés o felicidad de unas cuantas personas.⁴³

3.2 ¿EN QUÉ CONSISTE LA FELICIDAD?

En la sección anterior hemos visto que, en la ética de Mill, el criterio para determinar la moralidad de las acciones es la felicidad general que de hecho producen; sin embargo, él admite que la mayoría de las personas casi nunca estamos en circunstancias apropiadas para ser promotoras de la felicidad general, de manera que nuestra obligación moral suele restringirse a no interferir conscientemente con la búsqueda que otros hacen de su propia felicidad. Así, generalmente la única utilidad que es relevante considerar es aquella que tiene que ver con nuestra propia felicidad y la de la gente cercana a nosotros —a menos, por supuesto, que estemos en situación de influir con nuestros actos sobre la felicidad o la infelicidad general, como es el caso, por ejemplo, de quienes son gobernantes. Pero ¿qué ha de entenderse por “felicidad”? ¿En qué consiste, según Mill, una vida feliz? Y cómo se puede determinar la felicidad que producen las acciones?

3.2.1 La felicidad como placer y ausencia de dolor

Si la felicidad es la única cosa que se desea como fin último de la acción humana, entonces ella debe identificarse con aquello que se desea siempre por sí mismo y nunca por otra cosa, siempre como un fin y nunca como un medio para un fin ulterior, lo cual —según Mill—⁴⁴ no es otra cosa sino el placer y la ausencia de dolor: “Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer. [...] el placer y la exención del sufrimiento son las únicas cosas deseables como fines [...] todas las cosas deseables (que son tan numerosas en el proyecto utilitarista como en cualquier otro) son deseables ya bien por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la evitación del dolor.”⁴⁵

Aunque no discutiré aquí este asunto, quiero hacer notar la resonancia humeana que tiene la propuesta de Mill.⁴⁶ Como es bien sabido, Hume⁴⁷ sostiene que lo que motiva las acciones voluntarias de cual-

⁴³ Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 69.

⁴⁴ Cfr. 1) Lachs, *op. cit.*, p. 248. 2) Hall, *op. cit.*, pp. 163-164. 3) Almeder, *op. cit.*, p. 157. 4) Austin, *op. cit.*, pp. 238-239. 5) Mandelbaum, *op. cit.*, p. 230. 6) Frankena, *op. cit.*, pp. 114-115. Quiero señalar que, en contra de lo que sostienen los autores que acabo de mencionar, diversos estudiosos afirman que en *El Utilitarismo* Mill reconoce el valor intrínseco de otras cosas distintas al placer y que por ello no es correcto atribuirle una teoría ética hedonista; ver por ejemplo: a) Geoffrey Scarre, “Happiness for the Millian”; en *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 7, Nº 3, 1999, pp. 491-502. b) Singer, *op. cit.*, pp. 25-47. c) Robert W. Hoag, “Mill’s Conception of Happiness as an Inclusive End”; en C.L. Ten (ed.), *Mill’s Moral, Political and Legal Philosophy*, Aldershot: Ashgate-Dartmouth (The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy), 1999, pp. 341-355. En esta tesis he preferido enfatizar la interpretación hedonista de la teoría ética de Mill, porque estoy interesada en contrastar distintas nociones de felicidad y la concepción hedonista de la felicidad ofrece un punto de contraste más claro respecto de las concepciones de la felicidad de Aristóteles y de los estoicos —de cuyo análisis me ocupé en los dos capítulos anteriores.

⁴⁵ Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁶ Cfr. Ryan, *op. cit.*, pp. 189-190.

quier agente no es la razón sino la pasión, y las pasiones —según él— son emociones de aversión o inclinación que las personas sienten hacia los objetos. Pero, ¿de qué depende el que humanos experimentemos emociones de inclinación o emociones de aversión hacia diversos objetos? Hume contesta que “[d]e donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer.”⁴⁸ Es precisamente en esta referencia a la búsqueda del placer y a la eliminación del dolor como motores fundamentales de la acción humana y como objeto último del deseo, donde Mill parece claramente un heredero de Hume. Me parece que la siguiente cita ilustra claramente la posición de Hume al respecto:

Es obvio que cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una emoción consiguiente de aversión o inclinación, y somos llevados a evitar o aceptar aquello que nos proporciona dicho desagrado o satisfacción. Igualmente es obvio que esta emoción no se limita a esto, sino que, haciéndonos volver la vista en todas direcciones, percibe qué objetos están conectados con el original mediante la relación de causa y efecto. [...] De donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer. Y estas emociones se extienden a las causas y efectos de ese objeto, tal como nos son señaladas por la razón y la experiencia.⁴⁹

Si aceptamos —como quiere Mill— que el placer y la ausencia de dolor constituyen la felicidad y que esto es lo único deseable en sí mismo, tenemos que asumir, entonces, que tener amigos, comprar un coche, formar una familia, estudiar una carrera, ir a nadar, sacrificarnos por nuestros hijos, donar dinero para una causa social, participar en la vida política de nuestra comunidad, etc., son cosas deseables porque producen placer o porque —aun cuando en el momento en que las hacemos no produzcan placer— son un medio para promover algún placer o para evitar algún dolor posteriores (ya sea del propio agente, de aquéllos a quienes él ama y/o de la sociedad en general, dependiendo del alcance posible de la acción en cuestión). Una mujer, por ejemplo, puede ir a nadar diariamente porque dicha actividad le resulta placentera en sí misma o porque —aunque le parezca una actividad aburrida— eso la alivia de un dolor de espalda que la aqueja; y un hombre puede donar parte de su salario a un orfanato porque, aunque eso no le cause placer, de esa manera contribuye a que otros tengan más placer y menos dolor: “el fin último, con relación al cual y por el cual todas las demás cosas son deseables (ya estemos considerando nuestro propio bien o el de los demás), es una existencia libre, en la medida de lo posible, de dolor y tan rica como sea posible en goces.”⁵⁰

Identificar a la felicidad con el placer no significa, para Mill, concebir a la vida feliz como aquella en la que la que el individuo experimenta ininterrumpidamente un placer extremo que lo mantiene en éxtasis continuo —lo cual, por otro lado, es imposible. Tal como son las cosas, los humanos sólo podemos llegar a gozar de una exaltación altamente placentera por instantes breves y pasajeros, y esos instantes, si es que logramos tenerlos, se verán mezclados en nuestras vidas con otros momentos de placeres más sosegados y con

⁴⁷ Cfr. 1) David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, (tr. Félix Duque), Madrid: Tecnos, 1988, §413-418 (II.III.III, pp. 558-566). 2) James Griffin, “Contra el modelo del gusto”, (tr. Jorge Malem Seña); en *Doxa*, Nº 9, 1991, p. 42. 3) Quinton, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁸ Hume, *op. cit.*, §414 (II, III, III, p. 560).

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 58.

otros momentos de dolores más o menos intensos. En todo caso, según Mill,⁵¹ una vida feliz será aquella en la que el individuo tenga la oportunidad de gozar de algunos momentos de placer extremo, de muchos y variados momentos de placeres más sosegados, y de pocos y pasajeros dolores; en suma, una vida en la que los placeres superen ampliamente a los dolores.

Así, no podrá ser feliz quien tiene una vida en la que los dolores superan con creces a los placeres; por ejemplo, quien sufre una enfermedad incurable y sumamente dolorosa, que le impide realizar cualquier actividad y lo mantiene en cama constantemente. Pero padecer la amputación de un brazo o sufrir la muerte de nuestros padres o ser traicionados por alguien a quien amamos, no son males que nos condenen inevitablemente a la infelicidad, siempre y cuando dichos males se vean superados ampliamente por el placer que obtenemos a través de otras fuentes, como por ejemplo la amistad, la música, nuestro trabajo, nuestra familia, los viajes, etc. La felicidad, entonces, no equivale al éxtasis continuo ni tampoco a la ausencia del dolor. La felicidad se alcanza, más bien, cuando —pese a la presencia de ciertos dolores propios de la existencia humana— las personas encuentran un equilibrio entre tranquilidad y emoción, entre sosiego y estímulo, entre momentos de rutina y de pequeños placeres (como aseo la casa, leer en el jardín, tomar un café con los amigos, etc.,) y momentos de gozo intenso (como el nacimiento de un hijo, el aviso de un ascenso laboral importante, el placer que un científico siente cuando realiza un descubrimiento, etc.).

Tranquilidad y emoción, pues, se suceden de manera continua en una vida feliz.⁵² Una persona indolente puede ciertamente sentirse satisfecha con una vida de tranquilidad absoluta, carente de emociones placenteras intensas; así como una persona adicta a los placeres extremos puede sentirse satisfecha con una vida de grandes gozos, aun cuando estos se vean seguidos de dolores de gran intensidad y no haya lugar para un momento de calma. En la vida feliz, sin embargo, se logra un equilibrio entre la satisfacción que proporcionan las emociones placenteras intensas y la satisfacción que proporciona la tranquilidad de los placeres más sosegados, y la prolongación de una hace que se desee a la otra. Pero, ¿esta concepción de la felicidad es completamente consistente con la tesis de que la felicidad se identifica con el placer y la ausencia de dolor? Pareciera que no,⁵³ pues en un caso se utiliza el término "felicidad" para referirse a *la totalidad de una vida* en la que se disfruta de un conjunto de diferentes placeres, logrando un balance adecuado entre tranquilidad y emoción; mientras que en otro caso se utiliza el término "felicidad" para referirse a *un determinado estado mental*, a saber, el del placer y la ausencia de dolor.

⁵¹ Cfr. 1) *Ibid.*, pp. 59-60. 2) Marías, *op. cit.*, pp. 153-154. 3) Singer, *op. cit.*, pp. 28-29. 4) Hoag, *op. cit.*, pp. 344-345.

⁵² Cfr. 1) Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 60. 2) Marías, *op. cit.*, pp. 154. 3) Singer, *op. cit.*, p. 30.

⁵³ Cfr. 1) Hoag, *op. cit.*, pp. 344-345. 2) Elizabeth S. Anderson, "John Stuart Mill and Experiments in Living"; en Ten (ed.), *op. cit.*, p. 172.

Ahora bien, si se acepta que el criterio para juzgar la moralidad de las acciones es la felicidad general que éstas producen y si se asume la concepción de la felicidad en términos de placer y ausencia de dolor, se sigue, entonces, que las acciones son morales en la medida en que contribuyen a producir más placer y menos dolor para el mayor número de personas. Pero, ¿cualquier tipo de placer es igualmente adecuado para lograr una vida feliz? ¿Los agentes podemos encontrar la felicidad independientemente de cuáles sean los placeres a cuyo disfrute nos entreguemos e independientemente de cuáles sean los medios a través de los cuales nos procuremos dichos placeres?

En contra de lo que opinan otros utilitaristas como Bentham,⁵⁴ Mill sostiene que existen diferencias cualitativas entre los placeres.⁵⁵ Según él, los placeres animales elementales —como los de la comida, la bebida, el sexo, el descanso, etc.— son cualitativamente homogéneos, puesto que comparten las siguientes características:⁵⁶ Primero, todos están asociados con sensaciones corporales. Segundo, son universales en el sentido de que todas las personas disfrutan de ellos; los casos excepcionales en los que no es así, se juzgan como anomalías o como algo que requiere ser explicado de algún modo. Tercero, se puede disfrutar de ellos aun cuando no se haya realizado ningún esfuerzo para obtenerlos y, además, su disfrute no requiere desarrollar ninguna habilidad. Por supuesto, muchas veces los agente necesitan esforzarse para conseguir recursos que les permitan tener ciertos placeres —alimentos de los cuales disfrutar, una pareja con la cual tener relaciones sexuales, etc.— pero “la satisfacción no se ve muy disminuida si se consiguen sin esfuerzo”;⁵⁷ igualmente, el desarrollo de habilidades para la cocina o para la degustación del vino puede incrementar el placer de la comida o de la bebida, pero no es algo indispensable para gozar de tales placeres.

En contraste con lo que sucede en el caso de los placeres animales elementales, a los placeres que tienen que ver con el intelecto, con las relaciones sociales, con la virtud, con la vida afectiva, etc., Mill les atribuye características cualitativas heterogéneas.⁵⁸ Algunos de estos placeres no involucran en absoluto sensaciones corporales —tal es el caso, por ejemplo, de la satisfacción que proporciona la comprensión de una teoría; mientras que otros, aunque involucran al cuerpo, lo hacen en una forma en que lo gratificante no es en sí mismo la sensación corporal que se obtiene —como por ejemplo el gusto que alguien siente al escalar una montaña o al interpretar una pieza musical en la guitarra. Además, a diferencia de los placeres animales elementales, estos otros tipos de placeres no siempre son universales; placeres como los que proporciona la amistad o los pequeños logros profesionales parecen, ciertamente, ser compartidos por la mayoría de las personas, pero eso no sucede, por ejemplo, con los placeres asociados a la creación teórica o artística.

⁵⁴ Cfr. Bentham, *op. cit.*, IV.1-8, (pp. 64-67).

⁵⁵ Cfr. 1) Moore, *op. cit.*, pp. 157-158. 2) Lachs, *op. cit.*, p. 251. 3) Dieterlen, *op. cit.*, p. 104. 4) Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, (tr. Amelia Valcárcel), Barcelona: Crítica, 1987, pp. 88-89. 5) Frankena, *op. cit.*, pp. 47-48. 6) Donner, *op. cit.*, pp. 8-9. 7) Anderson, *op. cit.*, p. 167-170.

⁵⁶ Cfr. Quinton, *op. cit.*, pp. 40-41.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 41.

Por último, los placeres no animales generalmente requieren del esfuerzo y del desarrollo de habilidades como parte esencial de la satisfacción que proporcionan; piénsese, por ejemplo, en la satisfacción que siente un alpinista al haber alcanzado —gracias a su fuerza física y a su pericia— la cima de una montaña escabrosa, o en la satisfacción que siente un escritor al haber logrado crear —después de muchos años de esfuerzo y de entrenamiento— un estilo novedoso de narración literaria.

Las diferencias cualitativas que hay entre los placeres animales elementales y los otros tipos de placeres (como los del intelecto, la virtud, la vida afectiva, etc.,) provocan, según Mill, una diferencia en el valor intrínseco de cada uno de estos.⁵⁹ Entre los placeres superiores o intrínsecamente más valiosos Mill incluye específicamente los siguientes: a) los placeres del intelecto, por ejemplo el que proporciona la comprensión de una teoría; b) los placeres de los sentimientos, por ejemplo el placer que nos da el amor filial; c) los placeres de la imaginación, por ejemplo el placer del artista al crear su obra; y d) los placeres de los sentimientos específicamente morales, por ejemplo el placer que siente alguien al cumplir con su deber. En cambio, los placeres inferiores o intrínsecamente menos valiosos son todos los de la sensación, es decir, los placeres animales elementales, como el que sentimos al comer, al beber, al bañarnos en una tina de agua caliente, etc.

Si hay diferencias en el valor de los placeres, entonces, la utilidad de las acciones no está determinada únicamente por aspectos cuantitativos relativos a los placeres que esa acción produce, sino que también está determinada por la superioridad o la inferioridad del valor de tales placeres.⁶⁰ Al margen de consideraciones de tipo cuantitativo, Mill sostiene que los placeres que poseen más valor intrínseco contribuyen a incrementar la utilidad en mayor medida de lo que lo hacen los placeres intrínsecamente menos valiosos.⁶¹ Ahora bien, aunque Bentham no haya admitido que entre los placeres hay distinciones cualitativas que hacen que unos sean superiores a otros, reconoció sin embargo —al igual que Mill— que hay placeres que incrementan la utilidad en mayor medida que otros. Según Bentham, los placeres mentales (entre los que él incluye los placeres del intelecto, de los sentimientos y de la imaginación) incrementan en mayor medida la utilidad de una acción, en comparación con el menor incremento que producen los placeres corporales (es decir los placeres de la sensación).

Si utilitaristas como Bentham no admiten diferencia cualitativa alguna entre los placeres mentales y corporales, entonces, ¿cómo explican la diferencia en la capacidad que tienen unos y otros para incrementar

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 41-42.

⁵⁹ Cfr. 1) *Ibid.*, p. 42. 2) Almeder, *op. cit.*, p. 158. 3) Rodríguez, *op. cit.*, p. 210. 4) Frankena, *op. cit.*, p. 113.

⁶⁰ Cfr. 1) Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 52. 2) Almeder, *op. cit.*, pp. 45 y 157-158.

⁶¹ Esto le plantea a Mill un arduo problema por resolver: ¿Qué unidad de comparación podría servir para contrastar la utilidad de distintas acciones? ¿Cuál es la escala con la que se podrían comparar las diferencias cuantitativas y cualitativas de distintos tipos de placeres?

la utilidad de una acción? Ellos responden a la pregunta anterior afirmando que la diferencia en cuestión no se debe a ninguna supuesta diferencia en el valor o en la deseabilidad intrínseca de cada uno de esos placeres, sino simplemente a factores cuantitativos circunstanciales.⁶² por ejemplo, el hecho de que los placeres mentales sean más duraderos; que haya más certeza de poder conseguirlos a través del propio esfuerzo; que sean más extensos, en el sentido de que no sólo el agente disfrute de ellos, sino también otras personas; que sean más fecundos, en el sentido de que —más allá del momento inmediatamente posterior a la realización de la acción que produce el placer en cuestión— se vean seguidos por otros placeres de la misma clase; etc. Así, para Bentham el placer que proporciona el crear una obra de arte no es superior o más valioso que el placer sexual, pero contribuye más a la felicidad del agente porque dura más que el segundo y porque proporciona placer a más personas, además del agente. La siguiente cita del propio Mill pone de manifiesto la distancia que existe entre su propuesta y la de aquellos utilitaristas que no reconocen diferencias cualitativas entre los diversos tipos de placeres:

Debe admitirse, sin embargo, que los utilitaristas, en general, han basado la superioridad de los placeres mentales sobre los corporales, principalmente en la mayor persistencia, seguridad, menor costo, etc. de los primeros, es decir, en sus ventajas circunstanciales más que en su naturaleza intrínseca. En todos estos puntos los utilitaristas han demostrado satisfactoriamente lo que defendían, pero bien podrían haber adoptado la otra formulación, más elevada, por así decirlo, con total consistencia. Es del todo compatible con el principio de utilidad el reconocer el hecho de que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros.⁶³

Pero ¿cómo pasa Mill de la afirmación de que hay diferencias cualitativas entre los placeres a la afirmación de que esas diferencias cualitativas son indicativas de una diferencia en el valor de los placeres? Como señala Quinton,⁶⁴ no parece haber razones para tomar las distinciones cualitativas en una forma evaluativa. En otras palabras, aunque fuera cierto que los placeres intelectuales, de la imaginación, afectivos y morales se distinguen de los placeres de la sensación por el hecho de que no necesariamente involucran sensaciones corporales, no son compartidos por todas las personas, y requieren del esfuerzo y del desarrollo de habilidades para poder disfrutarse, de eso no se sigue que el valor intrínseco de tales placeres sea superior al valor intrínseco de los placeres de la sensación —y, en todo caso, Mill no ofrece un argumento para mostrar que es así. Ahora bien, aún suponiendo que Mill esté en lo cierto al afirmar que los placeres no sólo se distinguen entre sí por sus aspectos cuantitativos, sino también por su mayor o menor valor intrínseco, todavía queda un difícil problema por resolver: ¿Qué unidad de comparación podría servir para contrastar la utilidad de distintas acciones? ¿Cuáles son las escalas con las que podrían compararse las diferencias cuantitativas y cualitativas de los distintos tipos de placeres? ¿Acaso es posible establecer una unidad de medida para com-

Como señalan diversos estudiosos, en contra de lo que supone Mill, los placeres parecen ser inconmensurables; ver 1) MacIntyre, *Tras la virtud*, *op. cit.*, pp. 89 y 96. 2) Singer, *op. cit.*, p. 44. 3) Hoag, *op. cit.*, p. 354.

⁶² Cfr. 1) Bentham, *op. cit.*, IV.2-4, (pp. 64-65). 2) Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, nota 4 de Esperanza Guisán en p. 51. 3) Quinton, *op. cit.*, pp. 33 y 42. 4) Lachs, *op. cit.*, pp. 249-251. 5) Rodríguez, *op. cit.*, pp. 208-210. 6) Donner, *op. cit.*, pp. 14 y 24. 7) Anderson, *op. cit.*, p. 170.

⁶³ Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 51-52. Además Cfr. Jacobson, *op. cit.*, p. 4.

⁶⁴ Cfr. Quinton, *op. cit.*, p. 42.

parar la cantidad de placer que nos produce el contemplar un cuadro de Van Gogh con la cantidad de placer que nos produce escuchar las primeras palabras de nuestro hijo? ¿Es posible establecer una escala que permita comparar el valor intrínseco del placer sexual y el valor intrínseco del placer que produce comprender una teoría científica? Diversos estudiosos sostienen que no es posible establecer escalas de comparación entre placeres y que, por tanto, no es posible hacer cálculos para comparar la utilidad que producen distintas acciones: "Los diferentes placeres y las diferentes felicidades son inconmensurables en sumo grado: no hay escalas de cantidad y calidad con qué medirlos."⁶⁵

La imposibilidad de contar con escalas de comparación entre placeres se debe, al menos en parte, al hecho de que el placer es una experiencia interna y subjetiva: Escuchar la Novena Sinfonía de Bethoven puede ser sumamente placentero para A y aburrido para B; comer un taco de moronga puede ser algo delicioso para A y repugnante para B; pero incluso es posible que lo que le produce placer a A en un tiempo t_1 le resulte aburrido o desagradable en un tiempo t_2 . Y aún admitiendo que existen ciertas unidades de medida adecuadas para *algunos* aspectos cuantitativos de los placeres, como por ejemplo su duración (la cual podría medirse en segundos), parece sumamente difícil establecer una unidad de medida para comparar otros aspectos cuantitativos de los placeres tales como su intensidad: ¿Qué unidad de medida podría servir, por ejemplo, para comparar la intensidad del placer que alguien experimenta en el momento de comprender la teoría de la relatividad con la intensidad del placer que experimenta cuando uno de sus hijos le dice que lo ama? Pero si parece en extremo difícil la comparación de los placeres desde un punto de vista meramente cuantitativo, la empresa se vuelve francamente imposible cuando se pretende encontrar una escala para comparar su valor intrínseco: ¿Qué escala podría usarse para comparar, por ejemplo, el valor del placer que se experimenta con la creación artística y el valor del placer sexual?

Quizás porque reconoció que los placeres son inconmensurables, Mill no sostuvo —como hizo Bentham—⁶⁶ que el cálculo de las utilidades es el método que hay que seguir para elegir entre diversos cursos de acción,⁶⁷ sino que sostuvo que la elección tiene que hacerse atendiendo a las preferencias de la mayoría de "los jueces competentes", es decir, a las preferencias de la mayoría de aquellas personas que hayan experimentado los distintos placeres que se prevé que producirá cada acción:

Considero inapelable el veredicto emitido por los únicos jueces competentes. [...] Es preciso que no haya dudas en aceptar este juicio respecto a la *calidad* de los placeres, ya que no contamos con otro tribunal, ni siquiera en relación con la cuestión de la *cantidad*. ¿Qué medio hay para determinar cuál es el más agudo de dos dolores, o la más intensa de dos sensaciones placenteras, excepto el sufragio universal de aquellos que están familiarizados con ambos? ¿Con qué contamos para decidir si vale la pena perseguir un determinado placer a costa de un dolor particular a no ser los sentimientos y juicio de quien los experimenta?⁶⁸

⁶⁵ MacIntyre, *Tras la virtud*, *op. cit.*, pp. 89. Además, ver 1) Singer, *op. cit.*, p. 44. 2) Hoag, *op. cit.*, p. 354.

⁶⁶ Cfr. Bentham, *op. cit.*, IV.5-6 (pp. 65-66).

⁶⁷ Cfr. Donner, *op. cit.*, p. 34 y 36.

⁶⁸ Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 56-57. [Las cursivas son mías.] Además ver: 1) Moore, *op. cit.*, p. 158. 2) Lachs, *op. cit.*, p. 252. 3) Marías, *op. cit.*, pp. 152-153. 4) Anderson, *op. cit.*, p. 170.

Hay que notar, sin embargo, que recurrir a las preferencias de los jueces competentes como criterio inapelable para elegir entre distintos tipos de placeres plantea la siguiente dificultad: Si llegara a suceder que la mayoría de los agentes experimentados prefiriera un cierto placer corporal a otro placer de los que Mill califica como superiores, entonces, habría que aceptar su veredicto de manera irrestricta y no intentar interponer argumento alguno para rechazarlo; esto resulta sumamente preocupante porque —como señala John Lachs—⁶⁹ por cada Platón puede haber muchos Arístipos⁷⁰ que, pese a haber recibido las enseñanzas de Sócrates, eligen una vida dedicada a los placeres físicos inmediatos.

Consideremos un último asunto que tiene que ver con el criterio que permite distinguir entre los placeres más valiosos y los placeres menos valiosos. Según Mill,⁷¹ la experiencia muestra que los placeres que los jueces competentes califican como "inferiores" están asociados con la satisfacción de facultades que los humanos compartimos con las bestias (es decir, las facultades meramente sensitivas), mientras que los placeres que califican como "superiores" están asociados con la satisfacción de facultades específicamente humanas (como las de la inteligencia y la imaginación). Esto podría hacernos pensar que, para Mill, la causa por la que ciertos placeres son intrínsecamente más valiosos que otros es el tipo de facultad que satisfacen, sin embargo, nunca llega a comprometerse con la idea de que hay una relación necesaria entre la superioridad o la inferioridad de los placeres —por un lado— y la satisfacción de capacidades animales o específicamente humanas —por el otro. En *El utilitarismo* Mill⁷² se mantiene reticente a ofrecer una explicación causal del mayor o menor valor intrínseco de los distintos tipos de placeres y se limita a sostener que tenemos que confiar plenamente en las preferencias de los jueces competentes; pero, ¿a qué se debe esta reticencia?

Según afirma Mill,⁷³ independientemente de cualquier aspecto cuantitativo los jueces competentes prefieren los placeres superiores a los inferiores; preguntémoslos, ahora, ¿cuáles son las opciones que él tienen para explicar dicha preferencia? Una posible respuesta podría consistir en señalar que los concedores prefieren los placeres superiores a los inferiores porque los primeros *incrementan en mayor medida* la felicidad, pero responder esto implica recurrir a un criterio cuantitativo y no cualitativo,⁷⁴ lo cual hace que pierda sentido la propuesta milleana de que la utilidad depende tanto de la cantidad como de la calidad de los placeres. Otra respuesta a la pregunta planteada podría consistir en señalar que los concedores prefieren los placeres superiores a los inferiores porque, aunque es evidente que ambos poseen *la cualidad de ser placenteros*, los primeros además poseen *otra cualidad* en virtud de la cual son más valiosos que los segundos; sin

⁶⁹ Cfr. Lachs, *op. cit.*, p. 252.

⁷⁰ Arístipo, como Platón, fue un discípulo de Sócrates; se separó de las enseñanzas de éste y fundó la escuela cirenaica, la cual se caracteriza por reducir la virtud y la felicidad al placer —y frecuentemente al placer sensorial, aunque hay divergencias importantes entre los representantes de esta escuela. Cfr. "Arístipo" y "Cirenaicos"; en Ferrater Mora, *op. cit.*, tomo 1, pp. 222 y 563-564.

⁷¹ Cfr. Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 53 y 51.

⁷² Cfr. *Ibid.*, pp. 52-53.

⁷³ Cfr. *Idem.*

⁷⁴ Cfr. Moore, *op. cit.*, p. 156.

embargo, esta respuesta también es problemática porque obliga a admitir que no sólo el placer es deseable en sí mismo,⁷⁵ lo cual contradice la tesis hedonista que caracteriza a la ética milliana. Pareciera, pues, que la reticencia de Mill a dar una explicación de las causas por las que ciertos placeres son más valiosos que otros se debe a que las opciones de explicación que se le presentan son insatisfactorias: O bien tendría que admitir que la supuesta diferencia cualitativa entre los placeres es en realidad una diferencia cuantitativa, o bien tendría que renunciar a la tesis hedonista de que el placer es lo único valioso como fin y reconocer el valor intrínseco de otras cosas.

3.2.2 ¿Utilitarismo del acto o utilitarismo de la regla?

He dicho que en la ética milliana el placer y el dolor producido por las acciones es lo que determina su moralidad, sin embargo, esto puede interpretarse de dos maneras distintas: a) Como afirmando que la moralidad de cada acto en particular está determinada por las consecuencias placenteras y dolorosas que se derivan de él, en cuyo caso se está respaldando un *utilitarismo del acto*. b) Como afirmando que la moralidad de cada acto en particular depende de que el tipo de acto al cual pertenece pueda ser considerado como la regla a seguir en situaciones similares, debido a las consecuencias placenteras que produce —en cuyo caso se está respaldando un *utilitarismo de la regla o de la norma*. ¿Cuál de estos dos tipos de utilitarismo defiende Mill? ¿Un utilitarismo del acto o de la regla?

Según afirman diversos estudiosos,⁷⁶ Mill es un utilitarista de la regla porque considera que la utilidad relevante para la moralidad de las acciones no es la relativa a la felicidad total que cada *acto individual* produce, sino la relativa a la felicidad total que ese *tipo de acto* produciría si la gente lo adoptara como regla para conducir sus actos en situaciones similares. Antes de examinar la propuesta de Mill, veamos con más detalle cuál es la diferencia entre el utilitarismo del acto y el utilitarismo de la regla o de la norma.

De acuerdo con el utilitarismo del acto,⁷⁷ para saber qué es lo correcto o lo incorrecto moralmente debemos someter *cada acto individual* al escrutinio directo del principio de utilidad, es decir, debemos preguntarnos por los beneficios y los perjuicios totales que produce el acto individual que estemos considerando. Así, desde el punto de vista del utilitarismo del acto las decisiones acerca de la moralidad plantean la exigencia de calcular la cantidad total de beneficios y perjuicios que se producirá si un agente x realiza la acción φ en una situación F . Las preguntas morales pertinentes, entonces, no son del tipo ¿es bueno o malo evadir impuestos? o ¿es bueno o malo copiarle al vecino en un examen? El tipo de preguntas pertinentes desde la

⁷⁵ Cfr. 1) *Ibid.*, p. 160. 2) Quinton, *op. cit.*, pp. 42-43. 3) Lachs, *op. cit.*, p. 253. 4) Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 188. 5) Rodríguez, *op. cit.*, pp. 210-211.

⁷⁶ Ver, por ejemplo, 1) Urmson, *op. cit.*, pp. 181-187. 2) Hall, *op. cit.*, p. 152. 3) Quinton, *op. cit.*, pp. 47-48.

⁷⁷ Cfr. 1) Frankena, *op. cit.*, p. 48. 2) Mackie, *op. cit.*, pp. 141-142. 3) Almeder, *op. cit.*, pp. 36-38.

perspectiva del utilitarismo del acto sería, por ejemplo, ¿es bueno o malo que Santiago evada los impuestos correspondientes a este trimestre? o ¿es bueno o malo que Sara haga trampa en este examen de ingreso a la universidad?

El utilitarismo de la regla o de la norma⁷⁸ sostiene, en cambio, que la justificación de la moralidad de las acciones tiene que hacerse sobre la base de considerar los beneficios y los perjuicios que se producirían si *el tipo de acto* que se esté considerando se volviera la norma de acción para cualquier agente en una situación similar o, dicho en términos milleanos, sobre la base de considerar los placeres y los dolores que se produciría si el tipo de acto en cuestión fuera la regla de acción para cualquier agente en una situación similar. Además, para el utilitarismo de la norma, juzgar si un tipo de acto produce o no la mayor felicidad no es —generalmente— una tarea que cada agente tenga que realizar cuando necesita decidir cómo actuar. Para decidir cómo actuar suele ser suficiente seguir las normas morales que la humanidad ha formulado a lo largo del tiempo (por ejemplo, las que prescriben que se deben cumplir las promesas o que no se debe mentir), y no se requiere que el agente haga ningún cálculo de consecuencias. Las normas morales, por supuesto, están sujetas al cuestionamiento y a la revisión constante, siendo la base para esa revisión precisamente el principio de utilidad. Alguien que pretendiera evaluar una norma moral, como por ejemplo un legislador o un filósofo de la moral, tendría que preguntarse si el *tipo de acto* prescrito por la norma en cuestión contribuye o no a la felicidad general.

De acuerdo con el utilitarismo de la regla, pues, cuando un agente se pregunta por la corrección o la incorrección moral de un determinado acto, no someten *ese acto en particular* al escrutinio del principio de utilidad, pero tampoco hacen un análisis para determinar si *el tipo de acto* al cual pertenece la acción que pretende realizar se ajusta o no se ajusta al principio de utilidad; lo que el agente hace es preguntarse si la acción en cuestión se ajusta o no a las normas morales que se han formulado socialmente a lo largo del tiempo. De este modo, la bondad o maldad de un acto se determina generalmente recurriendo a normas o reglas morales y son éstas últimas las que se ven sometidas al escrutinio directo del principio de utilidad.⁷⁹ Sin embargo, el utilitarismo de la regla plantea los siguientes problemas: ¿Qué garantiza que las normas morales aceptadas en una sociedad contribuyan realmente a la felicidad general? Piénsese, por ejemplo, en la aceptación moral de la que gozó la antropofagia en la sociedad azteca o la quema de brujas en la Edad Media y también en la aprobación moral que tiene la mutilación genital de las mujeres en algunos países africanos contemporáneos. Un utilitarista de la regla puede argumentar que precisamente porque se acepta la falibilidad de las reglas morales, éstas se encuentran permanentemente abiertas al escrutinio que permita evaluarlas y modificarlas si es el caso, pero, ¿quiénes son los encargados de realizar esta tarea de evalua-

⁷⁸ Cfr. 1) Almeder, *op. cit.*, pp. 36 y 38. 2) Mackie, *op. cit.*, p. 154. 3) Frankena, *op. cit.*, pp. 48 y 49.

⁷⁹ Cfr. Frankena, *op. cit.*, pp. 49-50.

ción? ¿Los filósofos de la moral? ¿Los legisladores? ¿Los líderes religiosos? Además, ¿qué método podría utilizar quien pretendiera examinar las reglas morales vigentes? Calcular las consecuencias que se derivan del cumplimiento de una regla social es una empresa impracticable, porque, entre otras cosas, no es posible establecer escalas para medir la cantidad y la calidad de los placeres, como dijimos anteriormente.

Pese a las dificultades que plantea el utilitarismo de la regla, parece, sin embargo, más convincente que el utilitarismo del acto, porque éste enfrenta problemas aún más severos, como los siguientes:

- a) El utilitarismo del acto se ve obligado a justificar como moralmente buenos actos particulares de falta de consideración, mentira, infidelidad, violación del derecho a la libertad, etc., que produzcan —según los mejores cálculos— una mayor cantidad total de felicidad que de infelicidad.⁸⁰ Si, por ejemplo, *A* le es infiel a su pareja *B* en una situación *F*, y *A* obtiene un enorme placer con esto, mientras que *B* no sufre porque nunca se entera del engaño, un utilitarista del acto se verá obligado a afirmar que esa infidelidad en particular es buena moralmente —o por lo menos que no es moralmente condenable— porque produce mucho placer y nada de dolor.
- b) Al sostener que la bondad o maldad moral de una acción particular se justifica por referencia directa al principio de utilidad, el utilitarismo del acto está asumiendo que ningún acto —por aborrecible que sea— es en sí mismo malvado, sino que todo depende de la cantidad de felicidad que produzca en comparación con los otros posibles cursos de acción para el agente. Así, de acuerdo con el utilitarismo del acto los agentes no estamos justificados para asumir que todo caso de tortura o todo caso de violación sexual o todo caso de maltrato infantil o todo caso de abuso de la fuerza pública son actos moralmente malos; cuando nos enfrentamos a casos particulares de tortura o de violación o de maltrato infantil o de abuso de la fuerza pública, estamos obligados a considerar qué tanto excedente de felicidad producirán cada uno de esos actos en particular para determinar, entonces, si son buenos o malos moralmente.
- c) Ya que el utilitarismo del acto afirma que la bondad o maldad moral de cualquier acción particular se justifica por referencia directa al principio de utilidad, tiene que comprometerse —al menos en una versión extrema de este tipo de utilitarismo— con la siguiente tesis: Cada vez que un agente moralmente responsable se enfrente a la necesidad de elegir un curso de acción determinado, deberá calcular la cantidad total de felicidad que produciría cada una de las acciones que se le presentan como opción, para, de ese modo, estar en condiciones de elegir aquella acción que produzca la mayor utilidad. Si consideramos que en un día común y corriente las personas solemos tener que tomar una gran cantidad de decisiones y que muchas de esas decisiones tenemos que tomarlas sin que haya mucho tiempo para re-

⁸⁰ Cfr. 1) Almeder, *op. cit.*, pp. 38-39. 2) Mackie, *op. cit.*, p. 155.

flexionar, la exigencia de hacer un cálculo previo de las utilidades que arrojaría cada una de las opciones de acción que se nos presentan se vuelve prácticamente imposible de satisfacer. Pensemos, por ejemplo, que en un solo día un agente puede tener que decidir si llama o no por teléfono a un amigo enfermo, en qué escuela inscribe a sus hijos, si se desvela o no viendo la televisión, qué actitud toma ante el enojo de su cónyuge, a dónde lleva a pasear a sus hijos, si le dedica o no más tiempo a un trabajo que tiene pendiente, si lava o no los trastes, si expresa o no una crítica hacia otra persona, etc.:

Contra la forma extrema del utilitarismo del acto que no nos permitiría servirnos de norma o generalización alguna derivada de la experiencia pasada, sino que insistiría en que calculemos cada vez de nuevo los efectos de todas las acciones posibles sobre el bienestar general, parece suficiente replicar que esto es sencillamente impracticable y que necesitamos disponer de normas de alguna clase.⁸¹

- d) Una versión del utilitarismo del acto menos extrema que la que se mencionó en el inciso anterior,⁸² podría dar su aprobación al hecho de que los agentes —en su vida diaria y ante la urgencia de la necesidad— tomen decisiones con base en reglas fundamentadas en su experiencia pasada; no obstante, esta versión moderada del utilitarismo del acto seguiría insistiendo en que la verdadera justificación de la bondad o maldad moral de cualquier acto depende directamente de sus particulares consecuencias y que, por ello, actuar conforme a reglas fundamentadas en la experiencia —aunque puede ser necesario en la vida práctica— nos expone de entrada a cometer equivocaciones. Pese a que una versión moderada del utilitarismo del acto es más fácilmente defendible que una versión extrema, sigue estando abierta a la siguiente objeción:⁸³ Cuando un agente se encuentra ante el dilema de elegir entre dos actos que producen la misma utilidad —digamos los actos *A* y *B*—, pero resulta que realizar el acto *A* implica romper alguna norma de conducta (por ejemplo no robar, no matar, no romper una promesa, no mentir, etc.), mientras que realizar el acto *B* no implica romper norma de conducta alguna, una versión moderada del utilitarismo del acto no cuenta con criterios que permitan justificar que hacer *A* es mejor que hacer *B*.

De acuerdo con especialistas como James Urmson,⁸⁴ Everett Hall⁸⁵ y Anthony Quinton,⁸⁶ que Mill defiende un utilitarismo del acto y no de la regla se hace evidente en diversos pasajes de su obra.⁸⁷ Por ejemplo, casi al inicio del primer capítulo de *El utilitarismo* Mill muestra una evidente aprobación al hecho de que

⁸¹ Frankena, *op. cit.*, p. 51.

⁸² Cfr. 1) J. O. Urmson, "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill"; en Schneewind (ed.), *op. cit.*, p. 182. Aquí Urmson ofrece una caracterización de la versión moderada del utilitarismo del acto, aunque no se refiere a ella en estos términos. 2) Jacobson, *op. cit.*, p. 15.

⁸³ Cfr. Frankena, *op. cit.*, p. 52.

⁸⁴ Cfr. Urmson, "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill", *op. cit.*, pp. 181-187.

⁸⁵ Cfr. Hall, *op. cit.*, p. 152.

⁸⁶ Cfr. Quinton, *op. cit.*, pp. 47-48.

⁸⁷ Aunque hay que decir también que no todos los especialistas están de acuerdo en que Mill es un utilitarista de la regla y que la polémica en torno a este asunto se mantiene abierta; ver por ejemplo: 1) Jacobson, *op. cit.*, pp. 1-2 y nota 3 en p. 2. 2) David Lyons, *Rights, Welfare and Mill's Theory*, New York: Oxford University Press, 1994, p. 47. 3) J.D. Mabbott, "Interpretations of Mill's utilitarianism"; en Schneewind (ed.), *op. cit.*, pp. 190-198.

otras teorías éticas —como por ejemplo el intuicionismo— aceptan que las acciones individuales se justifican moralmente a través de la aplicación de leyes generales (a las que él se refiere como “normas” o “reglas” morales).⁸⁸ Lo que desaprueba de estas teorías éticas es que, según él, no hayan ofrecido una explicación aceptable acerca de cuál es la fuente de la que derivan su autoridad todas las leyes generales o, dicho de otro modo, cuál es el principio último que justifica todas las reglas generales de la acción y que permite dirimir los posibles conflicto entre éstas; a través de la tesis de que el principio último de la moralidad es el principio de la mayor felicidad general, Mill pretende, precisamente, subsanar dicha deficiencia. Ahora bien, ya que las leyes o las normas o las reglas se aplican a tipos de acciones y no a acciones individuales, es claro que Mill está apoyando un utilitarismo de la regla y no del acto.

Al final del segundo capítulo de *El utilitarismo*, Mill parece también dejar muy claro su apoyo a un utilitarismo de la regla, pues sostiene que la humanidad ha ido extrayendo reglas morales a partir de su experiencia (las cuales se transmiten a través de la educación, las leyes, etc.) y que dichas reglas morales son principios intermedios entre los actos individuales, por un lado, y el primer principio, por el otro.⁸⁹ Así, por ejemplo, entre un acto individual de cumplimiento de una promesa y el principio de utilidad se encuentra la norma que prescribe que si uno ha hecho una promesa debe cumplirla; de modo que cuando un agente *A* tienen que decidir en una situación *F* si es o no incorrecto faltar a su promesa *p*, él no tienen qué evaluar su acción particular a la luz del principio de la mayor felicidad, sino que basta con que recurra a la norma moral pertinente. Sólo en el caso de conflictos entre normas morales, dice Mill, es necesario recurrir directamente al principio de utilidad: “No es culpa de ningún credo, sino de la complicada naturaleza de los asuntos humanos, el que las reglas de la conducta no puedan ser elaboradas de modo que no admitan excepciones [...]. Debemos recordar que sólo en estos casos en que aparecen principios secundarios en conflicto es necesario recurrir a los primeros principios.”⁹⁰

Como vemos, las reglas morales no son, para Mill, recetas arbitrarias de conducta que sirven para auxiliar a las personas irreflexivas o negligentes, sino que son “principios secundarios” que la humanidad ha derivado del “primer principio” a través del tiempo y que, por ello, tienen validez suficiente para normar los actos individuales. Dentro del utilitarismo milliano las normas o reglas morales son, pues, como dice Urmson, “una parte esencial del razonamiento moral.”⁹¹ Y me parece que no hace falta insistir más en que —para Mill— aun cuando los actos concretos se justifican recurriendo a una norma de conducta, la justificación de estas últimas sí depende directamente del principio de utilidad.

⁸⁸ Cfr. 1) Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 43-44. 2) Urmson, “The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill”, *op. cit.*, p. 183. 3) Dieterlen, *op. cit.*, p. 108. 4) Ryan, *op. cit.*, pp. 193-195.

⁸⁹ Cfr. 1) Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 76-78; y nota 26 de Esperanza Guisán en p. 77. 2) Urmson, “The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill”, *op. cit.*, p. 184.

⁹⁰ Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 79-80

⁹¹ Urmson, “The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill”, *op. cit.*, p. 184.

3.3 UNA EVALUACIÓN DE LA TEORÍA MILLEANA DE LOS DESEOS Y DE LOS VALORES

En la sección 3.1 vimos que Mill establece una estrechísima conexión entre los deseos y los valores, porque supone que algo no puede ser valioso o deseable a menos que los agentes lo deseen;⁹² en la misma sección vimos también que, para él, el fin último de todos los deseos es siempre la felicidad (personal y/o general), y más adelante, en la sección 3.2, se revisó su definición de la felicidad como placer y ausencia de dolor. A partir de considerar todo esto podemos darnos cuenta de que el placer y la ausencia de dolor es lo único que Mill reconoce como fin último de los deseos y que es también lo único a lo que le reconoce valor o deseabilidad intrínseca, propuesta que tiene sus raíces en Hume.⁹³ Pero ¿tiene razón Mill en afirmar que sólo aquello que se desea puede ser valioso o deseable? Y ¿tiene razón en afirmar que lo único que de hecho se desea y lo único deseable o valioso es el placer y la ausencia de dolor? Empecemos por hacer algunas distinciones básicas respecto a la concepción del deseo.

3.3.1 ¿Qué son los deseos?

Los deseos son complejos y tienen una naturaleza difícil de determinar; sin embargo, una primera aproximación permite ubicarlos como un tipo de estado mental, es decir, un tipo de estado que no puede existir con independencia de algún ser conciente. Entre los estados mentales algunos tienen un contenido proposicional y otros son meramente experienciales:⁹⁴ Las sensaciones, como por ejemplo tener sueño o frío o un zumbido en el oído, son meramente experienciales; mientras que las creencias, los deseos y otras actitudes —como por ejemplo creer que la Tierra se mueve o desear que mis padres sean felices o tener miedo de los murciélagos— son intencionales, es decir, tienen un contenido que es proposicional.

Entre las actitudes proposicionales —o sea entre los estados mentales que tienen un contenido proposicional— pueden distinguirse, a su vez, dos categorías: primero, las actitudes proposicionales cognitivas, entre las que se encuentran las creencias, las conjeturas, las sospechas, etc.; y segundo, las actitudes proposicionales apetitivas, entre las que se encuentran los deseos, los anhelos, las preferencias, etc. Pero ¿cuál es la diferencia entre uno y otro tipo de actitud proposicional? De acuerdo con la explicación de Elizabeth Anscombe⁹⁵ y siguiendo la “glosa metafórica” que Mark Platts⁹⁶ hace de tal explicación, las creencias fácticas

⁹² Cfr. Mill, *El utilitarismo*, op. cit., pp. 94-95.

⁹³ Cfr. Hume, op. cit., §413-418 (II.III.III, pp. 558-566).

⁹⁴ Cfr. Margarita Valdés, “Introducción”; en Margarita Valdés (comp.), *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales*, México: UNAM/IIF, 1996, pp. 5-6.

⁹⁵ Cfr. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, *Intention*, New York: Cornell University Press, 1957, §36-40. Sigo aquí la traducción al español de Ana Isabel Stellino, *Intención*, Barcelona: Paidós, UAB/ICE y UNAM/IIF, 1991, §36-40, pp. 123-137. En todas las referencias subsiguientes sigo, en general, esta traducción y los números de páginas corresponden a ella.

⁹⁶ Cfr. 1) Mark Platts, *Realidades morales. Ensayos sobre psicología filosófica*, (tr. Ana Isabel Stellino y Antonio Zirión), México: UNAM/IIF y Paidós, 1998, p. 62. 2) Mark Platts, *Sendas del significado. Introducción a una filosofía del lenguaje*, (tr. Cecilia Hidalgo y Eduardo A. Rabossi), México: UNAM/IIF y FCE, 1992, pp. 369-370.

(que son el caso paradigmático de las actitudes proposicionales cognitivas) y los deseos (que son el caso paradigmático de las actitudes proposicionales apetitivas) se distinguen entre sí por su dirección de adecuación o de ajuste respecto del mundo: Los deseos apuntan a su realización, mientras que las creencias buscan la verdad o, como dice Anscombe, “[e]l signo primitivo de desear es *tratar de obtener* [...mientras que l]a verdad es el objetivo del juicio.”⁹⁷ Veamos con más detalle lo que esto significa.

Dado que las creencias pretenden representar la forma en que es el mundo,⁹⁸ ellas están sujetas a la crítica racional y pueden ser evaluadas como verdaderas o como falsas, dependiendo de si tienen éxito o no en representar al mundo como realmente es. Así, puede decirse que lo que las creencias buscan es la verdad y que una creencia verdadera es aquella que logra su objetivo, esto es, que se ajusta al mundo. El que una creencia sea falsa o no se ajuste al mundo es un defecto de la creencia y las creencias que adolecen de este defecto tendrían que desecharse, si hay una crítica racional, y cambiarse por otras que sí se ajustaran al mundo —al menos si el sujeto es racional. El deseo de un agente, en cambio, no puede ser calificado ni como verdadero ni como falso⁹⁹ —aunque, como veremos en el siguiente apartado, algunos deseos están conectados de diversas maneras con las creencias de los agentes y éstas, como dijimos, sí pueden ser evaluadas como verdaderas o como falsas. Los deseos, pues, no buscan ser verdaderos, sino que ellos apuntan a su realización. Tener un deseo significa, entre otras cosas, querer que el mundo sea de una cierta manera; un deseo se realiza cuando el mundo efectivamente se ajusta a él y el hecho de que un deseo no se haya realizado —es decir, el hecho de que el mundo no se haya ajustado a él— no llega a ser un defecto del deseo ni es una razón para desecharlo.

Como explica Platts, la dirección de adecuación o de ajuste que hay entre el mundo y la actitud proposicional en cuestión es contraria en el caso de las creencias y de los deseos: “las creencias tendrían que ser cambiadas para que se ajusten al mundo y no al revés. [...] Mientras que] el mundo, *grosso modo*, tendría que ser cambiado para ajustarse a nuestros deseos y no al revés.”¹⁰⁰ Así, por ejemplo, mi *creencia* de que este teléfono funciona es verdadera si de hecho funciona; pero si sucede que el teléfono no funciona, entonces mi creencia es falsa y una crítica racional tendría que hacerme cambiar mi creencia para ajustarla al mundo —al menos si soy un sujeto racional. Mi *deseo* de que este teléfono funcione, en cambio, no es defectuoso por el hecho de que el teléfono esté descompuesto y, en principio, yo tendría que buscar la manera de que lo repararan para lograr satisfacer mi deseo.

⁹⁷ Anscombe, *op. cit.*, §36 y 40, pp. 124 y 135.

⁹⁸ Cfr. Michael Smith, “Realism”; en Singer (ed.), *op. cit.*, p. 400.

⁹⁹ Cfr. *Idem*.

¹⁰⁰ Platts, *Realidades morales*, *op. cit.*, p. 62.

Ahora bien, ¿todos los deseos tienen las mismas características o es posible distinguir características distintas en distintos deseos? Y, en caso de que haya diversos tipos de deseos, ¿cómo se relacionan éstos con las creencias de los agentes? Responder estas preguntas es un paso previo indispensable para comprender cómo se conectan los deseos de los agentes con el valor o la deseabilidad de aquello que se desea, lo cual permitirá, a su vez, evaluar la teoría millleana de que el placer y la ausencia del dolor es el fin último de todo deseo, es lo que constituye la felicidad y es lo único intrínsecamente valioso.

En lo que sigue hay que tener presente que la pregunta acerca de qué es lo que desean los agentes es diferente de la pregunta acerca de si eso que los agentes desean es deseable o no: Cuando nos preguntamos si un objeto es deseable queremos saber si *debe o merece ser deseado*¹⁰¹ y no si, de hecho, es o puede ser un objeto del deseo de los agentes. De modo que cuando, más adelante, se habla de que un agente *S* que desea un objeto *x* cuenta o no cuenta con una caracterización de la deseabilidad de *x*, a lo que se hace referencia es al hecho de que *S* cuenta o no cuenta con una especificación de *x* en términos que revelan por qué razón *x* es algo digno de que *S* lo desee.¹⁰² Gabriela cuenta con una caracterización de la deseabilidad de una casa, por ejemplo, cuando la especificación de tal casa como una que es suficientemente amplia para su familia, tiene buena ventilación, es bonita, posee un jardín donde sus hijos podrán jugar y está bien ubicada en relación con su trabajo, permite verla como algo digno de ser deseado por Gabriela.

Por supuesto, la deseabilidad de un objeto puede ser caracterizada de distintas maneras por distintos sujetos que desean ese objeto y también por distintos sujetos que intentan comprender los deseos que otras personas tienen de ese objeto y, en cada caso, habrá que juzgar si las caracterizaciones de deseabilidad en cuestión son adecuadas o no. Zacarías, Marcos y Pedro pueden contar con distintas caracterizaciones de deseabilidad acerca de un BMW y, en principio, todas ellas podrían ser aceptables; pero si, por ejemplo, la creencia de que 'Un BMW es un vehículo cómodo para viajar a la luna' es parte de alguna de esas caracterización de deseabilidad, entonces, ésta será evidentemente inadecuada y el deseo podría calificarse de absurdo o irracional. Más adelante volveremos a este asunto.

3.3.2 Tipos de deseos y valor moral

Existe una diversidad muy grande de deseos, por ejemplo, el deseo de conocer Egipto, el deseo de conseguir un trabajo interesante, el deseo de comer mole, el deseo de llevar de paseo a mis hijos, el deseo de darle una bofetada a quien me insulta, el deseo de podar el jardín, el deseo de cuidar a mi madre enferma, el deseo de que no haya hambre en el mundo, el deseo de que quiebren mis competidores, el deseo de

¹⁰¹ Cfr. Moore, *op. cit.*, pp. 146-147.

¹⁰² Cfr. 1) Anscombe, *op. cit.*, §37, pp. 127-129. 2) Platts, *Realidades morales, op. cit.*, pp. 40-42.

cambiar de lugar los muebles de mi casa, etc. A primera vista, parece sensato sostener que los agentes no debieran darle la misma importancia a cualquiera de sus deseos; la satisfacción de mi deseo de comprarme un boleto de avión para ir a Egipto, por ejemplo, tendría, en principio, que sacrificarse a favor de la satisfacción de mi deseo de pagar una operación para salvar la vida de mi madre. Además, también parece ser que el que un agente satisfaga ciertos deseos es relevante para juzgar su moralidad y que otros deseos carecen de importancia en relación con esto; el satisfacer o no mi deseo de golpear a quien me ha insultado —por ejemplo— tiene relevancia moral, pero no parece tenerla el que satisfaga o no mi deseo de cambiar de lugar los muebles de mi casa o de prepararme unas quesadillas para merendar.

¿Qué es lo que hace que ciertos deseos sean más importantes que otros? ¿Qué características distinguen a los deseos que son relevantes para la moral de aquellos que no lo son? ¿Acaso tal relevancia tiene que ver con el valor o la deseabilidad del objeto del deseo en cuestión? En su libro *Realidades morales* Platts¹⁰³ examina las características que tienen los diversos tipos de deseos con el propósito de sentar las bases para el análisis de la relación que estos tienen con los valores; partiendo de dicho examen y en concordancia con lo que sostiene Thomas Nagel,¹⁰⁴ él propone distinguir los deseos que surgen espontáneamente (por ejemplo el deseo de comer un helado de chocolate), de aquellos que están motivados por algo más (por ejemplo el deseo de cursar la carrera de abogado). Los deseos que surgen espontáneamente no son importantes para la evaluación de la teoría moral de Mill, por lo que nos ocuparemos exclusivamente del análisis de los deseos motivados.

De acuerdo con Platts, se puede decir que un agente *S* tiene un deseo motivado de un objeto *x*, si *S* explica la deseabilidad de *x* por referencia a alguna cosa distinta al deseo que tiene de *x*; el deseo de Paúl de aprender inglés, por ejemplo, es un deseo motivado si él considera esto algo deseable debido a que es un medio para conseguir un trabajo de traductor. Entre los deseos motivados encontramos dos tipos distintos, dependiendo de si el objeto en cuestión se desea por referencia a otro deseo (con el que aquél guarda una relación constitutiva o instrumental) o si el objeto en cuestión se desea por sí mismo (a partir de la consideración que el agente hace de ciertas razones). En el primer caso se trata de *deseos motivados por otros deseos* (dm-d) y en el segundo caso se trata de *deseos motivados por razones* (dm-r):

- *S* tiene un dm-d, si su deseo de *x* se explica por referencia a su deseo de *y*. En relación con los dm-d puede decirse, en general, que la desaparición del deseo de *y* trae consigo la pérdida de la deseabilidad de *x* (aunque, por supuesto, habrá casos en que *x* siga siendo deseable para el agente por referencia a

¹⁰³ Cfr. Platts, *Realidades morales*, *op. cit.*, pp. 85-122. Para su análisis de los deseos, Mark Platts tiene en cuenta algunas propuestas como las de Thomas Nagel, John McDowell y Stephen Schiffer. Ver: 1) Thomas Nagel, *La posibilidad del altruismo*, (tr. Ariel Dillon), México: F.C.E., 2004. 2) John McDowell, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?"; en *Proceeding of the Aristotelian Society*, Vol. 52, 1978. 3) Stephen Schiffer, "The Paradox of Desire"; en *American Philosophical Quarterly*, N° 13, 1976.

¹⁰⁴ Cfr. Nagel, *op. cit.*, p. 39.

un tercer deseo z).¹⁰⁵ Entre los $dm-d$ tenemos dos categorías:¹⁰⁶ 1) La de aquellos casos en que S desea x porque piensa que es *un instrumento* para obtener otra cosa y que él desea; como cuando Belén desea tomarse una medicina porque desea recobrar la salud y piensa que la medicina le servirá para lograrlo. 2) La de aquellos casos en que S desea x porque piensa que es *un componente* de otra cosa y que él desea; como cuando Esther desea platicar con sus hijos porque piensa que esto es parte de las buenas relaciones familiares que ella desea tener.

- S tiene un $dm-r$, si su deseo de x surge a partir de la consideración de ciertas razones r que le hacen percibir a x como algo que es valioso o digno de ser deseado, independientemente que él lo desee.¹⁰⁷ Por ejemplo, Alfonso tiene un $dm-r$ cuando su deseo de donar dinero para un orfanato no se debe a que a través de esa acción él desee ganar reconocimiento social o ser recompensado por Dios o deducir impuestos, sino que está motivado por su creencia de que ayudar a los necesitados es algo valioso en sí mismo —independientemente de que él desee hacerlo e independientemente de las ventajas que pudiera obtener actuando de tal manera. El hecho de que sean razones las que generan este tipo de deseos hace posible discutirlos y evaluarlos invocando razones;¹⁰⁸ el deseo de una persona que quiere casarse con alguien de piel blanca porque cree que la gente de piel blanca es más inteligentes, por ejemplo, podría criticarse invocando razones que muestren la falsedad de la creencia que motiva su deseo.

Al reconocer la existencia de los $dm-r$ Platts está señalando algo de suma importancia: Los estados cognitivos del ser humano pueden afectar sus estados apetitivos y, más específicamente, ciertas razones que un agente considera pueden generar o inhibir algunos de sus deseos. De este modo, Platts rechaza la tesis humeana¹⁰⁹ de que la razón es simplemente la esclava de las pasiones y que su única función es deliberar acerca de los medios más adecuados para alcanzar los fines que éstas proponen; por el contrario, según Platts, la consideración de ciertas razones puede hacer que los agentes deseen alcanzar determinados objetos, de modo tal que hay deseos que no dependen exclusivamente de los apetitos de los agentes sino también de su racionalidad.

¹⁰⁵ Cfr. 1) Platts, *Realidades morales*, *op. cit.*, pp. 76-77. 2) Philippa Foot, *Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 23. Traducción al español de Ramón Vilà Vernis, *Bondad natural. Una visión naturalista de la ética*, Barcelona: Paidós, 2002. [A menos que indique otra cosa, todas las traducciones que aparecen en esta tesis son mías y las páginas a las que hago referencia en las notas a pie de página son las del texto en inglés.]

¹⁰⁶ Cfr. 1) Platts, *Realidades morales*, *op. cit.*, p. 64. 2) Foot, *op. cit.*, pp. 22-23.

¹⁰⁷ Cfr. Platts, *Realidades morales*, *op. cit.*, pp. 77 y 80.

¹⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 80.

¹⁰⁹ Cfr. 1) Hume, *op. cit.*, §415, (II.III.III, p. 561). 2) Mark Platts, "La moralidad: ¿Relativa o razonable?"; en Margarita M. Valdés (comp.), *Relativismo lingüístico y epistemológico*, México: Asociación Filosófica de México A.C. y UNAM/IIF – Cuaderenos, N° 56, 1992, p. 61.

Pero la tesis de que hay *dm-r* no sólo es anti-humeana sino también anti-milleana. Según vimos en la sección 3.2, para Mill,¹¹⁰ como para Hume,¹¹¹ lo que motiva en último término el surgimiento de cualquier deseo no son consideraciones racionales que los agentes hagan acerca de las características que tienen los objetos de sus deseos, sino sólo la búsqueda de placer y de la eliminar del dolor —y téngase en cuenta que el placer y el dolor son estados psicológicos individuales y subjetivos que pueden producirse, en principio, independientemente de cuáles sean sus fuentes, por lo que es posible que distintos sujetos experimenten placer o dolor con objetos de muy distinta naturaleza.

Ya que para Mill el fin último de todos los deseos es el placer y la ausencia del dolor, se puede sostener que él reconoce exclusivamente la existencia de *dm-d* y, específicamente, de deseos motivados por el deseo de obtener placer y/o eliminar el dolor. Incluso el deseo de la virtud es visto por Mill¹¹² como algo que tiene su origen en el deseo de placer; ciertamente, él reconoce que se puede llegar a desear la virtud por sí misma, sin pensarla como un medio para la propia felicidad, pero sostiene que esto sucede únicamente cuando un individuo —por la fuerza del hábito— llega a desear la virtud sin estar consciente de que lo que originalmente lo llevó a desearla es la estrecha asociación psicológica que estableció entre ésta y el placer.¹¹³ Al avaro le sucede algo similar a lo que le sucede al hombre virtuoso, según Mill,¹¹⁴ pues comienza siendo una persona que desea el dinero como un medio para obtener el placer, pero poco a poco la fuerza del hábito lo lleva a desear el dinero en sí mismo, olvidándose de que lo que lo hacía desearlo era la búsqueda del placer: “podemos recordar que no es la virtud el único objeto, originariamente un medio, que de no ser un medio para otra cosa sería y continuaría siendo algo indiferente, pero que *por asociación con aquello para lo que es un medio*, llega a ser deseado por sí mismo, y esto, a su vez, con la mayor intensidad. ¿Qué diremos, por ejemplo, del amor al dinero?”¹¹⁵

Por supuesto, el valor moral de un hombre virtuoso es radicalmente distinto al de un hombre avaro porque el primero contribuye a la felicidad general y el segundo no, pero lo que quiero enfatizar aquí es que Mill acepta que el hecho de que la gente llegue a desear ciertas cosas por sí mismas —que es lo que pasa tanto en el caso del virtuoso como del avaro— no significa que esas cosas sean valiosas en sí mismas: Lo único valioso, dice Mill,¹¹⁶ es lo que motiva en último término el surgimiento de cualquier deseo, es decir, la búsqueda del placer.

¹¹⁰ Cfr. Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 58.

¹¹¹ Cfr. Hume, *op. cit.*, §414 (II.III.III, p. 560).

¹¹² Cfr. Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 95-104.

¹¹³ Para revisar la explicación milleana acerca de la forma en que algo que inicialmente sólo se deseaba como un medio para obtener placer llega, sin embargo, a desearse por sí mismo, ver: 1) Donner, *op. cit.*, pp. 21-22 y 31-32. 2) Ryan, *op. cit.*, p. 202. 3) Scarre, *op. cit.*, 496-499. 4) Jenkins, *op. cit.*, 219 y 226. 5) Anderson, *op. cit.*, p. 175.

¹¹⁴ Cfr. Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 98-104.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 98. [Las cursivas son mías.]

Ahora bien, es evidentemente que el placer como tal no es nunca el objeto directo del deseo,¹¹⁷ porque no sucede que nos asalte el deseo de experimentar placer como nos asalta, por ejemplo, el deseo de comernos un helado de chocolate. Todo deseo es deseo de alguna cosa específica (una cerveza, un masaje, un puesto de trabajo, el éxito de una operación quirúrgica, etc.), pero por supuesto que es posible que lo que motiva determinados deseos sea —en último término— el deseo de obtener placer y/o eliminar el dolor o, dicho de otro modo, es posible que un agente desee ciertas cosas específicas en tanto que las concibe como una fuente de placer:

¿Por qué tendría que suponerse que el deseo de alguna cosa específica no es un deseo del placer que la cosa puede proporcionar? Después de todo, lo que se desea es la cosa en circunstancias en las que proporcionará placer. Supongamos que tengo un deseo de un vaso de vino. Más explícitamente, lo que yo deseo es bebérmelo. Pero esto no es suficientemente explícito. No estaré satisfecho si me desmayo y el vino es vertido en mi boca y baja por mi garganta mientras estoy en ese estado.¹¹⁸

La cuestión es que aunque muchos de nuestros deseos pueden estar motivados por el deseo de obtener placer y/o eliminar el dolor, hay otros deseos que, de acuerdo con Platts y en contra de lo que supone Mill, tienen su origen en ciertas consideraciones racionales que los agentes hacen acerca del valor o de la deseabilidad intrínseca de los objetos de tales deseos.

Un problema distinto al de la motivación de los deseos, aunque conectado con él, es el relativo al valor de los objetos de los deseos. La pregunta crucial al respecto es si el valor de los objetos de los deseos se reduce exclusivamente a aquél que le atribuyen los sujetos que los desean o si, por el contrario, los objetos de los deseos pueden tener un valor independiente del que le otorgan los sujetos que los desean; como intentaré mostrar en lo que resta de esta sección, Mill se inclina por la primera de estas dos posiciones y al hacerlo se aleja radicalmente de Aristóteles y de los estoicos. Puesto que para la evaluación de la teoría milliana de la felicidad sólo son relevantes los *dm-d* y los *dm-r*, nos ocuparemos exclusivamente del valor o de la deseabilidad de los objetos de tales tipos de deseos.

Aunque los objetos de los *dm-d* pueden ser o no ser valiosos, es necesario —sin embargo— que la persona que tiene un *dm-d* crea que el objeto de éste sí es valioso, en virtud de que posee determinadas propiedades que lo hacen adecuado para satisfacer algún otro de sus deseos; es decir, alguien no puede tener un *dm-d* a menos que crea que el objeto de ese deseo es una parte constitutiva o un medio para alcanzar el objeto de otro de sus deseos. Así, por ejemplo, el objeto de mi *dm-d* de comprarme un automóvil *para* poder ir a mi trabajo con mayor comodidad, tiene efectivamente un valor instrumental respecto de éste otro deseo que yo pretendo satisfacer, pero el objeto de mi *dm-d* de comprarme un automóvil *para* poder viajar a la luna, no es valioso ni como parte constitutiva ni como medio para satisfacer este otro deseo que

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 104.

¹¹⁷ Cfr. 1) Quinton, *op. cit.*, pp. 61-62. 2) Scarre, *op. cit.*, nota 13 en p. 496.

¹¹⁸ Quinton, *op. cit.*, p. 61.

yo tengo. No obstante, para que yo tenga cualquiera de ambos deseos es necesario que crea, aun cuando esté equivocada, que los objetos de tales deseos son realmente una parte constitutiva o un medio para lograr satisfacer esos otros deseos que tengo.

Puede decirse que el objeto de un dm-d tiene un *valor instrumental* si de hecho posee propiedades tales que lo hacen ser un medio o un instrumento adecuado para satisfacer otro deseo del agente. Así, el objeto x^1 de un deseo D^1 es valioso instrumentalmente si posee alguna propiedad Fx^1 que sirve como medio para satisfacer otro deseo D^2 del agente; por ejemplo, mi deseo de recuperar la salud hace instrumentalmente valioso al objeto de mi deseo de someterme a un tratamiento médico. En cambio, puede decirse que el objeto de un dm-d tiene un *valor constitutivo* si posee propiedades tales que lo hacen ser un componente del objeto de otro deseo del agente. En otras palabras, el objeto x^1 de un deseo D^1 es valioso constitutivamente si posee alguna propiedad Fx^1 que lo hace ser un componente del objeto x^2 de un deseo D^2 del agente; por ejemplo, el objeto de mi deseo de ayudar a mis hijos con sus tareas es valioso constitutivamente, si posee propiedades que forman parte del objeto de mi deseo de ser una buena madre.

Nótese¹¹⁹ que en la valoración del objeto de un dm-d tienen relevancia, tanto consideraciones subjetivas (porque el deseo D^2 del agente es lo que hace posible que x^1 sea deseable instrumental o constitutivamente), como consideraciones objetivas (porque las propiedades reales de x^1 son las que lo hacen adecuado para satisfacer el deseo D^2). Así, aunque no quepan discursos valorativos impersonales y objetivos respecto del deseo último que se desea satisfacer, éstos sí caben respecto de los medios a través de los cuales se pretende satisfacer ese deseo último.

¿Y qué se puede decir respecto del valor o la deseabilidad de los objetos de los dm-r? Los objetos de los dm-r también pueden ser o no ser valiosos, sin embargo, un deseo de este tipo no puede existir a menos que quien tiene el deseo crea que el objeto de éste es valioso en sí mismo —independientemente de cualquier referencia a otro de sus deseos e independientemente del hecho de que él lo desee. De modo que si la persona que tiene un dm-r no cometen errores al juzgar las propiedades del objeto de su deseo, puede afirmarse que tal objeto poseen realmente un valor intrínseco —es decir— un valor que es por completo independiente del propio deseo que la personas tiene de él y de cualquier otro de sus deseos en virtud del cual el objeto en cuestión podría considerarse instrumental o constitutivamente valioso. Dado que los dm-r se originan en la creencia del agente de que el objeto en cuestión es digno de ser deseado por sus cualidades objetivas, en estos casos el agente sí está en condiciones de articular discursos valorativos que, en principio, tienen que ser impersonales y objetivos, por lo que es posible evaluarlos y discutirlos a la luz de razones.¹²⁰

¹¹⁹ Cfr. Platts, *Realidades morales, op. cit.*, p. 109.

¹²⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 92 y 111.

Atribuirles valor intrínseco a los objetos de los *dm-r* que se originan en creencias verdaderas de los sujetos, no tiene —sin embargo— por qué comprometernos con la tesis fuertemente trascendentalista de que tales objetos son valiosos desde un punto de vista no-antropocéntrico o *sub specie aeternitatis*, es decir, no tiene por qué comprometernos con la idea de que los objetos de los deseos motivados por razones son valiosos de una forma independiente del punto de vista propio de los seres humanos. Como afirma David Wiggins,¹²¹ atribuirles valor intrínseco a los objetos de algunos de nuestros deseos puede requerir, simplemente, reconocer que el deseo que tenemos de tales objetos se debe a que somos capaces de percibir en ellos ciertas propiedades valiosas que ellos poseen objetivamente; veamos con más detalle esta propuesta.

Los valores, como explica Wiggins, no pueden ser concebidos tomando únicamente en cuenta los estados psicológicos de los sujetos ante los que algo aparece como objeto de sus apetitos e ignorando totalmente las propiedades de los objetos de esos estados psicológicos (como pretenden hacer las teorías no-cognoscitivistas del valor, a las que Griffin¹²² llama “teorías del modelo del gusto”). Pero, los valores tampoco pueden ser concebidos tomando únicamente en cuenta las cualidades de los objetos y considerando que sólo en ellos reside la capacidad de provocarles a los sujetos tales o cuales estado psicológico (como pretenden hacen las teorías que Griffin¹²³ llama “del modelo de la percepción”). Una buena explicación de los valores, afirma Wiggins,¹²⁴ tendría que considerar a los estados psicológicos y a sus objetos como partes que tiene la misma importancia y que son interdependientes; esta interdependencia puede comprenderse mejor a través de una analogía entre los predicados axiológicos y las cualidades secundarias de los cuerpos.

A diferencia de las cualidades primarias de los cuerpos (tales como su forma, su solidez o su extensión), las cualidades secundarias (como el color, el sonido o la temperatura) no existen en los cuerpos como realidades independientes de los sujetos que los perciben, lo cual no significa, sin embargo, que sean invenciones de éstos. Lo que sucede con las cualidades secundarias es lo siguiente:¹²⁵ Las propiedades primarias de los cuerpos tienen la capacidad de producir en el aparato perceptual humano algunos efectos que nos hacen atribuirles las propiedades que llamamos secundarias. El fuego —por ejemplo— no es en sí mismo caliente, porque bien podemos pensar en un mundo posible en el que nuestro sentido del tacto fuera insensible a la temperatura y, entonces, aunque nada cambiara en la propia naturaleza del fuego, no diríamos que éste es caliente. Sin embargo, el hecho de que percibamos al fuego como caliente no es una invención ni una mera alucinación humana, porque se requieren de ciertas propiedades objetivas en el fuego mismo para

¹²¹ Cfr. David Wiggins, *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Oxford: Oxford University Press, 1998, 3a ed., pp. 103-108. Para una explicación más detallada de esta propuesta —defendida por Wiggins y por algunos otros filósofos—, así como para la identificación de algunas de sus limitaciones, ver Platts, *Realidades morales, op. cit.*, pp. 114-119.

¹²² Cfr. Griffin, *op. cit.*, pp. 41-42.

¹²³ Cfr. *Ibid.*, p. 41.

¹²⁴ Cfr. Wiggins, *op. cit.*, p. 106.

¹²⁵ Cfr. John Locke, *Ensayos sobre el entendimiento humano*, (tr. Edmundo O’Gorman), México: F.C.E., 1956, II.VIII, §9-10, pp. 113-114.

que nuestro sentido del tacto pueda percibir la sensación de calor, en particular, se requiere que el fuego tenga un movimiento molecular acelerado.

De manera análoga a lo que sucede con las cualidades secundarias de los cuerpos, los predicados axiológicos acerca de los objetos de algunos de nuestros deseos podrían explicarse recurriendo, tanto a la consideración de las propiedades objetivas de dichos objeto, como al hecho de que esas propiedades objetivas se perciben desde un punto de vista humano e —incluso— desde un punto de vista socio-histórico. Una teoría que explica los valores en función de la interdependencia que se da entre los estados psicológicos de los sujetos y las características de sus objetos, tiene la ventaja de no comprometerse con la tesis relativista de que cualquier tipo de objeto tiene valor o es digno de ser deseado sólo por el hecho de que es el objeto del deseo de las personas, pero tampoco con la tesis fuertemente trascendentalista de que los valores están en los objetos mismos y son absolutamente independientes de los seres humanos.

Creo que el análisis de los valores que hasta aquí se ha hecho permite ver que la teoría del valor de Mill tiene los siguientes problemas. *Primero.* - Ya que, como hemos visto, no es necesario que los objetos de nuestros deseos sean valiosos para que podamos desearlos, podemos concluir que Mill¹²⁶ está equivocado en sostener que una buena razón para considerar a algo como deseable es que la gente de hecho lo desee. *Segundo.* - Puesto que Mill afirma que el fin último de todo deseo es el placer y puesto que el placer es una experiencia psicológica subjetiva que puede producirse —en principio— independientemente de cuáles sean las creencias de los sujetos, podemos concluir que Mill no reconoce la existencia de los dm-r, es decir, de aquéllos deseos que surgen porque el agente cree que los objetos de tales deseos son valiosos en sí mismos.¹²⁷ *Tercero.* - Dado que Mill sostiene que lo que motiva en último término cualquier deseo no son razones que el agente considera, sino sólo su deseo de obtener placer y evitar el dolor, entonces, él tendría que aceptar que los fines últimos de nuestros deseos no se pueden evaluar apelando a discursos racionales acerca de su valor, puesto que no es la consideración de razones la que determina los deseos de los agentes. *Cuarto.* - Si Wiggins tiene razón en que para atribuirle valor a un objeto se requiere tomar en cuenta tanto las propiedades objetivas de dicho objeto como los estados psicológicos de los sujetos que lo valoran, entonces, tiene que rechazarse la tesis milliana de que lo único valioso o deseable intrínsecamente es el placer y la ausencia de dolor pues, como ya hemos visto, las experiencias del placer y del dolor son subjetivas.

¹²⁶ Cfr. Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 95.

¹²⁷ Cfr. Scarre, *op. cit.*, pp. 496-499.

3.4 ALGUNAS OBJECIONES A LA TEORÍA MILLEANA DE LA FELICIDAD

Puesto que (i) Mill identifica a la felicidad con el placer y con la ausencia de dolor, y puesto que (ii) el placer y el dolor son experiencias psicológicas subjetivas que pueden producirse, en principio, independientemente de cuáles sean las fuentes en las cuales se originen (comer moronga puede ser placentero para una persona y repugnante para otra, participar en obras de caridad puede provocarle a una persona gran satisfacción y a otra un tremendo aburrimiento, etc.), podemos concluir, entonces, que (iii) Mill defiende una concepción de la felicidad tanto interna como subjetiva. Por un lado, la concepción de la felicidad de Mill es interna en el sentido de que —como los estoicos— él hace consistir a la felicidad en un estado mental y eso lo compromete con la tesis de que la situación externa en la que vivan las personas es irrelevante para su felicidad. Para los estoicos el estado interior con el que se identifica la felicidad es la disposición virtuosa, mientras que para Mill es la experiencia del placer. Por otro lado, la concepción de la felicidad de Mill es subjetiva porque aquello con lo que él identifica a la felicidad, o sea el placer y la ausencia de dolor, es un estado mental que puede producirse —en principio— con independencia de cuál sea la fuente en la que se origine y puede variar enormemente de un sujeto a otro. Cabe observar aquí que el caso de los estoicos es distinto en este respecto, porque ellos sostienen que la disposición virtuosa es un estado interno objetivo, en tanto que es necesariamente el producto de una actividad racional ampliamente cuidada.

Revisemos algunos problemas concretos que enfrenta la concepción de la felicidad interna y subjetiva que defiende Mill.

3.4.1 Si la felicidad es una noción no-específica, entonces no puede definirse como placer y ausencia de dolor

En el apartado 3.1.1 vimos que la tesis milleana de que 'Es un hecho psicológico que todos los humanos queremos ser felices' es verdadera sólo si se toma la noción de la felicidad como una noción no-específica,¹²⁸ es decir, como una noción que no tiene un contenido positivo. Si la noción de la felicidad es una noción no-específica, entonces, afirmar que todos los humanos queremos ser felices no significa afirmar nada concreto acerca de qué es lo que los humanos desean o cuáles son sus aspiraciones o qué propósitos tienen, sino que significa simplemente afirmar que todos los humanos quieren que nada esencial en sus vidas vaya mal. El problema es que la noción no-específica de la felicidad que tiene que asumirse si se quiere aceptar como verdadera la tesis milleana de que 'Es un hecho psicológico que todos los humanos queremos ser felices,' parece ser incompatible con la concepción milleana de la felicidad como placer y ausencia de dolor. Veamos.

¹²⁸ Cfr. Austin, *op. cit.*, pp. 236-238.

¿Qué conclusiones pueden derivarse a partir de considerar la noción de la felicidad como una noción no-específica? Asumiendo una noción no-específica de la felicidad resulta que cualquier evaluación de felicidad tiene que abarcar la condición total de una persona y no únicamente algo particular de su vida,¹²⁹ de modo que puede sostenerse que las evaluaciones de felicidad que asumen una noción no específica tienen que cumplir al menos con las siguientes dos condiciones:

- 1) Una evaluación de felicidad tiene que ser tan amplia como para poder incluir tanto las reacciones que la persona en cuestión tiene hacia su propia situación, como los aspectos objetivos de dicha situación. En la siguiente cita Austin hace referencia al elemento subjetivo y al elemento objetivo que tiene que estar presente en toda evaluación de felicidad: "Es verdad que sería absurdo [...] evaluar a un hombre como feliz encarando su propia negación de esta evaluación; pero, por otro lado, sería igualmente absurdo admitir su propia afirmación como fundamento suficiente para tal evaluación."¹³⁰

Afirmar que alguien es feliz, pues, supone asumir —por un lado— que esa persona tiene una reacción positiva hacia su situación general o, dicho de otro modo, que esa persona se siente satisfecha o contenta con su condición general. Sería absurdo, por ejemplo, sostener que 'Juan es feliz a pesar de que se siente profundamente insatisfecho con su vida'. Pero —por otro lado— afirmar que alguien es feliz supone también asumir que la situación general de esa persona es objetivamente positiva, es decir, que desde un punto de vista externo a la propia perspectiva de la persona en cuestión no hay nada esencial que esté mal. Sería absurdo, por ejemplo, sostener que 'Aunque la vida de Juan es absolutamente miserable, él es una persona feliz porque no se da cuenta de ello y está contento con su situación'. Así, cuando una persona tiene una reacción negativa hacia su situación total no se le puede atribuir felicidad, pero el hecho de que alguien tenga una reacción positiva hacia su propia situación tampoco es una condición suficiente para atribuírsela.

- 2) Una evaluación de la felicidad de *S* tiene que ser tan amplia como para referirse a toda la vida de *S* o por lo menos a un extenso periodo de su vida. Cuando decimos que alguien es feliz o que alguien tuvo una vida feliz, no queremos hacer una evaluación relativa a ciertos instantes o momentos más o menos fugaces de satisfacción, contento, placer o éxtasis, sino que queremos hacer una evaluación relativa a un periodo de tiempo prolongado que —si bien es cierto que puede terminar— no es transitorio por naturaleza; disfrutar de un partido de fútbol o gozar unas vacaciones o sentirse contento en una reunión social sí son, a diferencia de la felicidad, experiencias esencialmente transitorias. En relación a la permanencia de la felicidad, Austin afirma: "A diferencia del arrobamiento o del éxtasis o, significativamente, del pla-

¹²⁹ Cfr. 1) *Ibid.*, pp. 237. 2) Almelder, *op. cit.*, pp. 160-161.

¹³⁰ Austin, *op. cit.*, p. 237. [La traducción es mía.]

cer, la felicidad no puede ser momentánea, y, aunque de hecho puede no durar, ésta no puede ser vista como esencialmente transitoria.¹³¹

Ahora bien, es evidente que en diversos pasajes de *El utilitarismo* Mill asume una noción no-específica de la felicidad (me refiero, por supuesto, a todos aquellos pasajes en los que afirma que es un hecho psicológico que todos los humanos queremos ser felices), por lo que cabría esperar que todas sus evaluaciones acerca de la felicidad satisficieran las condiciones de las que se habló en los dos incisos anteriores. No obstante, Mill evidentemente olvida tales condiciones en todos aquellos pasajes donde sostiene que la felicidad se identifica con el placer y con la ausencia de dolor, puesto que ésta es una noción específica que hace imposible la satisfacción de las dos condiciones de la felicidad de las que venimos hablando:

- Si, como se dijo en el inciso 1, una evaluación de felicidad tiene que ser tan amplia como para incluir las reacciones de la persona en cuestión hacia su propia situación y los aspectos objetivos de dicha situación, entonces, la felicidad no puede identificarse con el placer y con la ausencia de dolor. El placer y el dolor son estados mentales subjetivos, en el sentido de que son estados mentales que pueden producirse, en principio, independientemente de cuáles sean las fuentes de las creencias y de las experiencias de los sujetos. Así, el hecho de que en una determinada situación una persona experimente mucho placer y poco dolor es un factor indicativo de algunas de las reacciones psicológicas de la persona hacia esa situación, pero no es un factor indicativo de las propiedades objetivas de esa situación. Una mujer pobre, enferma, sola, etc., podría experimentar mucho placer haciendo uso de una droga como el éxtasis y no por eso diríamos que es feliz, puesto que sus condiciones objetivas de vida son lamentables.¹³²
- Si, como se dijo en el inciso 2, una evaluación de la felicidad de *S* tiene que ser tan amplia como para poder referirse a toda la vida de *S* o por lo menos a un extenso periodo de su vida, entonces, la felicidad no puede identificarse con el placer y con la ausencia de dolor. El placer y el dolor son tipos de estados mentales que ocurren en un tiempo definido o —para utilizar la terminología de Cornman, Pappas y Lehrer¹³³ a la que se hizo referencia en el apartado 2.2.2— son “sucesos mentales”, algo que ocurre en la mente durante un determinado lapso de tiempo. Así, las experiencias del placer y del dolor son esencialmente transitorias, independientemente de que los conceptos de placer y de dolor se utilicen en cualquiera de los dos sentidos en que suelen utilizarse, es decir:¹³⁴ a) para referirse a estados de conciencia determinados por sensaciones agradables o desagradables, como cuando se habla del placer sexual o del dolor de estómago; o b) para referirse a estados de conciencia agradable o desagradable que no dependen de la experiencia sensorial, pero que sí tienen una duración, como cuando se habla del placer del

¹³¹ *Ibidem*. [La traducción es mía.] Además ver Almeder, *op. cit.*, pp. 160-161.

¹³² Cfr. Almeder, *op. cit.*, p. 161.

¹³³ Cfr. Cornman, Pappas y Lehrer, *op. cit.*, p. 242.

¹³⁴ Cfr. “Placer”; en Ferrater Mora, *op. cit.*, tomo III, pp. 2792-2794.

deber cumplido o del dolor que provoca el remordimiento. El hecho de que las evaluaciones sobre la felicidad no se refieran a momentos esencialmente fugaces, pues, hace imposible equipararlas con evaluaciones relativas al placer que experimentan las personas.¹³⁵

Podemos concluir que Mill tendría que renunciar a su definición de la felicidad en términos de placer y de ausencia de dolor, si es que quiere ser consistente con la tesis de que la noción de la felicidad es una noción no-específica, para poder, de este modo, sostener que es un hecho psicológico que todos los humanos queremos ser felices.

3.4.2 Dos consecuencias contraintuitivas: La condiciones externas de las vidas de las personas y el valor de los objetos últimos de sus deseos son irrelevantes para su felicidad

Según vimos, Mill sostiene que:

- (i) Toda acción tiende a un fin.
- (ii) El fin de cualquier acción es realizar un deseo del agente.

A partir de su aceptación de (i) y de (ii) Mill tendría que aceptar la siguiente conclusión:

- (iii) Decir que alguien alcanza el fin de su acción equivale a decir que consigue lo que desea o que satisface su deseo.

Por otro lado, Mill también afirma que:

- (iv) El fin último de toda acción es la felicidad.

Ahora bien, si Mill acepta (iii) y (iv), entonces, tendría que aceptar que:

- (v) Una persona que tiene todos sus deseos satisfechos es feliz.

Sin embargo, aceptar (v) lleva a una primera conclusión contraintuitiva: Una persona que tuviera un solo deseo y que ese deseo estuviera satisfecho tendría que ser considerada una persona feliz, aun cuando

¹³⁵ Cfr. Daniel M. Haybron, "Happiness and Pleasure"; en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXII, N° 3, mayo 2001, pp. 510-513.

viviera en condiciones objetivamente miserables. Por ejemplo, si lo único que *S* desea es estar continuamente drogado y logra mantenerse continuamente drogado, entonces tendríamos que juzgarlo como alguien feliz. De manera similar, si lo único que *S* desea es tener relaciones sexuales con una persona distinta cada semana y logra mantener satisfecho su deseo, entonces tendríamos que juzgarlo como alguien feliz —aun cuando, por ejemplo, *S* fuera despreciado por todos los que le rodean, viviera en la pobreza y en un entorno familiar violento, estuviera desempleado, etc.

Ahora bien, Mill también afirma, como hemos visto, que:

- (vi) La felicidad se identifica con el placer y con la ausencia de dolor.

Y puesto que:

- (vii) El placer y el dolor son estados mentales que pueden producirse, en principio, independientemente de cuáles sean las fuentes de las creencias y de las experiencias de los sujetos.

Entonces, a partir de su aceptación de (vi) y de (vii), Mill tendría que admitir que:

- (viii) La felicidad de un individuo se identifica con el placer que él obtiene a partir de la satisfacción de sus deseos, sin importar cuáles sean los objetos de tales deseos.¹³⁶ Esto es, si *S* desea violar mujeres, entonces, su felicidad consiste en el placer que obtiene de hacer esto.

Alguien podría querer argumentar, en contra de (viii), que al introducir la tesis de las diferencias en valor intrínseco de los distintos tipos de placeres Mill reconoce la relevancia de los objetos de los deseos, sin embargo, ya hemos visto que tal tesis es incompatible con el hedonismo milliano según el cual el placer es lo único valioso en sí mismo; así, únicamente el reconocimiento del valor intrínseco de otra cosa distinta al placer proporcionaría bases suficientes para sostener la tesis de las diferencias en el valor intrínseco de los distintos tipos de placeres.

Ahora bien, si Mill tiene que admitir tanto (viii) como (v), entonces, él también tendría que admitir una segunda conclusión contraintuitiva:¹³⁷ Dos personas que tuvieran todos sus deseos satisfechos tendrían que ser consideradas personas igualmente felices, sin importar que los objetos de los deseos de una de ellas fueran objetivamente valiosos y los de la otra carecieran de valor o incluso fueran moralmente reprobables.

¹³⁶ Cfr. Valdés, "Dos aspectos en el concepto de bienestar", *op. cit.*, pp. 81-82.

¹³⁷ Cfr. 1) Almeder, *op. cit.*, p. 35. 2) Haybron, *op. cit.*, pp. 505.-506. 3) Margarita M. Valdés, "Calidad de vida y ética médica"; en *Revista mexicana de bioética*, Año 1, N° 1, diciembre del 2003, p. 81.

Así, si A y B tienen cada uno tres deseos y si los tres deseos de cada uno se encuentran satisfechos, entonces, tendríamos que admitir que ambos son igualmente felices, sin que importe que los objetos de los deseos de A sean objetivamente valiosos y los objetos de los deseos de B carezcan de valor o incluso sean moralmente reprobables. No importaría, por ejemplo, que los tres deseos satisfechos de A fueran tener un trabajo estimulante, relaciones familiares satisfactorias y dinero suficiente para mantenerse, comprar libros y viajar; mientras que los tres deseos satisfechos de B fueran tener un autógrafo de su artista favorito, un refrigerador lleno de coca-colas y una colección de corcholatas.

CAPÍTULO 4: LA CONCEPCION DE LA FELICIDAD EN PHILIPPA FOOT

En su libro *Bondad natural*,¹ de muy reciente factura, Philippa Foot propone una concepción de la felicidad que toma en cuenta tanto los aspectos internos como los aspectos externos de la vida de las personas y, de ese modo, evita los problemas que enfrentan las teorías que identifican la felicidad con un determinado estado mental (como es el caso de la estoica y la milleana) y las concepciones del bienestar que centran su atención en los componentes externos indispensables para la felicidad. Como veremos, la concepción de la felicidad de Foot se encuentra enraizada en la concepción aristotélica de la *eudaimonia*, pues Foot, como Aristóteles, sostiene que las características de la naturaleza humana —esto es, aquellos rasgos naturales en virtud de cuya posesión somos humanos— son las que determinan en qué consiste la felicidad. Al apelar a la naturaleza humana como criterio para definir la felicidad Foot evita también los problemas con los que se enfrentan las teorías subjetivistas, como la de Mill, que conciben la felicidad de manera tal que puede variar enormemente de un individuo a otro en función de sus muy particulares gustos, preferencias o intereses.

En este capítulo examinaré la concepción de la felicidad de Foot, para lo cual procederé de la siguiente manera: En la primera sección revisaré los distintos usos que Foot reconoce del término “felicidad”, identificando aquella acepción que, según ella, es la única relevante para la teoría moral. Después, en la segunda sección, examinaré el argumento naturalista que Foot utiliza para defender su concepción de la felicidad. En la tercera sección exploraré las relaciones que pueden establecerse entre la noción filosófica de la felicidad, tal como la entiende Foot, y otras acepciones del término. Posteriormente, en la cuarta sección, identificaré los tipos de acciones que, según Foot, requiere el buen uso de la racionalidad práctica y revisaré la estrategia que ella sigue para responder a la difícil cuestión de si la racionalidad práctica es compatible con la realización de acciones malas. Por último, haré una evaluación general de la teoría de la felicidad de Foot.

4.1 DISTINTOS USOS DEL TÉRMINO “FELICIDAD”

Es común que en las pláticas con nuestros amigos nos enfrasquemos en acaloradas discusiones cuando se plantea la cuestión de si x persona es o no feliz o de si la acción φ contribuye o no contribuye a la felicidad de la persona que la realiza. En estas discusiones nunca falta quien alegue que si la persona en cuestión se siente feliz con su vida o con alguna acción que ha realizado no hay razón para dudar de que ella es realmente feliz y que intentar recurrir a parámetros externos a la persona misma para juzgar acerca de su felicidad refleja una actitud dogmática y prejuiciosa. Tal vez, en algunos casos, el amigo que hace este alegato ha realizado un profundo análisis de aquello en lo que consiste la felicidad, llegando a la conclusión de que la

¹ Philippa Foot, *Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press, 2001. Traducido al español por Ramón Vilà Vernis, *Bondad natural. Una visión naturalista de la ética*, Barcelona: Paidós, 2002. [A menos que indique otra cosa, todas las traducciones que aparecen en esta tesis son mías y las páginas a las que hago referencia en las notas a pie de página son las del texto en inglés.]

única forma plausible de conceptualizar a la felicidad es como un conjunto de experiencias o sentimientos subjetivos, dependiente por completo de la satisfacción de los intereses, los deseos y las preferencias de las personas. Uno mismo, cuando reflexiona sobre este tema puede llegar a conclusiones similares. Sin embargo, lo más común es que este tipo de posturas se apoyen menos en la profundidad de nuestros análisis y más en una serie de confusiones conceptuales debidas al uso irreflexivo que las personas solemos hacer del término "felicidad". Parece sensato, pues, que toda discusión seria sobre la felicidad comience por identificar y distinguir entre los diversos usos que, en el ámbito de lo cotidiano, damos al término "felicidad".

No es difícil darnos cuenta de que el término "felicidad" se utiliza de muy diversas maneras; la gente suele decir, por ejemplo, que se siente feliz con el ascenso laboral que ha conseguido o que fue feliz aquel verano que pasó en la casa de sus abuelos o que le haría muy feliz que su hijo superara su alcoholismo o que cuidar de su jardín le hace feliz. Pero, ¿todos estos enunciados acerca de la felicidad comparten una acepción común del término? Parece que no, pues, como veremos a lo largo de esta sección, las diferencias que hay entre estas y otras expresiones permiten identificar por lo menos cuatro acepciones distintas del término "felicidad".

Una primera forma en que suele utilizarse la palabra "felicidad" es para indicar que alguien disfruta, goza o siente placer con la realización de alguna actividad² (a esta primera acepción podríamos llamarle "felicidad como gozo o disfrute"); como cuando decimos, por ejemplo, "Lucía es feliz bailando", "Horacio es feliz armando rompecabezas" o "Francisco es feliz haciendo filosofía". El goce o el disfrute que se obtiene con la realización de una actividad puede tener al menos dos tipos distintos de causas: a) se puede disfrutar de una actividad por las sensaciones placenteras que provoca —alguien, por ejemplo, puede disfrutar de la natación porque se relaja muscularmente; o b) se puede disfrutar de una actividad porque se piensa que hay algo bueno en ella. Ahora bien, lo que el agente concibe como bueno puede ser *la actividad en cuanto tal*—como en el caso de un maestro que disfrutar dando sus clases porque piensa que esa es una actividad valiosa; o la *realización de la actividad*, aun cuando el agente conciba a ésta como carente de valor —como en el caso de quien disfrutar armando rompecabezas o resolviendo complicados crucigramas.

Nótese que, de acuerdo con esta primera acepción, la felicidad se concibe como algo subjetivo en tanto que depende completamente de qué es aquello con lo que cada individuo en particular disfruta, goza o siente placer. Así, una noción de felicidad como ésta no provee criterios para distinguir entre actividades más o menos adecuadas para alcanzar la felicidad, sino que, mientras que el agente disfrute con ellas —por las razones que sean— se les considera que son partes constitutivas de su felicidad. Componer música, por

² Cfr. *Ibid*, pp. 83-84.

ejemplo, será un ingrediente de la felicidad tan legítimo como producir pornografía o ejercitar la pedofilia, siempre y cuando el agente disfrute con dichas actividades.

Un segunda manera en la suele utilizarse el término "felicidad" es para indicar que alguien se siente satisfecho o contento con cómo es su vida en general, aun cuando reconozca que no todo en ella es perfecto³ (acepción a la que podríamos llamarle "felicidad como satisfacción con la propia vida"). Esta segunda acepción de "felicidad" incluye necesariamente el elemento interno de la satisfacción experimentada por el agente, pero este elemento interno puede estar sostenido sobre bases meramente subjetivas o sobre bases objetivas. Así, por ejemplo, si consideramos el caso de una mujer que se siente feliz o contenta con cómo es su vida en general porque valora el amor de su familia, tiene una profesión que le parece honorable y útil para la sociedad, puede disfruta del placer de la lectura y de los viajes, tiene buenos amigos, tiene una casa y vestido digno, etc., se puede sostener que el elemento interno de la satisfacción que ella experimenta se genera en el disfrute de diversas cosas que son objetivamente valiosas. Pero pensemos también que puede haber casos de mujeres que se sienten felices o satisfechas con cómo es su vida en general, pese a que pasan su tiempo casi exclusivamente viendo televisión, y comprando ropa y maquillaje para gustar a los demás; aquí el elemento interno de la satisfacción experimentada se genera en el disfrute de cosas cuyo valor objetivo parece sumamente discutible.

Conviene señalar aquí que esta segunda acepción de "felicidad" se parece a la primera en que ambas aluden a un estado interno del agente que no necesariamente está asociado con cosas objetivamente valiosas. En el caso de la segunda acepción ese estado interno es el sentimiento de satisfacción con la propia vida y en el caso de la primera acepción es el disfrute experimentado con la realización de determinadas actividades. Pero, ¿en qué se distinguen ambas acepciones? La felicidad concebida en el segundo de los sentidos que hemos mencionado supone un estado mental en el agente que tiene por objeto *la totalidad de su vida* y que "no ocupa un tiempo medible",⁴ es decir, se asemeja más a las creencias que no tienen que estar presentes en todo momento a la mente de la persona que las tiene, que a las sensaciones que tienen una duración bien determinada (mientras ocurren) o a las percepciones cuya duración es también medible. La felicidad concebida en el primero de los sentidos mencionados hace referencia, en cambio, a una experiencia muy particular que el agente tiene en un lapso de tiempo definido y en ese sentido se asemeja más a las sensaciones o las percepciones, que a las creencias.

³ Cfr. *Ibid.*, p. 84.

⁴ *Idem.* Recuérdese que al inicio de la sección 2.2.2 vimos que Cornman, Leherer y Papas distinguen entre "estados" y "sucesos" mentales; en el primer caso se trata de condiciones o situaciones *durables* de la mente (como la satisfacción que un agente experimenta con su vida en general), mientras que en el segundo caso se trata de algo que ocurre en la mente en un lapso de tiempo definido (como el placer que alguien siente al comer su platillo favorito).

Un tercer sentido de la palabra "felicidad" es aquél que se utiliza para indicar que alguien se encuentra en un estado de ánimo confiado, animado y dispuesto al disfrute⁵ (acepción a la que podríamos llamarle "felicidad como un estado de ánimo"); como cuando alguien dice, por ejemplo: "Esta tarde, viendo la puesta del sol, me sentía feliz". La felicidad entendida como un mero estado de ánimo es algo tan superficial, como hace notar Foot,⁶ que puede ocultar el hecho de que en realidad las cosas no andan nada bien. Considérese el caso de una pareja que tiene una desavenencia y que, como resultado de una plática que tienen al respecto, una de las partes termina sintiéndose muy bien y segura de que su relación va por un buen cause, mientras que, en realidad, la otra persona está planeando abandonarla; aquí es claro que el talante animado y confiado que experimenta uno de los integrantes de la pareja no está fundamentado en un conocimiento verdadero de las circunstancias objetivas en las que se encuentra.

Como vemos, identificar a la felicidad con estar confiado, animado y dispuesto al disfrute, es concebirla como algo interno y subjetivo, pues eso alude a un estado mental que puede producirse con independencia de cuáles sean las fuentes de las creencias y de las experiencias de los sujetos. Así, es posible que alguien se sienta confiado, animado y dispuesto al disfrute aún en condiciones de vida objetivamente miserables; el consumo de una droga como el éxtasis —por ejemplo— puede hacer que un sujeto se sienta animado y optimista, pese que viva en la pobreza extrema, no tenga amigos, esté desempleado, etc. Además, también es posible que una misma cosa induzca en alguien un estado de ánimo confiado, animado y dispuesto al disfrute, mientras que a otros los deje indiferentes o incluso desanimados.

Si reflexionamos, nos percatamos de que en cualquiera de los tres sentidos que hasta aquí hemos considerado, la palabra "felicidad" no designa la vida más plena posible, aquello en lo que pudiera consistir la vida más deseable para las personas o, como dice Foot,⁷ "el bien para los humanos". Esta cuarta acepción (a la que llamaré "la felicidad como la vida buena") es, desde luego, la importante para la ética y aquella de la que, como hemos visto en capítulos anteriores, se han ocupado filósofos como Aristóteles, los estoicos e incluso Mill. Creo que la diferencia entre esta cuarta acepción de la felicidad y las tres acepciones anteriores se verá más claramente a través del siguiente ejemplo: Cuando una madre dice "Mi hijo se siente feliz armando rompecabezas" (felicidad como gozo o disfrute) o "Mi hijo se siente feliz siendo líder del Cártel del Golfo, pero yo quisiera que se alejara de todo eso" (felicidad como satisfacción con la propia vida) o "Mi hijo se sintió feliz aquél día de paseó con su padre" (felicidad como un estado de ánimo), no usa el término "felicidad" para referirse a aquello que ella considera que es la vida más plena y deseable para su hijo (felicidad

⁵ Cfr. *Ibid.*, pp.84-85. Este sentido de felicidad es el frecuentemente se utiliza en el contexto de investigaciones psicológicas; ver, por ejemplo, Dylan Evans, *Emoción. La ciencia del sentimiento*, (tr. Pablo Hermida Lazcano), Madrid: Taurus, 2001, p. 79-80.

⁶ Cfr. Foot, *op. cit.*, p. 85.

⁷ Cfr. *Idem.*

como la vida buena); a diferencia de cuando afirma, por ejemplo, "Lo que más quisiera para mi hijo es que enderezara su vida y fuera feliz".

Pero volvamos brevemente a la discusión con quien sostenía que hablar de la felicidad no puede ser otra cosa que hablar de aquello que *a cada uno* nos hace sentir feliz o que nos proporciona placer o nos da satisfacción. A estas alturas de la discusión él quizás querrá llamar a Mill en su defensa y alegar que, como sostuvo éste, incluso la felicidad concebida en su acepción de "la vida buena" consiste en disfrutar de una experiencia subjetiva y personalísima como la del placer. Intentar hacer este alegato, sin embargo, supondría ignorar que la fuerza teórica de la concepción milliana de la felicidad no descansa en la mera afirmación irreflexiva y dogmática de la tesis de que 'La felicidad consiste simplemente en sentirse feliz o experimentar placer o estar satisfecho', sino que descansa en la defensa que Mill hace del argumento de que 'No hay nada que sea en sí mismo valioso sino el placer y que, *por ello*, la vida más deseable o valiosa tiene que ser aquella en la que se experimenta más placer y menos dolor'. Ya que la fuerza teórica de la concepción milliana de la felicidad depende de la defensa que se haga de este argumento, quien pretenda sostener una noción subjetivista de la felicidad de corte milliano tendría que empezar por responder de manera satisfactoria a las múltiples objeciones que —como vimos en el capítulo anterior— se le han planteado a dicha concepción.

Ahora bien, posiblemente el análisis hecho hasta aquí de las distintas acepciones del término "felicidad" no es exhaustivo, pero es suficiente para que cualquiera reconozca la acepción que es moralmente relevante y que designa aquello que podemos identificar con la vida buena; sin embargo, no todos estarán de acuerdo en cómo haya que definir en qué consiste ésta. En los capítulos anteriores hemos visto que Aristóteles, los estoicos y Mill sostienen concepciones muy distintas acerca de cuál es la vida buena o más deseable para un ser humano. En lo que sigue veremos la versión que ofrece Foot de la felicidad en su acepción relevante para la moralidad. He elegido a esta autora porque pienso que su concepción naturalista de la vida buena no enfrenta ni los graves problemas que vimos que tienen aquellas concepciones internas y/o subjetivas de la felicidad —como la de los estoicos y la de Mill—, ni enfrenta tampoco algunas de las limitaciones presentes en la concepción naturalista de la felicidad de Aristóteles —como por ejemplo el suponer una noción metafísica de la naturaleza humana, el hacer poco énfasis en la importancia que tiene el sentirse satisfecho con la propia vida, y el plantear una exigencia poco razonable de desarrollar plenamente todas y cada una de las potencialidades humanas.

4.2 LA FELICIDAD ENTENDIDA COMO LA VIDA BUENA O EL BIEN PARA LOS HUMANOS

Como dijimos al inicio de este capítulo, la concepción de la felicidad de Foot está enraizada en la teoría aristotélica de la *eudaimonia* en tanto que ella coincide con Aristóteles en que las características de la naturaleza humana son, a fin de cuentas, las que determinan en qué consiste la felicidad. De manera más particular, podemos encontrar similitudes entre la forma en que Foot concibe la felicidad y la concepción inclusivista de

la *eudaimonia* que Aristóteles parece sostener⁸ en algunos pasajes de la *Ética nicomaquea*, porque ambos autores afirman que la vida feliz tiene que incluir bienes de diversos tipos, entre los que se encuentran el buen uso de la razón práctica, el buen funcionamiento de las facultades físicas y mentales, y la capacidad de disfrute de bienes externos.

Para determinar en qué consiste “la felicidad” o “la vida buena” o “el bien para los humanos”, términos que tienen el mismo significado en la teoría moral de Foot,⁹ ella procede de la siguiente manera: Primero establece la relación que existe entre *la bondad natural* de cualquier individuo vegetal o animal, *el medio ambiente* en el que éste se desarrolla y *su bien*, y después se ocupa de especificar en qué consiste el bien en el caso específico de los humanos —es decir— en qué consiste la felicidad o la vida buena para éstos.

4.2.1 Bondad natural, medio ambiente y bien de un ser vivo

Una de las tesis fundamentales de Foot¹⁰ en *Bondad natural*, al igual que uno de los supuestos básicos de Alasdair MacIntyre en su libro *Animales racionales y dependientes*,¹¹ es que las evaluaciones acerca de los seres humanos —incluyendo no sólo las de sus facultades físicas y mentales, sino también las de sus intenciones y acciones— tienen una estructura conceptual similar a la de las evaluaciones acerca de las características y de los comportamientos de cualquier otro ser vivo, sea planta o animal. Así, tanto Foot como MacIntyre piensan que los criterios que aplicamos para saber si un determinado pino tiene buenas raíces o si un determinado tigre tiene buenos reflejos son criterios similares a los que tendríamos que aplicar para saber no únicamente si Juan tiene buena vista o si María tiene buena memoria, sino también si Pedro actuó bien en una situación *F* o si las intenciones de Judas cuando hizo φ eran buenas.

Hay que preguntarnos, entonces, cómo evaluamos las características y comportamientos de cualquier ser vivo, tanto a nivel individual como social (en el caso, por supuesto, de que el individuo en cuestión pertenezca a una especie que tiene una forma de vida social). Como sostiene Foot,¹² las evaluaciones de las características y de los comportamientos de un determinado individuo vegetal o animal parecen hacerse, en todos los casos, teniendo como marco de referencia las descripciones que proporcionan las ciencias empíricas (tales como la botánica, la bioquímica, la anatomía, la fisiología, la etología, la sociobiología, etc.) acerca de la especie a la cual pertenece el individuo en cuestión. Así, por ejemplo, no parece tener sentido decir que

⁸ Ver apartado 1.4.2 de esta tesis.

⁹ Cfr. Foot, *op. cit.*, pp. 85 y 92-93.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 5, 16, 25.

¹¹ Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, (tr. Beatriz Martínez de Murguía), Barcelona: Paidós, 2001, p. 10.

¹² Cfr. 1) Foot, *op. cit.*, pp. 27. 2) Michael Thompson, “The Representation of Life”; en Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence y Warren Quinn (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 281-291 y 295. 3) Michael Thompson, “Three Degrees of Natural Goodness”; en <http://www.pitt.edu/~mthomps/three.doc>, abril del 2003, pp. 1-2.

el conejo de la especie teporingo que habita en mi jardín tiene las patas defectuosas, si no es con respecto a las descripciones hechas por la anatomía animal acerca de las patas de los conejos de dicha especie; el hecho de que el conejo de mi jardín no tenga patas tan fuertes como las de un elefante o tan ágiles como las de una gacela o tan elegantes como las de las garzas no puede ser considerado un defecto. De manera similar, no parece tener sentido decir que algo anda mal en un lobo gris que caza solo, si no es con respecto a las descripciones hechas por la sociobiología acerca de la forma de caza característica de los miembros de la especie del lobo gris.

Ahora bien, si consideramos que las especies no son inmutables, sino que hay variaciones entre subespecies adaptadas a condiciones ambientales particulares, veremos que los juicios evaluativos acerca de un individuo vegetal o animal tienen que hacerse partiendo de las descripciones que las ciencias empíricas proporcionan acerca de la subespecie a la cuál pertenece éste o —dicho de otro modo—¹³ tienen que hacerse a partir de las descripciones científicas de una especie en un entorno ambiental particular y en un momento histórico determinado. Puesto que, por ejemplo, la forma, el tamaño y el color del caparazón de las tortugas de la especie *Chelonoides chilensis* varía dependiendo del ecosistema donde vivan,¹⁴ lo que es una deficiencia en el caparazón de una tortuga de esa especie que vive en un ecosistema *x*, puede no serlo en una tortuga de la misma especie que vive en un ecosistema *y*. Las evaluaciones acerca de las características y de los comportamientos de un individuo vegetal o animal, pues, no se hacen considerando la historia total de su especie ni lo que podría ser válido para todos los individuos pertenecientes a ésta, sino que se hacen considerando su especie tal como ella es aquí y ahora. Esto no quiere decir que absolutamente todas las características de una especie puedan variar de un ecosistema a otro, pues en ese caso ya no tendría sentido alguno suponer que se trata de la misma especie, pero sí quiere decir que tenemos que ver si ciertas manifestaciones de la especie se modifican al cambiar el ecosistema en el que ésta se desarrolla y tenemos que ver también qué tan grandes son las variaciones.

Si nos adelantamos un poco y consideramos el caso específico de las evaluaciones acerca de los seres humanos, veremos que hay un contraste importante entre los naturalismos de Foot y de Aristóteles: De acuerdo con lo dicho en el párrafo anterior, Foot propone evaluar las características y los comportamientos de los seres humanos —como los de cualquier otro ser vivo— a partir de las descripciones empíricas de los rasgos propios de su especie *tal como ésta es en un lugar y en un tiempo determinado*; de manera que, por ejemplo, la evaluación qué se haga de las virtudes tendrá que tener en cuenta siempre las circunstancias y

¹³ Cfr. Foot, *op. cit.*, p. 29.

¹⁴ Cfr. Juan A. Pujol Fructuoso, "Las tortugas terrestres en zonas áridas de la República Argentina"; en *Ciencia hoy*, Vol. 8, Nº 46, mayo-junio 1988, <http://www.ciencia-hoy.retina.ar/hoy46/tort01.htm>

modos de vida del grupo social de que se trate.¹⁵ En contraste con esto, la enumeración y el análisis que Aristóteles¹⁶ hace de las virtudes permiten ver que él considera como normativos los comportamientos y las formas de manifestación de las virtudes de la sociedad griega de su tiempo:¹⁷ Aristóteles sostiene, por ejemplo, que la virtud del señorío o la grandeza de alma tiene que ver, en parte, con el trato dado a aquellos que son inferiores socialmente; la virtud de la valentía con la forma en que se enfrentan los peligros, especialmente el "más grande y hermoso"¹⁸ de todos que es el de la guerra; la virtud del alma noble con el desprecio de los honores que vienen de la gente común y la devolución de los beneficios recibidos para no estar en deuda con nadie; etc.

Pero, volviendo a Foot y al análisis que ella hace de la estructura conceptual de las evaluaciones de los seres vivos en general, preguntémosnos: ¿Cualquier característica o comportamiento de un individuo que se salga de lo que es la norma para su especie, tal como ésta es aquí y ahora, tiene que considerarse una deficiencia? Por ejemplo, ¿una pequeña mancha negra en el pelo de la pata izquierda de un samoyedo es un defecto en él sólo porque los samoyedos suelen ser blancos o castaños, pero no suelen tener manchas negras? ¿La mancha negra de este samoyedo es una deficiencia en él como lo es el que carezca de colmillos o el que sólo tenga tres patas? Siguiendo la propuesta de Foot, la respuesta a todas estas preguntas es "no", porque, como explica ella,¹⁹ la desviación de un individuo respecto de cierto rasgo de la especie a la cual pertenece sólo es una deficiencia en tanto que, como producto de esa desviación, se vea afectada alguna función importante en la vida de ese individuo —por ejemplo, alguna función relativa a su desarrollo, a su alimentación, a su defensa, a su reproducción y/o, en general, a cualquiera otra función relacionada directa o indirectamente con su supervivencia:

Consideremos por ejemplo una oración como «El herrerillo común tiene una mancha redonda azul en la cabeza». Esta oración se parece superficialmente a «El pavo real macho tiene una cola vivamente coloreada», pero en cierto sentido es evidente que esto no es así. En efecto, si suponemos que el color de la cabeza no tiene ninguna función en la vida del herrerillo común, esto marcaría una diferencia importante con el color de la cola del pavo real macho: no habría nada malo en un herrerillo común de mi jardín *por el hecho* de que tuviera la cabeza descolorida.²⁰

Esto es, para que podamos concluir que algo es un defecto en un individuo tenemos que contar con un argumento que tenga la forma siguiente:²¹ (i) Una premisa mayor que describa algún rasgo de los miembros de la especie en cuestión, tal como ésta es en un momento y en un lugar determinado, gracias al cual es posible la realización de alguna función vital. (ii) Una premisa menor que diga si un determinado individuo de

¹⁵ Cfr. 1) Anthony Kenny, "Philippa Foot on Double Effect"; en Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence y Warren Quinn (eds.), *op. cit.*, pp. 86-87. 2) Thompson, "Three Degrees of Natural Goodness", *op. cit.*, p. 2.

¹⁶ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1115a 4 – 1138b 15 (III.VI-V.XI, pp. 61-132).

¹⁷ Cfr. MacIntyre, *Historia de la ética*, *op. cit.*, pp. 73-74 y 83.

¹⁸ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1115a 30-35 (III.VI, p. 63).

¹⁹ Cfr. Foot, *op. cit.*, pp. 30-33.

²⁰ *Ibid.*, p. 30. [En este caso en particular sigo la versión de Ramón Vilà Vernis que aparece en las pp. 63-64 de su traducción al español.]

²¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 25-37.

la especie en cuestión posee o no posee el rasgo descrito en la premisa mayor. (iii) Una conclusión en la que se evalúe si el individuo del que se habla en la premisa menor es como *debería de ser* en relación con el rasgo al que se refiere la premisa mayor o, por el contrario, si tiene alguna deficiencia relacionada con él.

En suma, hacemos evaluaciones sobre seres vivos individuales observando cómo son y comparándolos con las descripciones que las ciencias naturales nos proporcionan de la especie a la que pertenecen, tal como la especie es aquí y ahora. Para que esas evaluaciones prediquen alguna deficiencia de un ser vivo es necesario que estén fundamentadas en la detección de alguna desviación del individuo respecto de su especie, que afecte de manera directa o indirecta cualquier función relativa a su ciclo vital.

Ahora bien, el conjunto de las descripciones acerca de cómo una determinada especie logra los objetivos relativos a su ciclo vital —es decir, los objetivos relativos a su alimentación, su desarrollo, su defensa, su reproducción, etc.— permite establecer un conjunto de estándares o de normas, tanto a nivel individual como social, para los miembros pertenecientes a esa especie;²² por ejemplo, para que los lobos puedan realizar las funciones propias de su ciclo vital deben tener colmillos, buen olfato, cazar en grupo, etc. Como explican Foot²³ y MacIntyre,²⁴ la aplicación de este conjunto de normas o de estándares a un miembro individual de la especie es lo que permite juzgar si ese individuo es o no como debería de ser para poder florecer o dar cumplimiento a la forma de vida propia de su especie o, dicho de otro modo, lo que permite juzgar si ese individuo posee o no posee bondad natural:

Pensemos una vez más en las plantas y en los animales, y preguntémosnos acerca de la relación entre bondad y deficiencia en un individuo y en lo que significa desarrollarse plenamente para un miembro de la especie a la cual pertenece. Desarrollarse plenamente significa dar cumplimiento a la forma de vida de esa especie y para saber si un individuo es o no es como debería ser, uno debe conocer la forma de vida de la especie. [...] la bondad respecto de la salud corporal, de facultades tales como la inteligencia y la memoria, etc., es precisamente lo que le permite a un ser vivo dar cumplimiento a la forma de vida de su especie.²⁵

Sin embargo, aunque la bondad natural es una condición necesaria para que el individuo pueda florecer o dar cumplimiento a la forma de vida de su especie, no es una condición suficiente, pues los factores ambientales y externos al individuo pueden imponer obstáculos insalvables al logro de sus funciones de desarrollo, alimentación, reproducción, etc.,²⁶ (téngase en cuenta, aquí, que Aristóteles²⁷ ya había hecho notar que la buena o la mala fortuna pueden ser determinantes para la consecución de ciertos bienes externos indispensables para la *eudaimonia* o el bien supremo de los humanos). El adecuado desarrollo del ciclo vital

²² Cfr. 1) *Ibid.*, pp. 33-34. 2) Thompson, "The Representation of Life", *op. cit.*, pp. 295-296. 2) Thompson, "Three Degrees of Natural Goodness", *op. cit.*, pp. 1-2.

²³ Cfr. Foot, *op. cit.*, pp. 91-92.

²⁴ Cfr. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, pp. 82-83.

²⁵ Foot, *op. cit.*, pp. 91-92.

²⁶ Cfr. 1) *Ibid.*, pp. 41-42 y nota 8 en p. 31. 2) MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, pp. 82-83.

²⁷ Ver apartados 1.4.1 y 1.4.2 de esta tesis.

de un lobo, por ejemplo, requiere que éste cace en manada, tenga las patas sanas, vea bien, etc., pero también requiere de cosas tales como que no se le aisle de su manada, que el bosque en el que vive no sea destruido, que los ríos donde va a beber no estén contaminados o se queden secos, etc.: "es necesario para las plantas tener agua, para los pájaros construir nidos, para los lobos cazar en manada y para las leonas enseñarles a sus cachorros a matar. Estas 'necesidades aristotélicas' dependen de lo que las especies particulares de plantas y animales necesitan, de su hábitat natural y de su repertorio de formas de relacionarse con él."²⁸

El concepto de "necesidades aristotélicas", del que se habla en la cita anterior, fue introducido por Elizabeth Anscombe para designar aquello que requieren los individuos para procurarse cosas que los benefician o evitarse cosas que los dañan.²⁹ Una necesidad aristotélica, dice ella, es "aquello sin lo cual no se obtendría algún bien o no se evitaría algún mal".³⁰ La necesidad entendida en este sentido —y no en un sentido lógico o metafísico— es la que Foot tiene en cuenta cuando sostiene que, para florecer o dar cumplimiento a la forma de vida propia de su especie, un ser vivo *necesita* poseer ciertas cualidades individuales y estar en ciertas condiciones externas; en este mismo sentido de necesidad es que MacIntyre afirma que: "Lo que necesita una planta o un animal es lo que necesita para florecer *qua* miembro de su especie."³¹ Para un pez, por ejemplo, es una necesidad aristotélica el tener membranas que funcionen bien porque eso le permite filtrar el oxígeno del agua y respirar, pero también es una necesidad aristotélica que el lago donde vive no se contamine porque eso podría enfermarlo e incluso matarlo.

La introducción del concepto de necesidad aristotélica en el contexto de la discusión acerca del florecimiento de un ser vivo le permite a Foot justificar el paso que ella da desde ciertos enunciados empíricos acerca de lo que *es*, hasta ciertos enunciados normativos acerca de lo que *debería* de ser (contraviniendo, de este modo, todo lo que dice la tradición humeana). Las descripciones que nos proporcionan las ciencias empíricas acerca de cómo los miembros de una especie realizan sus funciones vitales en un medio ambiente específico, permiten establecer normas acerca de cómo deberían o necesitarían ser —tanto los individuos como su medio externo— para poder realizar las funciones vitales propias de su especie; este cumplimiento de las funciones vitales propias de su especie es, precisamente, el beneficio en relación con el cual se puede sostener que un individuo y su medio externo *necesitan* o *deben* ser de cierta manera. A través de esta ex-

²⁸ Foot, *op. cit.*, p. 15.

²⁹ El pasaje que Anscombe toma como base para hablar de las necesidades aristotélicas es aquél donde Aristóteles afirma que uno de los sentidos que tiene el término "necesidad" es "aquello sin lo cual no se produce el bien"; ver Aristóteles, *Metafísica*, (tr. Tomás Calvo Martínez), Madrid: Gredos, 1998, 1072b 12 (XII.VII, p. 487).

³⁰ Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, "Rules, Rights and Promises"; en *Ethics, Religion and Politics*, Oxford: Basil Blackwell (The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, Vol. iii), 1981, § 4, p. 100. [La traducción es mía.] Además Cfr. 1) Anscombe, G.E.M, "Modern moral philosophy"; en W.D. Hudson (ed.), *The Is-Ought Question. A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, Londres: MacMillan, 1969, p. 181. 2) D.Z. Phillips y H.O. Mounce, *Moral Practices*, London: Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 45.

³¹ MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, p. 82.

plicación Foot³² se opone a la tesis emotivista y prescriptivista según la cual toda afirmación acerca de “lo que se necesita” o “lo que debe ser” se explica necesariamente por referencia a los deseos, intereses o preferencias de quienes hacen tal afirmación. Así, diría ella, la afirmación de que una trucha necesita tener membranas que funcionen bien y vivir en aguas no contaminadas es un juicio objetivo en relación con lo que es bueno para ese individuo y se justifica haciendo referencia exclusivamente a la forma de vida propia de las truchas, sin que en esta explicación venga a cuento ninguna consideración relativa a las inquietudes o deseos o preferencias de la persona que se pregunta por la vida de las truchas —y lo mismo vale, por supuesto, para afirmaciones de este tipo que se refieren a cualquier otro ser vivo, incluyendo a los humanos.

Nótese que aunque los conceptos de “bondad natural” y de “bien de un ser vivo” están estrechamente conectados en la teoría ética de Foot, no son idénticos. *El bien de un ser vivo* consiste en que éste florezca o dé cumplimiento a la forma de vida de su especie,³³ y para lograrlo son necesarias y suficientes dos condiciones:³⁴ 1) la bondad natural del individuo, y 2) ciertos factores ambientales y externos a él. Pero, preguntémoslos: ¿Realmente podemos contar, como suponen Foot y MacIntyre,³⁵ con una caracterización satisfactoria de lo que significa para cualquier individuo florecer o dar cumplimiento a la forma de vida propia de su especie?

Foot ya nos ha dicho, ciertamente, que el criterio para determinar si un individuo da cumplimiento a la forma de vida propia de su especie es la realización adecuada del conjunto de sus funciones vitales: Un lobo, por ejemplo, da cumplimiento a la forma de vida de su especie si logra conseguir alimento suficiente y no está desnutrido, si se reproduce en el tiempo y el modo requerido para prolongar la existencia de su especie, si tiene las patas tan sanas como sea necesario para poder huir de sus depredadores naturales, etc. Sin embargo, mientras más compleja es la vida de una especie, se torna más difícil poder hacer un juicio *global* acerca de la realización del conjunto de las funciones vitales de alguno de sus miembros, porque, para ello, se requeriría contar con una caracterización completa, coherente y —por supuesto— verdadera, de la forma en que los miembros de esa especie realizan todas y cada una de las funciones importantes de su ciclo vital. Quizás sea posible un análisis completo de las funciones vitales de un molusco o de una lombriz, pero, ¿es esto realmente viable en el caso de, por ejemplo, un delfín,³⁶ un chimpancé o —peor aun— un ser humano?

³² Cfr. Foot, *op. cit.*, pp. 25-26. Otros filósofos han rechazado el prescriptivismo y el emotivismo a través de argumentos distintos a los de Foot; ver, por ejemplo, Wiggins, *op. cit.*, pp. 2-6.

³³ Cfr. Foot, *op. cit.*, pp. 91-92.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, 41-42.

³⁵ Cfr. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, pp. 38-39 y 81-97.

³⁶ MacIntyre argumenta de manera fascinante acerca de la gran complejidad de la vida social y mental de los delfines, aunque, como dijimos, él —como Foot— tampoco parece poner demasiados reparos a la idea de que es posible caracterizar satisfactoriamente lo que significa florecer en el caso de un delfín perteneciente a una determinada subespecie. Cfr. MacIntyre, “La inteligencia del delfín”, “¿Pueden tener creencias los animales que carecen de lenguaje?” y “¿Cuán pobre es el mundo del animal no humano?”, en *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, pp. 35-70.

Veamos qué podemos saber acerca de las peculiaridades propias de la especie humana. La anatomía puede hablarnos de la estructura y la disposición correcta de los órganos y demás partes del cuerpo de un ser humano; la bioquímica puede explicarnos cuáles son los cambios químicos requeridos en el cuerpo humano para la realización de procesos metabólicos como son la respiración y la digestión de los alimentos; la psicología puede permitirnos identificar las condiciones de convivencia requeridas para la salud mental de una persona en un grupo social determinado; la sociología puede ayudarnos a ver cuáles son las formas características de relacionarse de los humanos, así como las normas, roles y estructuras sociales que condicionan los proyectos de vida de los individuos que viven en sociedad; la ecología puede ayudarnos a caracterizar las condiciones mínimas indispensables del hábitat requerido para su subsistencia; y un largo etcétera que incluye lo que otras ciencias pueden decirnos acerca de las características distintivas de los humanos... Pero, ¿cómo podemos llegar a tener una visión *global y completa* de todas las funciones importantes que los humanos realizan en su ciclo vital? Resultaría sumamente cuestionable asumir que la mera acumulación de datos provenientes de cada una de las ciencias que se ocupan de estudiar a los humanos bajo una u otra perspectiva puede contar, en principio, como una caracterización completa, coherente y verdadera de la forma de vida propia de los humanos en un lugar y en un momento socio-histórico particular (pues recuérdese que, para Foot, no se trata sólo de determinar en qué consiste florecer para un miembro de la especie humana en general, sino de lo que significa florecer para un humano tal como su especie es en un momento y un lugar específicos).

4.2.2 ¿En qué consiste la felicidad o el bien para los humanos?

Suponiendo que aceptemos la concepción de Foot acerca de lo que es el bien para cualquier ser vivo, tendremos que aceptar, entonces, que "el bien para los seres humanos" o "la felicidad" o "la vida buena" (expresiones que, como dijimos, tienen el mismo significado para ella³⁷) consiste en dar cumplimiento a la forma de vida propia de la especie humana tal como ésta es en un momento y un lugar específicos, lo cual requiere de la bondad natural de la persona, así como de ciertas condiciones externas favorables.

4.2.2.1 Bondad natural de los humanos

Dejando de lado, por el momento, las complicaciones que surgen ante la necesidad de considerar las peculiaridades de un grupo humano en un momento socio-histórico específico, preguntémonos: ¿Qué significa tener bondad natural en el caso de un ser humano? Atendiendo al análisis hecho en el apartado anterior, tendríamos que sostener que las personas tienen bondad natural cuando sus características y comportamientos son como deben de ser para permitirles realizar las funciones propias de la vida humana: alimentarse, prote-

³⁷ Cfr. Foot, *op. cit.*, p. 85 y 92-93

gerse de las inclemencias del tiempo, participar en la vida política, educar a las generaciones jóvenes, producir bienes, crear arte, sistematizar sus saberes, etc.

Vale la pena señalar aquí las similitudes que presentan la relación que Foot establece entre "felicidad" y "bondad natural" y la relación que Amartya Sen³⁸ establece entre "bienestar" y "capacidades", pese a que cada uno de estos filósofos sigue vías de argumentación muy distintas.³⁹ Según Sen, una de las condiciones necesarias para que un ser humano alcance el bienestar es que tenga las capacidades o las habilidades requeridas "para lograr funcionamientos valiosos como parte de la vida",⁴⁰ por ejemplo, estar nutrido adecuadamente, tener buena vivienda, tener salud, escapar de la mortalidad prematura, alcanzar la propia dignidad, integrarse socialmente, etc. Esta afirmación de que 'El bienestar requiere que las personas tengan las capacidades requeridas para lograr los funcionamientos valiosos de la vida' presenta un paralelismo evidente con la afirmación footeana de que 'La felicidad requiere que las personas tengan la bondad natural requerida para realizar las funciones vitales propias de los humanos'. Aunque en el primer caso se habla del bienestar y en el segundo de la felicidad, el criterio definitorio de estas nociones es, en ambos casos, la realización de las funciones importantes de la vida humana. Además, Sen —como Foot— tiene en cuenta, por un lado,⁴¹ que el hecho de que una persona tenga ciertas capacidades y logre efectivamente ciertos funcionamientos es algo que depende, en parte, de condiciones externas a ella; y, por otro lado,⁴² que no hay un listado único de funcionamientos mínimos requeridos por la vida buena humana, sino que puede haber variaciones importantes de un grupo humano a otro.

Pero, independientemente de consideraciones relativas al medio externo, ¿qué características internas necesita tener una persona para estar en condiciones de realizar las funciones importantes de la vida humana? A primera vista parece que hay algunas funciones cuya realización depende exclusivamente de la buena salud física y/o mental del agente, como es el caso —por ejemplo— del procesamiento y la absorción de nutrientes, de la oxigenación del cerebro, de la retención y el recuerdo de información, etc. La realización de otras funciones, en cambio, requiere fundamentalmente del buen uso de la racionalidad práctica, como cuando se trata de planear las actividades que uno realizará durante el mes, de elegir una profesión, de justificar la propia adherencia a un partido político, etc. Las categorías de funciones cuya realización depende básicamente de la salud física y/o mental del agente o básicamente del buen uso de su racionalidad práctica no están, por supuesto, tajantemente separadas. Así, por ejemplo, hay funciones que, aunque no involucra

³⁸ Cfr. Amartya Sen, "Capacidad y bienestar"; en Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (comps.), *La calidad de vida*, (tr. Roberto Reyes Mazzoni), México: FCE y The United Nations University, 1996, pp. 54-83.

³⁹ Sen acepta que su propuesta sobre las capacidades y el bienestar puede ser compatible con una concepción aristotélica de la vida buena (como la que sostiene Foot), pero afirma categóricamente que aquélla no supone a ésta y que otras concepciones de la vida buena también son compatibles con su propuesta; esta generalidad o amplitud de aplicación es precisamente una de las cosas que, según él, la hacen atractiva. Cfr. *Ibid.*, pp. 74-76.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 55.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 58, 67-69, 73.

directamente a la racionalidad práctica, sí reciben alguna influencia de parte de ésta —como es el caso de la digestión de los alimentos que, aunque depende sobre todo del buen funcionamiento del aparato digestivo, sin duda se realiza de mejor manera cuando el agente elige una dieta adecuada y desarrolla hábitos sanos de alimentación.

En lo que sigue intentaré mostrar que, con base en lo que dice Foot en el texto que venimos analizando y pese a no haber ahí un pronunciamiento explícito al respecto, cabe sostener que una persona posee bondad natural —o, dicho de otro modo, tiene las características internas requeridas para la realización del conjunto de las funciones importantes de la vida humana— cuando satisface, por lo menos, las siguientes dos condiciones: 1) tener salud física y mental, y 2) usar su racionalidad práctica. Veamos.

Los seres humanos comparten con otros animales, como los primates, muchas características y capacidades tanto físicas como mentales que les permiten realizar diversas funciones vitales: ven, escuchan, sienten, se aparean, tienen manos prensiles, pueden buscar alimento, pueden reconocer objetos y personas, tienen memoria, etc. Además, como señala Foot,⁴³ los humanos poseen otras características y capacidades físicas y mentales distintivas de ellos, como por ejemplo un determinado tipo de laringe, un cierto tipo de aparato auditivo o la imaginación. En la medida en que el buen funcionamiento de cada una de estas capacidades y características físicas y mentales es necesario para dar cumplimiento a las diversas funciones propias de la vida humana, puede decirse que ese buen funcionamiento físico y mental es parte de lo que constituye la felicidad o el bien humano:

[E]l bien humano depende de muchas características y capacidades que ni siquiera son necesarias para los [otros] animales, mucho menos para las plantas. Hay, por ejemplo, propiedades físicas tales como el tipo de laringe que hace posible la miríada de sonidos que componen al lenguaje humano, así como la clase de oído que puede distinguir tales sonidos. Además, los seres humanos necesitan una cierta capacidad intelectual para aprender el lenguaje; también necesitan el poder de la imaginación que les permite entender historias, participar en cantos y danzas, y reírse de las bromas. Sin tales cosas los seres humanos pueden sobrevivir y reproducirse, pero se hallan privados de algo.⁴⁴

Ahora bien, sostiene Foot,⁴⁵ más allá de la consideración de la forma en la que intervienen las diversas características y capacidades físicas y mentales de los humanos en la realización de sus funciones de alimentación, producción de bienes, educación de los hijos, sistematización y transmisión del saber, organización de la vida social, etc., hay que notar que es propio de los humanos el poder realizar todas esas funciones de la vida humana basándose en razones o, dicho de otro modo, que es propio de los humanos el ser capaces de dejarse guiar por la razón al plantearse propósitos acerca de los diversos aspectos de su vida y al actuar para intentar conseguirlos, y que al hacerlo así consigue sus fines de la mejor manera. En tanto que el

⁴² Cfr. *Ibid.*, pp. 75-76 y

⁴³ Cfr. Foot, *op. cit.*, p. 43.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ Cfr. 1) *Ibid.*, p. 53. 2) Thompson, "Three Degrees of Natural Goodness", *op. cit.*, pp. 2-3.

buen uso de la razón práctica es indispensable para la buena realización de las funciones de la vida humana, puede considerársele parte de lo que constituye la felicidad o el bien para los humanos.

La razón práctica (y no la vista, ni las manos, ni la laringe, ni la memoria, ni cualquier otro rasgo físico o mental) es la característica que —según Foot—⁴⁶ puede considerarse más distintivamente humana, puesto que pese a todas las similitudes físicas e intelectuales que es posible establecer entre las personas y los individuos de otras especies, lo cierto es que es exclusivo de los seres humanos el poder actuar basándose en razones. Los animales no humanos evidentemente manifiestan una inclinación por una u otra cosa; ante un plato de avena y uno de carne, por ejemplo, un perro seguramente comerá del segundo y no del primero, y ante dos parcelas de hierba donde pastar una oveja escogerá una sobre la otra. Sin embargo, Foot⁴⁷ sostiene que la inclinación de los animales no humanos por una u otra cosa no está mediada por razones que ellos consideren en su pensamiento y que los lleven a juzgar como más valiosa una opción que la otra y a decidir, entonces, actuar de una manera y no de otra. Esto mismo explica por qué respecto de un animal no humano no tiene sentido decir que “pese a que sabía qué era lo mejor, escogió lo peor” o que “su acción no se ajustó a su razonamiento”. De los humanos, en cambio, sí tiene sentido decir esto, porque ellos son capaces de sopesar pros y contras de una acción, de preguntarse por la bondad de los fines que persiguen, de cuestionar las normas sociales acerca de lo que deberían hacer las personas en una situación dada, de justificar sus elecciones mediante razones, etc., pero también son capaces de, habiendo considerado todas las razones, actuar en contra de lo que creen que es lo mejor (en eso consiste, al menos en parte, la libertad o libre albedrío).

El hecho de que la razón práctica sea el rasgo más distintivamente humano se manifiesta, según Foot,⁴⁸ en el uso que la gente suele hacer de la expresión “es una buena persona”. Cuando decimos que alguien es una buena persona generalmente queremos referirnos a algo que tiene que ver con sus elecciones, acciones y propósitos, y no a algo que tiene que ver con su buena salud o su buena memoria o la fortaleza de sus brazos. La perfección o defecto de las acciones humanas, así como la perfección o defecto en la determinación de propósitos, dependen, de acuerdo con Foot, de que el agente haga o no haga un buen uso de su razón práctica.

Pero, ¿es cierto, como supone Foot, que ningún otro animal, además de los humanos, tiene la capacidad de la racionalidad práctica? MacIntyre⁴⁹ argumenta en contra de esta idea echando mano de diversas investigaciones empíricas que muestran que los delfines tienen una vida sumamente compleja (se comunican

⁴⁶ Cfr. Foot, *op. cit.*, p. 43.

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 53-56.

⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 66.

⁴⁹ Cfr. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, 35-40 y 81-82.

a través de silbidos y chillidos, crean vínculos sociales, muestran afectos y pasiones, participan deliberadamente en juegos, educan a sus crías, etc.) y dirigen sus acciones haciendo cálculos para determinar cuál es la manera más eficaz de conseguir ciertos bienes, como por ejemplo los relativos a la caza, la alimentación, el juego o las relaciones sexuales. Entre las numerosas evidencias empíricas que MacIntyre cita para respalda la tesis de que los delfines tienen la capacidad de actuar basándose en razones, está —por ejemplo— el hecho de que haya “delfines piloto” que se encarguen de buscar peces en el agua y que, al encontrarlos, se lo comuniquen al resto de la manada; cuando esto sucede, la manada modifica la dirección de su nado para unirse a los delfines piloto, a menos que haya encontrado otro banco de peces más cercano o que identifique algún riesgo físico al que se expone en caso de dirigirse hacia aquéllos.

Ciertamente, como reconoce MacIntyre,⁵⁰ existen diferencias importantísimas entre la racionalidad práctica específicamente humana y la de otros animales. Los humanos no sólo somos capaces de actuar basándonos en razones que formulamos proposicionalmente y que conectamos lógicamente y semánticamente con otras proposiciones, sino que, además, somos capaces de reflexionar acerca de las razones que tenemos para realizar una determinada acción, evaluando con diversos criterios nuestros propios juicios al respecto. En cambio, animales como los chimpancés o los delfines pueden actuar basándose en razones que podemos calificar como “prelingüísticas” o “no lingüísticas”,⁵¹ pero que —dice MacIntyre—⁵² no por eso dejan de ser razones para actuar: Los individuos de estas especies son capaces de percibir ciertas conexiones entre los bienes que buscan y los medios que permiten alcanzarlos y eso les da una razón para actuar como lo hacen, sin embargo, ellos no tienen un lenguaje que les permita formular proposicionalmente sus razones para actuar y tampoco tienen la capacidad para realizar actividad reflexiva alguna en relación con éstas.

Podría examinarse aquí la pertinencia de la información empírica que MacIntyre cita para defender la tesis de que ciertos animales efectivamente actúan con base en razones prelingüísticas e, incluso, podría examinarse la coherencia de la noción de “razones prelingüísticas”, sin embargo, creo que este examen no sería muy relevante para el tema que nos ocupa, puesto que —aun cuando MacIntyre estuviera en lo cierto (y me parece que lo está)— su tesis no afecta de manera importante la teoría footeana de que la felicidad o el bien humano requiere del ejercicio de la racionalidad práctica tal como ésta es en el caso específico de los humanos. Siendo fieles a la lógica de la teoría naturalista de Foot me parece que se puede aceptar, sin ningún problema, que si hubiera otras especies que tuvieran la capacidad de actuar basándose en razones, entonces, el ejercicio de dicha capacidad es parte de lo que constituiría su florecimiento —y no veo cómo aceptar esto pudiera afectar el análisis que hagamos de aquello que requiere la felicidad o la vida buena propia-

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 71-79.

⁵¹ José Luis Bermúdez distingue entre criaturas lingüísticas y criaturas no lingüísticas y, en ese sentido, cabría hablar de las razones “no lingüísticas” de estas últimas criaturas —lo cual quizás es más adecuado que hablar, como hace MacIntyre, de razones “prelingüísticas”. Cfr. José Luis Bermúdez, *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge: MIT Press, 1998, p. 46.

⁵² Cfr. *Ibid.*, pp. 75

mente humana. Lo que finalmente nos importa es determinar los elementos constitutivos de nuestra felicidad y no definir ésta de manera tal que se marquen diferencias insalvables entre nosotros y el resto de los individuos existentes; intentar marcar diferencias insalvables, como señala MacIntyre,⁵³ únicamente revelaría nuestro propio especicismo o nuestra falta de reconocimiento teórico de la historia evolutiva de los humanos. El que hayamos desarrollado formas de vida más complejas que las de otras especies y el que tengamos formas de razonamiento práctico más sofisticadas que las de otros animales —debido, en parte, a nuestra capacidad para hacer un uso reflexivo del lenguaje—⁵⁴ no anula el hecho de que somos animales y de que “nuestra manera de pensar es la que corresponde a una especie animal.”⁵⁵

Más adelante, en la sección 4.4, hablaré con detalle de lo que significa para Foot el que una persona haga un buen uso de su racionalidad práctica, por ahora sólo quiero destacar que ella afirma que la racionalidad práctica tiene que ver tanto con la elección de los medios como de los fines de la acción y se identifica con la vida virtuosa. Y téngase en cuenta que cuando Foot habla de las virtudes asume una concepción de éstas “como un todo, como lo hacían los antiguos”⁵⁶ (entre ellos, por supuesto, Aristóteles⁵⁷), es decir, abarcando tanto a las virtudes que hoy en día suelen considerarse específicamente morales, por ejemplo la justicia o la generosidad, como a las virtudes que no suelen considerarse específicamente morales, por ejemplo la prudencia o la sabiduría.

Considerando lo dicho hasta aquí podemos ver que, para Foot, “tener una vida buena” o “alcanzar aquello que es el bien para los humanos” no es lo mismo que “ser una buena persona”, pues lo primero se refiere a la *felicidad* y lo segundo se refiere a la *virtud*.⁵⁸ La virtud es para Foot una parte indispensable para la felicidad, pero ésta requiere, además, del buen funcionamiento de las diversas facultades físicas y mentales que hace posible la realización de las funciones importantes de la vida humana —cosa de la cual ya he hablado en este apartado— y del disfrute de bienes externos al que me referiré a continuación.

4.2.2.2 Disfrute de bienes externos

El disfrute de bienes externos a la persona (como son el alimento, un lugar donde vivir, la amistad, el acceso a servicios de salud, el que sus derechos civiles le sean respetados, etc.) es una condición necesaria para su felicidad porque, de manera similar a como sucede en el caso de los individuos de otras especies,⁵⁹ el hecho

⁵³ Cfr. *Ibid.*, p. 19.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 76-77.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁶ Foot, *op. cit.*, p. 72.

⁵⁷ Aristóteles afirma que las virtudes humanas abarcan tanto las virtudes morales como las virtudes intelectuales. Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1103a 5-10 (I.XIII, p.27).

⁵⁸ Cfr. Foot, *op. cit.*, p. 97.

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 41-42, nota 8 en p. 31, y pp. 96-97.

de que una persona tenga las cualidades que debería tener para poder realizar las diversas funciones propias de la vida humana no garantiza que de hecho las pueda realizar. Ciertas condiciones adversas externas al individuo —las cuales dependen en parte de la suerte— pueden, por ejemplo, hacer imposible que una persona logre estar bien nutrida o se beneficie de la educación o pueda participar activamente en la vida de su comunidad; piénsese también cómo afecta al desarrollo pleno de la vida de una persona el hecho de nacer en una familia extremadamente pobre o de vivir en un régimen autoritario o de tener un grave accidente que la deje parapléjica.

Al reconocer la importancia que tienen las condiciones externas para la felicidad Foot se distancia radicalmente de los estoicos y de Mill, quienes, como vimos en los dos capítulos anteriores, conciben a la felicidad sólo como un estado interno de la persona. Por su consideración de las condiciones externas Foot se encuentra, pues, más cerca de posiciones como las de Aristóteles,⁶⁰ Alasdair MacIntyre⁶¹ y Amartya Sen.⁶² Entre estos filósofos, quizás MacIntyre y Sen sean quien más enfatizan lo vulnerables que somos todos los humanos a una gran variedad de factores externos que caen fuera de nuestro control, así como las muy diversas maneras en que esta vulnerabilidad nos hace dependientes del cuidado de otras personas y de la protección de las instituciones sociales.

Ahora bien, creo que MacIntyre⁶³ en particular tiene el mérito de que en su teoría sobre la vida buena incorpora la vulnerabilidad y la dependencia como *dos más de los rasgos* importantísimos de la existencia humana que hay que tener en cuenta, antes que incorporarlos como *limitaciones fatales* con las que desgraciadamente tenemos que lidiar, pero que —en la medida de lo posible— es deseable eliminar. Es en este sentido que él critica, por ejemplo, el que Aristóteles⁶⁴ caracterice a la virtud de la magnanimidad como la búsqueda de la autosuficiencia, el tratar de no deberle nada a nadie, el avergonzarse de recibir ayuda, y el considerar la necesidad de apoyo y consuelo como algo propio de seres inferiores como las mujeres, los esclavos y los niños. ¿Por qué ésta obsesión de muchos filósofos de introducir como criterio moral el punto de vista de quienes se consideran superiores por su autosuficiencia? —se pregunta MacIntyre.⁶⁵ Cabe decir, sin embargo, que en *Bondad natural* no hay ninguna afirmación que permita atribuirle esta obsesión a Foot y sí hay, en cambio, muchas afirmaciones donde ella reconoce la naturaleza social de los humanos y su necesidad mutua; sin prestar demasiada atención a la mitología popular sobre la maldad de los lobos, recuérdese, por ejemplo, el pasaje donde escribe que “en tanto que somos animales sociales, *dependemos unos de otros*

⁶⁰ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, op. cit., 1098b 10-15 (I.VII, p. 14).

⁶¹ Cfr. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, op. cit., pp. 15-24.

⁶² Cfr. Sen, op. cit., pp. 58, 67-69, 73.

⁶³ Cfr. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, op. cit., pp. 12, 15-17 y 91-92.

⁶⁴ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, op. cit., 1124b 5-20 (IV.III, p. 90).

⁶⁵ Cfr. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, op. cit., p. 22.

como los lobos que cazan en jauría.⁶⁶ Me parece evidente, por otro lado, que la teoría footeana de la felicidad puede efectivamente ser enriquecida al subrayar la vulnerabilidad y la dependencia humanas, como hace MacIntyre.

Nótese, casi para terminar esta sección, que la concepción de la felicidad que encontramos en *Bondad natural* guarda ciertas similitudes con la noción de la felicidad comprensiva o inclusivista de Aristóteles expuesta en el capítulo 1, pues Foot considera que una vida buena, o sea una vida feliz, requiere necesariamente de un conjunto de bienes particulares el cual incluye, como se dijo: a) El buen funcionamiento de las facultades físicas y mentales de la persona, que corresponde aproximadamente a lo que Aristóteles⁶⁷ llama "bienes del cuerpo". b) El buen uso de la razón práctica —o lo que es lo mismo, la bondad de la voluntad racional— tanto en su aplicación al campo de lo que se suele considerar específicamente moral (por ejemplo, tratar justamente a nuestros empleados), como en su aplicación a otros campos (por ejemplo, planear las actividades que haremos en el día o decidir el destino de nuestras próximas vacaciones); el buen uso de la razón práctica corresponde aproximadamente a lo que Aristóteles⁶⁸ llama "bienes del alma". c) El disfrute de algunos bienes externos, del que también habla Aristóteles.⁶⁹ d) La buena suerte para conseguir y mantener los bienes externos, corporales y mentales que escapan de nuestro control, como reconoce también Aristóteles.⁷⁰

Sin embargo, hay una diferencia entre las concepciones de la felicidad de Foot y de Aristóteles: Para ella, las tres primeras condiciones para la felicidad que acabamos de enumerar se articulan —como vimos— en torno a la noción de "dar cumplimiento a la forma de vida propia de la especie humana", es decir, cobran valor en la medida en que son necesarias para que las personas puedan realizar las funciones propias de la forma de vida de los seres humanos. En tanto que para Aristóteles esas tres condiciones que enumeramos son en sí mismas los requerimientos de una vida feliz, sin referencia a ninguna otra cosa.

Explorar las relaciones que hay entre las otras acepciones de "felicidad" que identificamos en la sección 4.1 y el sentido de "felicidad" como bien del ser humano, tal como lo concibe Foot, permitirá tener una comprensión más completa de la propuesta de ésta.

⁶⁶ Foot, *op. cit.*, p. 16 [las cursivas son mías]. Además puede verse *Ibid.*, pp. 18 y 43-44.

⁶⁷ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1098b 10-15 (I.VII, p.14).

⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, 1098b 10-15 (I.VII, p.14) y 1102a 25 - 1103a 10 (I.XIII, pp. 25-27).

⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, 1098b 10-15 (I.VII, p. 14).

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, 1100b 20 - 1101a 15 (I.X, pp. 21-22).

4.3 EL BIEN PARA LOS HUMANOS Y LAS OTRAS ACEPCIONES DEL TÉRMINO "FELICIDAD"

En el primer apartado de este ensayo se dijo que la acepción de "felicidad" que ha preocupado a filósofos como Aristóteles, los estoicos, Philippa Foot e incluso Mill, es aquella que hace referencia al bien para los humanos o a la vida más deseable para las personas. Hemos visto ya que para Foot la felicidad, entendida en este sentido, consiste en dar cumplimiento a la forma de vida propia de la especie humana, lo cual requiere de la bondad natural del individuo y de ciertas condiciones externas favorables. Para entender mejor la noción de felicidad de Foot resulta indispensable explorar la relación que existe entre el bien del ser humano y los otros sentidos del término "felicidad", es decir: 1) la felicidad como gozo o disfrute, 2) la felicidad como satisfacción con la propia vida, y 3) la felicidad como un estado de ánimo.

En primer lugar, para que una persona sea feliz es una condición necesaria, aunque no suficiente, que tenga oportunidad de realizar actividades de las cuales disfrute —ya sea por las sensaciones que le provocan o porque piensa que la realizaciones de tales actividades es algo bueno en sí mismo o bueno instrumentalmente. No diríamos, por ejemplo, que puede ser feliz alguien que vive en un campo de concentración especialmente cruel, donde todos sus movimientos están absolutamente controlados para impedir que realice cualquier actividad que le cause gozo, como platicar con sus compañeros, orar o leer un libro. El gozar de algunas de las actividades que se realizan es, pues, una condición necesaria para la felicidad, pero por supuesto que dicho gozo no es incompatible con el sufrimiento que está presente en otras áreas de la vida de cualquier ser humano. Una persona, por ejemplo, puede sufrir por la muerte de un gran amigo o por no haber sido contratada para un trabajo que le entusiasmaba mucho, pero a pesar de eso puede seguir disfrutando de muchas actividades, como salir a pasear con sus hijos, compartir una cerveza con sus amigos, escribir poemas, ir a su restaurante favorito a comer lo que más le gusta, etc. La importancia que tiene el goce o disfrute de ciertas actividades en la vida feliz es reconocida por Foot en el pasaje donde dice: "el disfrute aparece en escena, como algo que —uno pensaría— tiene que ser parte de una vida feliz. [...] El gozo es parte de la esencia de una buena vida, pero es por supuesto compatible con el sufrimiento prolongado."⁷¹

En segundo lugar, estar *plenamente* satisfechos o contentos con la propia existencia no es una condición necesaria ni tampoco suficiente para la felicidad, aunque reconocer que la propia vida tiene cosas buenas sí parece ser una condición necesaria para ella; veamos qué significa esto. La plena satisfacción con la propia existencia no es algo necesario para la felicidad, pues alguien puede ser feliz a pesar de que lamentablemente cómo son ciertas cosas de su vida —por ejemplo, el no tener una pierna a causa de un accidente o el haber perdido una parte importante de su patrimonio por una mala inversión. Ahora bien, el hecho de que alguien se sienta plenamente satisfecho con su propia vida tampoco es suficiente para atribuirle felicidad,

⁷¹ Foot, *op. cit.*, pp. 83 y 85.

porque una persona puede sentirse contenta dedicando la mayor parte de su tiempo a una actividad sin sentido (como coleccionar corcholatas) o incluso puede sentirse contenta sin hacer nada más que comer y dormir, y sin embargo no diríamos que tiene una vida buena o una vida digna de ser deseada por un ser humano. Haciendo referencia a esta insuficiencia de la satisfacción de la propia vida para la felicidad, Foot sostiene:

[S]upongamos que miramos hacia atrás en la vida de un hombre o de una mujer que ha consumido realmente toda una vida en actividades infantiles. Que él o ella fueran perfectamente felices haciendo esto es una descripción que podría realmente emplearse. Pero el ejemplo muestra que cuando hablamos acerca del tipo de felicidad que se supone sea el bien de la humanidad, no podemos referirnos meramente al placer o a la satisfacción. Como Aristóteles hace notar, no deberíamos desear continuar en los placeres de la infancia a costa de seguir siendo unos niños.⁷²

Aun cuando estar plenamente satisfecho o contento con la propia existencia no es una condición necesaria para ser feliz, sí lo es, en cambio, el reconocer que en la vida de uno hay muchas cosas buenas, pues quien piensa que en su vida todo o casi todo está mal —independientemente de que esté o no equivocado al pensar tal cosa— no puede ser feliz: “Estar satisfecho, en líneas generales, con la forma en que las cosas nos van en la vida, o al menos estar conscientes de las cosas buenas que hay en ella, es obviamente una parte importante de la felicidad.”⁷³

En tercer lugar, mantener constantemente un estado de ánimo confiado, animado y dispuesto al disfrute no es una condición necesaria para tener una vida feliz y ni siquiera es algo posible de lograr para los humanos, pues las condiciones normales de la vida nos exponen a sufrir momentos más o menos intensos y más o menos duraderos de tristeza y desánimo: la muerte de alguien a quien amamos, el rompimiento de una relación amorosa, los disgustos con los amigos y familiares, los tropiezos y dificultades laborales, etc., son fuentes de tristeza, de sufrimiento y de frustración; todas estas experiencias, sin embargo, son también compatibles con una vida en la que la persona disfruta de muchos y variados bienes, y de momentos igualmente intensos y duraderos de dicha y satisfacción.⁷⁴ Pero aún suponiendo que alguien pudiera mantener constantemente *un estado de ánimo feliz*, esto no sería suficiente para sostener que tiene *una vida feliz*, puesto que —como hemos dicho en repetidas ocasiones y como señala Foot⁷⁵— los estados de ánimo son estados mentales que pueden producirse con independencia de cuáles sean las fuentes de las creencias y de las experiencias de los sujetos. Así, es posible, en principio, que alguien que tiene una vida objetivamente miserable se sienta completamente feliz; como aquél caso que cita Foot de un médico que decía, refiriéndose a un paciente al que le habían practicado una lobotomía, que era “«perfectamente feliz recogiendo hojas

⁷² *Ibid.*, p. 86. Acerca de la referencia a Aristóteles que se hace en esta cita puede verse Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1174a 1-3 (X.III, p. 241).

⁷³ Foot, *op. cit.*, p. 84.

⁷⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 85.

⁷⁵ *Cfr. Ibid.*, pp. 88-89.

[secas] todo el día»⁷⁶; o como los numerosos casos en los que se recurre a lo que Dylan Evans⁷⁷ llama "atajos hacia la felicidad", para inducirse un estado de ánimo feliz a través del alcohol, las drogas, la música e, incluso, la práctica de diversas técnicas de meditación.

Ciertamente, una condición necesaria para tener una vida buena es gozar —en diversos momentos de la existencia, aunque no en todos— de un estado de ánimo alegre, optimista y confiado, pues no diríamos que es feliz quien tiene siempre un talante decaído, angustiado o apático hacia todo lo que le rodea. Sin embargo, para que un estado de ánimo alegre y optimista pueda considerarse un síntoma de una vida feliz es necesario, como sostiene Foot,⁷⁸ que tenga por causa alguna cosa importante en la vida de los seres humanos. Tiene sentido afirmar que alguien encuentra una profunda felicidad en cosas tales como el nacimiento de un hijo o un ascenso laboral importante, pero no parece tenerlo el afirmar que encuentra esa felicidad profunda en que sus zapatos queden perfectamente lustrados o en tomarse la última coca-cola que quedaba en el refrigerador.

Los sentimientos de felicidad o de tristeza profunda son, según Foot, una reacción que los miembros de cualquier grupo socio-histórico experimentan ante cosas que son básicas para la vida de todos los seres humanos, aunque obviamente existen muchas formas distintas de reaccionar ante estas cosas, dependiendo del grupo social al cual se pertenece e inclusive de la propia personalidad. Así, por ejemplo, es posible que los miembros de una cultura muestren la tristeza por la muerte de una persona vistiéndose de negro, mientras que otras culturas expresarán su tristeza vistiéndose de blanco o rasgándose las vestiduras; igualmente, es posible que una persona demuestre su alegría por el aniversario de alguien que ama organizándole una fiesta, mientras que otras personas expresarán su alegría ofreciendo una misa por el ser amado o preparándole su comida favorita:

¿Por qué la comunidad de significado no habría de depender en este caso [el de la felicidad profunda] de una reacción compartida por los seres humanos hacia ciertas cosas que son muy generales en la vida humana? ¿No son estas reacciones algo que comparte incluso la gente de muy distintas culturas; por supuesto no exactamente, pero sí con la similitud suficiente para que la gente de una época o una cultura aprecie la profundidad de la felicidad por el nacimiento y la profundidad de la aficción por la muerte de un pariente, de un niño o de un amigo?

Así, los objetos posibles de la felicidad profunda parecen ser cosas que son básicas en la vida humana, tales como el hogar y la familia y el trabajo y la amistad.⁷⁹

Lo relevante aquí es notar que los sentimientos de felicidad profunda que se originan en cosas que son básicas para los humanos, como el nacimiento de un hijo deseado o la realización profesional o la plena

⁷⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁷⁷ Cfr. Evans, *op. cit.*, pp. 95-117

⁷⁸ Cfr. Foot, *op. cit.*, p. 88.

⁷⁹ *Idem.*

aceptación por parte de otras personas,⁸⁰ no pueden faltar en una vida buena o feliz. Es decir, una condición necesaria para la felicidad es que las personas puedan gozar, en diversos momentos de su existencia, de estados de ánimo de alegría, confianza y optimismo que tengan su origen en cuestiones fundamentales para los individuos de nuestra especie —como por ejemplo el trabajo, el arte, el conocimiento, la familia o la amistad.

El pasaje donde Foot afirma que ella entiende a la felicidad como “*el disfrute de las cosas buenas, lo cual significa disfrutar al obtener y al perseguir buenos fines*”,⁸¹ me parece que incorpora muy acertadamente los diversos elementos que ella considera en su concepción de la felicidad, pues de manera indirecta alude a lo siguiente: a) La felicidad requiere del buen uso de la racionalidad práctica, sin el cual las personas no podrían elegir buenos fines y los medios para obtenerlos. b) Estos buenos fines entre los que cada persona elige abarcan diversas funciones que son parte importante de la vida humana, es decir, las funciones relativas a la formación de grupos, a la organización de la vida social, a la producción de satisfactores, a la creación de arte, etc. c) Para que una persona logre obtener los buenos fines de los que se ha hablado requiere, tanto del buen funcionamiento de sus capacidades físicas y mentales, como de que ciertas condiciones externas a ella que sean favorables (es aquí donde interviene la suerte). d) El disfrute profundo, la satisfacción y el contento que la persona experimenta al poder elegir entre los fines que persigue y al obtenerlos es parte importantes de la felicidad, de manera que puede decirse que ésta no requiere sólo el que la persona tenga una vida en la que haya cosas buenas, sino también requiere el que la persona disfrute profundamente de ellas. e) La realización de elecciones y el disfrute profundo que está presente en toda vida feliz (ver incisos b y d), supone la posibilidad de que cada persona encuentre su propia felicidad de diversas maneras: No hay un listado único de funcionamientos valiosos para la buena vida humana, como dice Sen,⁸² pero, además, no podemos experimentar el disfrute profundo si vivimos realizando muchas funciones valiosas que, sin embargo, nos han sido impuestas. Un prisionero que en contra de su voluntad cultiva alimentos que serán donados a un orfanato, estudia las leyes de su país, se asea y hace ejercicio, realiza servicios de limpieza para su comunidad, etc., sin duda realiza tareas valiosas, pero no podrá encontrar satisfacción profunda en ellas porque las realiza en contra de su voluntad.

4.4 BUEN USO DE LA RAZÓN PRÁCTICA

En el apartado 4.2.2 se dijo que para Foot la virtud o el buen uso de la razón práctica es una de las condiciones necesarias para la felicidad, pero no la única, pues se requiere también de la salud física y mental y del

⁸⁰ Sobre la importancia que tiene para las personas de diversas culturas el sentirse plenamente aceptados por otros se puede ver, por ejemplo, Evans, *op. cit.*, pp. 17-19.

⁸¹ Foot, *op. cit.*, p. 97. [En este caso en particular sigo la versión de Ramón Vilà Vernis que aparece en la p. 174 de su traducción al español.]

⁸² Cfr. Sen, *op. cit.*, p. 76

disfrute de ciertos bienes externos —cosas cuya consecución y mantenimiento no depende por completo de agente, y que son necesarias para la realización de muchas funciones importantes de la vida humana. Ahora tenemos que explorar con más detalle la concepción de la virtud de Foot, para lo cual conviene tener en cuenta que, aparentemente, en su teoría ética “virtud”, “buen uso de la razón práctica” y “bondad de la voluntad racional” son expresiones que refieren a lo mismo, así como “felicidad”, “vida buena” y “el bien para los humanos” se usan indistintamente para denotar lo mismo.

Como vimos,⁸³ aceptar la teoría ética naturalista de Foot implica aceptar que cualquier juicio evaluativo acerca de los propósitos y las acciones humanas (cualquier juicio que los califique como buenos o malos, virtuosos o viciosos, correctos o incorrectos, beneficiosos o perjudiciales, convenientes o inconvenientes, etc.,) tiene el mismo tipo de estructura conceptual que cualquier otro juicio evaluativo acerca de cualquier característica o comportamiento de un ser vivo. De este modo, tendríamos que sostener que una persona actúa como debería hacerlo cuando se ajusta a la manera en que los miembros de su especie actúan para lograr funcionamientos importantes de su vida.

Nótese que evaluar las acciones humanas en la forma en que sugiere Foot es distinto de evaluarlas desde un punto de vista utilitarista, puesto que —para tales evaluaciones— lo que tiene un carácter “fundante”⁸⁴ no son los juicios acerca de si las consecuencias de una determinada acción permiten o no satisfacer los deseo, las preferencias o los intereses de las personas que se estén considerando, sino que el carácter fundante lo tienen los juicios acerca de si una determinada manera de actuar se ajusta o no a la forma en que los humanos actúan para dar cumplimiento a su forma de vida. Esto no quiere decir, por supuesto, que la consideración de las consecuencias de las acciones y la satisfacción de las preferencias de los agentes debería excluirse por completo de toda evaluación acerca de las intenciones y las acciones humanas, simplemente quiere decir que tales consideraciones no son el criterio último de tales evaluaciones. En principio, por ejemplo, esperaríamos que la apelación a lo que significa dar cumplimiento a la forma de vida humana permitiera juzgar como inmoral un acto de tortura, declarando improcedente cualquier cálculo de consecuencias; pero también esperaríamos que la consideración de consecuencias hiciera su aparición en el momento en que, por ejemplo, nos preguntamos cuál será la mejor manera de aliviar el sufrimiento en una situación dada.

Ahora bien, aquí cabe plantear una primera pregunta: ¿Cuáles son esas acciones propias de los humanos que les permiten florecer o dar cumplimiento a la forma de vida de su especie? Parece ser propio de la forma de vida de los humanos⁸⁵ —por ejemplo— el participar de alguna manera en la organización de la

⁸³ Ver p. 7 de este capítulo.

⁸⁴ Cfr. 1) Foot, *op. cit.*, pp. 48-50. 2) Kenny, “Philippa Foot on Double Effect”, *op. cit.*, p. 83.

⁸⁵ Cfr. 1) Foot, *op. cit.*, pp. 15-16, 44, 53, 88. 2) MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, pp. 76, 85-88 y 100.

vida social; el encontrar satisfacción profunda en la amistad; el contribuir a la producción de satisfactores de sus necesidades básicas; el actuar en un marco del lenguaje que les permite hacer promesas y establecer compromisos con otras personas; el establecer relaciones de cooperación para lograr ciertos fines; el elegir, en mayor o menor medida, entre diversas maneras posibles de vivir su vida; el formar parte de grupos “familiares”, y el dar y recibir de ellos cuidado y amor; el cultivar, en mayor o menor medida, sus intereses y preferencias; el sacrificar, algunas veces, sus propios intereses para ayudar a quienes se encuentran en alguna dificultad; y —de manera particular— parece ser propio de los humanos el hacer todas estas cosas y otras muchas más de manera reflexiva, esto es, sometiendo sus decisiones al escrutinio de la razón y utilizando ésta para elegir los medios más eficaces para lograr sus propósitos. A primera vista parece plausible sostener que, ateniéndonos al esquema de evaluación propuesto por Foot, cuando una persona realiza de manera racional todas esas actividades que hemos mencionad y otras muchas más —entonces— está actuando bien o correctamente o virtuosamente o como debe hacerlo.

Parece ineludible, sin embargo, reconocer la relevancia de un segundo cuestionamiento: ¿Acaso las guerras de conquista, la tortura, la pedofilia, el asesinato, el establecimiento de relaciones abusivas de poder, el uso de estrategias de manipulación de los consumidores, etc., no son actividades propias de la forma de vida de los humanos? ¿Estas actividades no son, en parte, lo que caracteriza nuestra forma de vida y no la de otros animales?⁸⁶ De ser así, ¿deberíamos participar en tales prácticas porque contribuyen a que florezcamos o demos cumplimiento a la forma de vida de nuestra especie?... Uno de los retos para Foot será dar razones para sostener que prácticas como éstas pueden ser consideradas deficiencias naturales, que no sólo no contribuyen a que florezcamos como miembros de nuestra especie, sino que nos impiden hacerlo.

4.4.1 ¿Cuáles son los tipos de acciones requeridos por el buen uso de la razón práctica?

Cuando Foot habla de la virtud o del buen uso de la razón práctica asume, como dijimos antes,⁸⁷ un punto de vista tan incluyente como el que Aristóteles adopta al respecto. Así, para ella⁸⁸ la racionalidad práctica o la virtud tiene que ver con cualquier propósito y acción voluntaria, incluyendo los propósitos y las acciones relativos a la supervivencia, a la satisfacción de deseos, a la búsqueda de un beneficio personal y/o social, y a lo que suele calificarse específicamente como moral (por ejemplo cumplir una promesa o proponerse actuar justamente).

⁸⁶ Ver lo que dice acerca de este asunto Bernard Williams en *Introducción a la ética*, (tr. Manuel Jiménez Redondo), Madrid: Cátedra, 1987, 2ª ed., pp. 73-74.

⁸⁷ Ver: 1) Apartado 4.2.2.1 de esta tesis. 2) Foot, *op. cit.*, pp. 17 y 72.

⁸⁸ Cfr. Foot, *op. cit.*, pp. 11 y 69.

Ahora bien, si los propósitos y las acciones humanas han de evaluarse de la misma manera en que se evalúa cualquier característica de un ser vivo, entonces, la calificación de éstos como “virtuosos” o “viciosos”, “correctos” o “incorrectos”, “morales” o “inmorales”, “convenientes” o “inconvenientes”, etc., tendrá que hacerse, tanto por referencia al logro de las funciones vitales que están en juego con el logro de dichos propósitos y la realización de dicha actividades, como por referencia a la forma característica en que los miembros de la especie humana se plantean propósitos y actúan para alcanzarlos.⁸⁹ Así, puede decirse que un propósito o una acción es virtuoso o correcto o moral o conveniente cuando cumple con las siguientes dos condiciones:

- (1) Que el agente se plantee el propósito o que realice la acción en cuestión de manera reflexiva, considerando razones, sopesando pros y contras, haciendo cálculos para determinar los medios más eficaces —en suma— haciendo un buen uso de su razón práctica (puesto que, como se dijo en el apartado 4.2.2, esa es la forma propia de hacer elecciones y de actuar de un ser humano).
- (2) Que el logro de dicho propósito o la realización de dicha acción sea una necesidad aristotélica para el agente, por ser indispensable para que éste cumpla alguna función importante en la vida de los humanos, tal como son aquí y ahora (puesto que, como vimos en el apartado 4.2.1, una evaluación positiva o negativa sólo cabe hacerse respecto de los rasgos que tienen algún papel en la realización de funciones importante en la vida de los miembros de la especie que se esté considerando en el momento en que se hace la evaluación).

Teniendo en la mira la condición (2) habría que preguntarnos: ¿Qué tipos de propósitos y acciones son necesidades aristotélicas para los individuos de la especie humana? Creo que puede sostenerse que, para los humanos, son necesidades aristotélicas al menos los siguientes tres tipos de propósitos y acciones:

- a) *Propósitos y acciones orientados a la búsqueda de la satisfacción personal*,⁹⁰ esto es, orientados primordialmente a la satisfacción de algunos de nuestros deseos, preferencias o intereses particulares; por ejemplo planear un viaje de placer a un país que nos interesa especialmente, dedicarnos a la música o a la natación, cuidar nuestro jardín, tomar un curso de repostería, etc. Estos propósitos y acciones pueden considerarse necesidades aristotélicas porque, como se dijo anteriormente, el disfrute de cosas que nos gustan y la posibilidad de elegir entre diversas maneras de vivir son bienes indispensables para una vida buena.

⁸⁹ Ver lo que se dijo en el apartado 4.2.2.1 acerca de la forma racional de actuar propia de los humanos, así como la explicación del apartado 4.2.1 sobre lo que es el bien para cualquier ser vivo.

⁹⁰ Cfr. Foot, *op. cit.*, pp. 17.

- b) *Propósitos y acciones cooperativos*,⁹¹ es decir, orientados primordialmente a la obtención de bienes sociales; por ejemplo pagar impuestos, proponernos participar de alguna manera en la vida política de nuestra comunidad, establecer acuerdos comerciales con otras personas y cumplirlos, respetar las leyes de nuestro país, etc. Estos propósitos y acciones pueden considerarse necesidades aristotélicas porque, sin la cooperación, las personas no podríamos satisfacer muchas de nuestras necesidades básicas de alimentación, vestido, educación, salud, etc.
- c) *Propósitos y acciones específicamente morales*,⁹² los cuales elegimos o realizamos porque nos damos cuenta de que son en sí mismos buenos y que proponernos otra cosa o actuar de otro modo estaría mal; por ejemplo, ayudar a un niño que vemos que se está ahogando en una pila, ser justos con nuestros alumnos, proponernos no tratar de manera cruel o abusiva a nuestros empleados, etc. Estos propósitos y acciones pueden considerarse necesidades aristotélicas para una persona porque es propio de los seres racionales como nosotros el que las consideraciones acerca de lo que es en sí mismo valioso cuenten como razones poderosas para actuar y, por ello, sólo podemos florecer de un modo específicamente humano actuando moralmente. Sin embargo, téngase en cuenta que —como reconoce también Aristóteles—⁹³ los actos de justicia, honestidad, nobleza, etc., tienen un valor intrínseco,⁹⁴ es decir, un valor independiente de cualquier consideración relativa a nuestro propio florecimiento: “Quienes poseen estas virtudes [caridad, valor, templanza, justicia, etc.,] las poseen en la medida en que reconocen ciertas consideraciones (tales como el hecho de haber hecho una promesa o de que un vecino tenga una necesidad) como razones poderosas para actuar, y en muchas circunstancias ineludibles. Ellos reconocen la razón y actúan con base en ellas.”⁹⁵

Nótese, primeramente, que un propósito o una acción no necesariamente pertenece a una sola de las tres categorías que hemos mencionado. Alguien puede dedicarse a la música o la investigación tecnológica —por ejemplo— tanto porque esa es una actividad que le apasiona, como por los beneficios que aporta a su comunidad; y alguien puede cumplir una promesa, tanto porque ve que actuar así es lo correcto, como porque está consciente de que la vida en sociedad requiere que podamos confiar unos en otros. En segundo lugar, nótese que la racionalidad práctica tiene que ver con la consideración que el agente hace de razones de diversos tipos (razones relacionadas con la búsqueda de la satisfacción personal, razones de conveniencia

⁹¹ Cfr. 1) *Ibid.*, p. 16. 2) MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, p. 116. 3) Kenny, “Philippa Foot on Double Effect”, *op. cit.*, pp. 86-87.

⁹² Cfr. 1) Foot, *op. cit.*, pp. 12-13, 43 y 117-118. 2) MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, pp. 132-133. 3) Thompson, “Three Degrees of Natural Goodness”, *op. cit.*, p. 4-6. 4) John McDowell, *op. cit.*, p. 21.

⁹³ Cfr. John McDowell, “Two Sorts of Naturalism”; en Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence y Warren Quinn (eds.), *op. cit.*, p. 150

⁹⁴ Esto es algo que Foot acepta en *Bondad natural*, pero no en varios de sus textos anteriores —ver, por ejemplo, “La moralidad como sistema de imperativos hipotéticos”; en Philippa Foot, *Las virtudes y los vicios. Y otros ensayos de filosofía moral*, (tr. Claudia Martínez), México: UNAM/IIF, 1994, pp. 182-199. A estos textos anteriores en los que Foot todavía defendía una noción más o menos humeana de la virtud, se dirige la crítica que McDowell desarrolla en “Two Sorts of Naturalism”, *op. cit.*, pp. 150-151, 158-159, 174-178.

grupal que suponen la cooperación y razones específicamente morales). Es tarea de la racionalidad práctica tener en cuenta, en cada situación particular, las interacciones que hay entre razones de diversos tipos y el orden de preferencias que es adecuado establecer en cada caso concreto; así, por ejemplo, cuidarme una neumonía, en vez de salir en un día lluvioso para cumplir con la promesa de tomar el té con mi tía, es *prima facie* lo correcto; y lanzarme a una alberca a rescatar a un niño que se está ahogando, en vez de quedarme afuera para evitar estropear el costoso traje Armani que traigo puesto, es evidentemente lo correcto:

Una acción puede ser contraria a la racionalidad práctica porque es deshonesto o irrespetuoso con los derechos de otros; *o bien* porque es disparatadamente imprudente; *o bien*, porque el agente es —por ejemplo— descuidado, tímido o poco entusiasta para perseguir lo que quiere. [...] Las diferentes consideraciones son paralelas, además, en el sentido de que un juicio acerca de lo que exige la racionalidad práctica debe tomar en cuenta sus interacciones: el peso tanto de aquellas que llamamos no-morales como de aquellas que llamamos morales. Así, no siempre es racional prestar ayuda donde la necesitan, mantener una promesa o, incluso, creo, decir siempre la verdad⁹⁶

Los tres tipos de propósitos y acciones que se han enumerados —es decir, los orientados a la búsqueda de la satisfacción personal, los cooperativos y los morales— comparten las siguientes características: 1) *Son valiosos como medios* para que las personas puedan dar cumplimiento a la forma de vida de su especie, es decir, para que puedan florecer en tanto que humanos. 2) *Su valor es objetivo*, porque el que efectivamente sean medios que permiten alcanzar el florecimiento humano es un hecho independiente de lo que cada agente en particular crea o desee, es decir, es un hecho independiente de la subjetividad de éstos; en particular, el valor de esos tipos de propósitos y acciones depende de los hechos relativos a cómo los miembros de la especie humana realizan las funciones importantes de su ciclo vital.

Sin embargo, existen las siguientes diferencias importantes entre los propósitos y las acciones orientados a la búsqueda de la satisfacción personal y a la búsqueda de un bien social, por un lado, y los propósitos y las acciones específicamente morales, por el otro: El valor de las acciones y propósitos *orientados a la búsqueda de la satisfacción personal y a la búsqueda de un bien social* se agota en el hecho de que *son un medio* para que los humanos demos cumplimiento a la forma de vida de nuestra especie tal como es aquí y ahora o, dicho de otro modo, se agota en el hecho de que son instrumentalmente útiles para la consecución de la buena vida humana en un lugar y en un momento socio-histórico específico; así, por ejemplo, sólo en relación con el cumplimiento de ciertas funciones de la vida humana en un contexto específico es valioso tocar el piano o respetar las señales de tránsito o pagar impuestos o votar. En cambio, las acciones y propósitos *específicamente morales* son *en sí mismos valiosos*, independientemente de su valor como medios para nuestro florecimiento; así, aún suponiendo que los dioses hubieran condenado al género humano a la infelicidad, que lo hubieran condenado a jamás lograr el cumplimiento de su forma de vida, seguiría siendo valioso

⁹⁵ Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, p. 12.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 13.

—*prima facie*— tratar con respeto a nuestros semejantes, no traicionar la confianza de quienes han creído en nuestra palabra o rescatar a un niño que ha caído en una pila llena de agua. Como sostiene MacIntyre:

Las acciones requeridas por el ejercicio de las virtudes [morales] son, todas ellas, valiosas por sí mismas. Siempre son además un medio para un fin ulterior, puesto que son elementos constitutivos del florecimiento humano; pero lo son precisamente en la medida en que son acciones valiosas por sí mismas. [...] Se realizan actos de generosidad, justicia y compasión por el bien de otras personas y son actos que vale la pena hacer y que son valiosos por sí mismos. Por ello, en la práctica, cuando se pregunta «¿Por qué has hecho eso?», resulta siempre suficiente responder: «Porque era lo justo», «Por que era un acto de valor», «Por que es lo que una persona decente hubiese hecho».⁹⁷

Ahora bien, hasta aquí se ha intentado mostrado que hacer un buen uso de la racionalidad práctica requiere la consideración de la interacción de tres tipos distintos de razones para actuar: las que se orientan a la satisfacción personal, las cooperativas y las específicamente morales. Pero, ¿qué es lo que la racionalidad práctica exige en aquellas situaciones en que las consideraciones de tipo cooperativo o de satisfacción personal parecieran tener tanta importancia como para pasar encima de consideraciones de tipo moral? ¿No puede acaso nuestra razón práctica ser usada con destreza para la realización de acciones inmorales? ¿No puede acaso ser racional, lo más racional que hacer en una situación dada, realizar una acción moralmente mala? Por ejemplo, ¿sería irracional torturar a un terrorista con el fin de obtener información útil para evitar un atentado que mataría a miles de personas? ¿Sería irracional apoyar a un régimen brutalmente represor con el fin de salvar nuestra propia vida? Veamos, pues, qué tipo de relación hay entre actuar conforme a la razón práctica y actuar mal.

4.4.2 ¿Las acciones inmorales pueden ser compatibles con el buen uso de la razón práctica?

4.4.2.1 La respuesta de los neo-humeanos

Las teorías de la acción que podríamos llamar neo-humeanas⁹⁸ sostienen que la función de la razón práctica es exclusivamente buscar la manera más efectiva para lograr los fines que se proponen obtener los agentes, siendo la determinación de los fines algo que, en último término, está totalmente fuera del ámbito de la razón y pertenece a la parte no-cognitiva del ser humano, esto es, a su parte apetitiva. (Obsérvese que en la medida en que la ética milleana⁹⁹ asume que la motivación última de todas las acciones es *el deseo del placer*, puede ubicársele dentro de este tipo de teorías). Así, para estas teorías de la acción neo-humeanas la cuestión de si son racionales los fines no se plantea y no tiene sentido hablar de fines racionales o irraciona-

⁹⁷ MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, pp. 132-133.

⁹⁸ Acerca de las concepciones neo-humeanas de la racionalidad práctica Cfr.: 1) Warren Quinn, "Rationality and the Human Good"; en *Morality and Action*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 210-211. 2) McDowell, "Two Sorts of Naturalism", *op. cit.*, pp. 157-158. 3) Thompson, "Three Degrees of Natural Goodness", *op. cit.*, pp. 3-4. Para revisar las teorías de la razón práctica de Hume y de algunos neo-humeanos pueden revisarse los siguientes textos: 1) Hume, *op. cit.*, §455-470 (III.I.I, pp. 615-634). 2) David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press, 1986. 3) Leonard J. Savage, *The Foundations of Statistics*, New York: John Wiley & Sons, 1945. 4) Richard Jeffrey, *The Logic of Decision*, Chicago: University of Chicago Press, 1983, 2ª ed.

les; pero nótese que esto no necesariamente las compromete con la tesis de que los fines no pueden ser juzgados como morales o inmorales, sino únicamente con la tesis de que plantearse fines morales o inmorales —como cualquier otro fin— no es un asunto de racionalidad, sino más bien de los apetitos o la voluntad.

Según los neo-humeanos, pues, lo que motiva en último término las acciones son los deseos, las preferencias, los intereses u algunos otros estados supuestamente no-cognitivos de los agentes, y la razón práctica sólo tiene la función de buscar la manera más efectiva para lograr su satisfacción.¹⁰⁰ Distintos autores podrán dar distintas explicaciones acerca de cuáles son los estados no-cognitivos que motivan la acción humana —procurar el placer y evitar el dolor como dice Mill, o buscar aquello que nos haga sentir dichosos y realizados, o perseguir cosas que despiertan nuestro interés, etc.; sin embargo, todo neo-humeano coincidirá con Hume en que “[l]a razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas.”¹⁰¹

Ahora bien, es evidente que a partir de una concepción neo-humeana de la razón práctica se podría formular el siguiente argumento para sostener que el buen uso de la razón práctica es compatible con la realización de acciones moralmente malas:

- (I) La función de la razón práctica es únicamente buscar la manera más efectiva para lograr los fines de los agentes o, dicho de otro modo, buscar la mejor manera de satisfacer los deseos, las preferencias o los intereses de éstos.
- (II) Los fines de los agentes pueden ser o no ser inmorales; por ejemplo, buscar el reconocimiento o la realización profesional no es inmoral, pero proponernos difamar a una persona de la que sentimos envidia o humillar a nuestros empleados sí es inmoral porque son propósitos cuyo objeto es dañar a otras personas.

Por lo tanto:

- (III) Un agente puede perseguir fines inmorales y, sin embargo, al actuar hacerlo de acuerdo con los dictados de la razón práctica, la cual podrá llevarlo a elegir cuidadosamente los medios más adecuados para lograr sus fines inmorales: “la razón práctica concerniría únicamente a la relación de los medios con los fines y, por lo tanto, sería indiferente a la vileza o incluso a la infamia de los propósitos de un agente.”¹⁰²

⁹⁹ Ver apartado 3.1.1 de esta tesis.

¹⁰⁰ Cfr. Quinn, *op. cit.*, p. 210.

¹⁰¹ Hume, *op. cit.*, §415 (II.III.III, p. 561).

¹⁰² Foot, *Natural Goodness, op. cit.*, p. 62. Además ver Quinn, *op. cit.*, p. 211.

Pero, ¿es aceptable esta conclusión? Si la racionalidad práctica fuera realmente compatible con la persecución de cualquier fin, incluso uno vil e infame, ¿no resultaría contraintuitivo atribuirle el papel central que suele reconocérsele en relación con los asuntos de la moral y la vida práctica en general?... En *Bondad natural* Foot rechaza la conclusión (III) echando mano de un argumento de Warren Quinn, el cual propongo reconstruir en tres pasos: Primero hay que identificar algunas tesis fundamentales con las que están comprometidas las teorías neo-humeanas de la racionalidad práctica —tesis (i) y (ii). Después hay que mostrar que el buen uso de la razón práctica puede ser considerado una *cualidad* del carácter de una persona —tesis (iii) (iv) y (v). Y finalmente hay que probar que a partir de lo dicho en los pasos anteriores se llega a conclusiones inaceptables y que, por ello, hay que rechazar la concepción neo-humeana de la racionalidad práctica —tesis (vi) y (vii). El argumento de Warren Quinn que a continuación presentaré en extenso es, pues, una especie de reducción al absurdo: Si se acepta la teoría de la acción neo-humeana se llega a una suerte de contradicción: que el *buen* uso de la razón práctica puede llevarnos a cometer acciones criminales, *malas*; por lo tanto, se concluye que la teoría neo-humeana de la acción es falsa.

4.4.2.2 El argumento de Warren Quinn en contra de la tesis neo-humeana de que usar bien la razón práctica es compatible con realizar acciones malas

Dos tesis fundamentales de los neo-humeanos son las siguientes:

- (i) Usar bien la racionalidad práctica es una virtud o excelencia que consiste única y exclusivamente en elegir los medios más adecuados para lograr la satisfacción de los deseos y las preferencias de los agentes, por lo que dicha excelencia es compatible con la persecución de fines viles o infames.¹⁰³
- (ii) Cuando un agente tiene que decidir qué hacer, las resoluciones a las que llega haciendo un buen uso de su racionalidad práctica tienen autoridad para prevalecer sobre cualquier otra consideración (como por ejemplo las reglas de etiqueta, las costumbres o las normas morales de su sociedad); en otras palabras, el buen uso de la racionalidad práctica es la virtud o excelencia humana con más autoridad en los asuntos relativos a la acción:¹⁰⁴

[L]a virtud de la racionalidad práctica [...es] concebida en términos neo-humeanos como la excelencia práctica de más autoridad [...]. Decir que una excelencia tiene autoridad sobre otra excelencia, significa que la primera tiene la aptitud de prevalecer sobre la segunda al determinar qué es lo que un agente debería hacer —en un sentido absoluto y no relativo.

¹⁰³ Cfr. Quinn, *op. cit.*, pp. 210-211.

¹⁰⁴ Nótese que esta tesis neo-humeana es bastante "protestante" al sostener que las resoluciones a las que llegamos haciendo uso de nuestra razón práctica son las que determinan qué es lo que debemos hacer. En contra de esta tesis, muchos agentes consideran que los dictados de la propia razón no están por encima de —por ejemplo— los Mandamientos o el Corán, y que las personas tenemos que aceptar con humildad lo que diga la ley de Dios.

Cuando David Gauthier, Richard Jeffrey, Leonard J. Savage, y otros instrumentalistas neo-humeanos (parciales o totales) escriben acerca de la racionalidad de la preferencia y la elección, no pensamos que estén escribiendo acerca de lo que consideran una virtud menor, semejante a la pulcritud. [...] Así, en todas las exposiciones conocidas se considera, de una u otra forma, que las resoluciones de la razón práctica perfecta tienen autoridad normativa; y la racionalidad, como esa perfección, es considerada como *la* excelencia de los seres humanos *qua* agentes.¹⁰⁵

Ahora bien, independientemente de cuál sea la concepción de la racionalidad práctica que se acepte, las siguientes tres tesis parecen ser, *prima facie*, correctas:

- (iii) El buen uso de la racionalidad práctica (al igual que la valentía, la pulcritud, la prudencia, el amor al conocimiento, el aprecio por el arte, la honestidad, etc.,) es una cualidad del carácter, es decir, es uno de esos rasgos que configuran la peculiar manera de ser y de vivir de una persona y que — junto con los demás rasgos relativamente estables de su manera de ser y de vivir— permiten distinguirla de otras personas:

¿Qué *clase* de cosa es la excelencia de la racionalidad práctica, ya sea que adoptemos una versión moralizada o amoralizada de ella? Creo que es primero y ante todo una cualidad del carácter, entendida en un sentido amplio pero reconocible (como cuando decimos: “¿Qué carácter tenía la mujer...cómo era ella?” “Era una esteta” o “Era muy religiosa” o “Era una planificadora meticulosa de su carrera” o “Era una cobarde” y cosas así.). La racionalidad, no menos que el esteticismo o la valentía, es una cualidad cuya realización le da forma al carácter personal de nuestras elecciones y de nuestras vidas.¹⁰⁶

- (iv) Las cualidades del carácter pueden ser positivas o negativas; la valentía o el aprecio por la literatura o la honestidad —por ejemplo— son cualidades positivas del carácter, mientras que la cobardía o la negligencia o la prepotencia son cualidades negativas del carácter.
- (v) Una cualidad del carácter que sirva para orientar la vida práctica del agente y que sea indiferente al hecho de que los fines de éste sean viles, pervertidos, ofensivos, vergonzosos, etc., será una cualidad a la que se le pueden atribuir esos mismos defectos.¹⁰⁷ Quinn defiende esta tesis mediante un argumento por analogía que, a primera vista, resulta sumamente convincente: Supongamos que Pedro desea hacer algo vil, como por ejemplo arruinar el prestigio de una persona a la que le tiene envidia, y que yo —viendo eso— le aconsejo que siga adelante con sus planes y le sugiero estrategias para llevarlos a cabo de la manera más exitosa posible; en un caso así, parece incuestionable que mi indiferencia a la vileza de los deseos de Pedro “me hace partícipe de esa vileza, me hace [...] una persona vil.”¹⁰⁸ Ahora bien, ya que el buen uso de la racionalidad práctica es una cualidad del carácter que aconseja u orienta al agente respecto de los asuntos de su vida práctica, parece razonable que si queremos evaluarla le apliquemos el mismo criterio que aplicamos en el

¹⁰⁵ Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, pp. 210, 212 y 213.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 215.

¹⁰⁷ Cfr. *Idem.*

caso anterior: Si la racionalidad práctica de un agente es indiferente al hecho de que el agente se proponga fines viles, perversos o vergonzosos e, incluso, cuando se los propone se esfuerza por proporcionarle la manera más eficaz de lograr sus propósitos, sin cuestionarlos en lo más mínimo, entonces, se le puede considerar a ella misma una cualidad vil, perversa y vergonzosa.

El argumento de Quinn pone en un aprieto a los neo-humeanos. Si ellos aceptan las cinco tesis anteriores, también tendrían que aceptar las siguientes conclusiones contraintuitivas:

- (vi) La virtud o excelencia de la racionalidad práctica es una cualidad vil o infame del carácter. Esto no será evidente en todo momento de la vida de una persona, pero se hará evidente cuando el agente tenga un deseo o una preferencia vil o infame, porque en ese momento la racionalidad práctica se limitará a aconsejarle única y exclusivamente sobre los mejores medios para lograr satisfacer su deseo o su preferencia. [A partir de (v) y (i)]. Así, dice Foot: "Podemos concluir [...] que la racionalidad neo-humeana, en su indiferencia al carácter infame de nuestros fines, es infame ella misma. Este aspecto infame no se manifestará, por supuesto, en alguien que no tenga deseos infames, pero estará latente."¹⁰⁹
- (vii) La virtud o excelencia humana que tiene que prevalecer sobre cualquiera otra al determinar qué es lo que un agente debería hacer —es decir, el buen uso de la racionalidad práctica— es una cualidad vil o infame del carácter. [A partir de (ii) y (vi).]

De acuerdo con Quinn, pues, aceptar la concepción neo-humeana de la racionalidad práctica nos lleva a sostener que existe algo tan absurdo como *una virtud o excelencia del carácter que es vil o infame y, por si esto fuera poco, que tal virtud vil o infame tiene que prevalecer sobre cualquier otra consideración al determinar qué es lo que un agente debería hacer*. Dado lo absurdo de estas afirmaciones, Quinn concluye que hay que rechazar la concepción neo-humeana de la racionalidad práctica, es decir, aquélla que la hace consistir en una virtud o excelencia ajena a toda consideración concerniente a la bondad o maldad de los fines que persiguen los agentes.¹¹⁰

Foot acepta este argumento de Quinn contra los neo-humeanos, y concluye que actuar persiguiendo fines viles o infames no puede ser compatible con la racionalidad práctica y, por lo tanto, que tampoco puede ser compatible con la felicidad —puesto que, como dijimos antes, una de las condiciones necesarias para ser feliz es hacer un buen uso de la racionalidad práctica.

¹⁰⁸ *Idem.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 216.

¹¹⁰ *Cfr. Idem.*

Pero ¿realmente es convincente el argumento de Quinn? Me parece que no, por las siguientes consideraciones.

4.4.2.3 Crítica al argumento de Quinn

En la tesis (v) Quinn sostiene que si una cualidad del carácter es indiferente al hecho de que el agente se proponga fines viles o infames, entonces, a dicha cualidad pueden atribuírsele estos mismos defectos. Sin embargo, él pasa por alto que esto únicamente es verdad cuando la cualidad del carácter que se está considerando, en este caso la racionalidad práctica, tiene el poder de influir sobre los fines del agente, cosa que no aceptan los neo-humeanos. Recurramos a un argumento por analogía, tal como hizo Quinn. Supongamos que Pedro es un empresario voraz que se propone comercializar una medicina cuya fórmula le robó a un laboratorio farmacéutico; para lograr su propósito Pedro hace uso de un programa de computación que le permite hacer cálculos altamente sofisticados para determinar las mejores estrategias de mercado que puede utilizar: basta que Juan introduzca los datos que el programa requiere, para que éste sugiera las diversas estrategias que puede utilizar y el nivel de efectividad de cada una. En un caso así, es evidente que no podemos atribuirle al programa de computación los defectos que tiene el empresario voraz y ladrón que hace uso de él, puesto que por su propia naturaleza el programa es incapaz de cuestionar, valorar o modificar los propósitos de la persona que lo utiliza. Pues bien, la racionalidad práctica, tal como la conciben los neo-humeanos, es semejante a este programa de computación en tanto que su capacidad se reduce exclusivamente a hacer cálculos y plantear estrategia para alcanzar los fines suministrados por otra facultad distinta a la racionalidad misma (esta otra facultad es la voluntad del agente); así, a la racionalidad práctica no se le pueden atribuir los defectos que estos fines pudieran tener, puesto que está fuera de su poder el cuestionarlos, valorarlos o influir sobre ellos.

Un neo-humeano podría objetarle a Quinn que cuando él sostiene que las teorías neo-humeanas caen en la contradicción de considerar como una excelencia o como algo bueno la racionalidad que nos conduce a fines malos o abyectos, él usa “bueno” en un sentido no instrumental, cosa que los neo-humeanos no aceptarían jamás. Como argumentamos en el párrafo anterior, los neo-humeanos conciben a la racionalidad práctica como una facultad meramente instrumental y separada por completo de la voluntad y los estados apetitivos de los agentes —los cuales son los únicos que pueden suministrar los fines de la acción. La racionalidad es “buena” para los neohumeanos sólo en la medida en que conduce efectivamente a los mejores medios para obtener los fines y, por lo tanto, no hay nada contradictorio en sostener que una buena (instrumentalmente entendida) racionalidad práctica puede conducir a lograr malos (no instrumentalmente entendidos) propósitos.

Una mejor vía que la que sigue Warren Quinn para criticar a las teorías neo-humeanas, consiste en argumentar contra su muy discutible tesis de que la racionalidad no tiene poder alguno para influir sobre los

estados apetitivos de los agentes, mostrando —como vimos¹¹¹ que hacen Platts y Wiggins, y como también hace McDowell¹¹²— que de hecho pueden haber deseos que surjan a partir de la consideración que los agentes hagan de ciertas razones que les permitan percibir a los objetos de sus deseos como valiosos o deseables (o carentes de valor o indeseables) en sí mismo, con independencia de que ellos los deseen o no los deseen y con independencia de que contribuyan o no contribuyan a su propio interés. En contra de la posición de Quinn podríamos argumentar, además, que así como aceptamos que las opiniones y las razones que nos suministran otras personas pueden lograr cambiar nuestras metas, así también uno mismo puede ir encontrando razones que lo conduzcan a cambiar sus propios fines.

La educación moral, dice McDowell,¹¹³ nos enseña a *ver* ciertas situaciones (por ejemplo, que una persona que está a nuestro lado sufra un infarto o que el ruido de nuestra fiesta no deje dormir a un vecino enfermo) como constituyendo en sí mismas razones poderosas para hacer o para dejar de hacer algo, independientemente de nuestros deseos, preferencias o intereses; de manera similar a como, por ejemplo, la educación musical nos capacita para percibir el ritmo y la armonía propia del jazz, independientemente de nuestras preferencias musicales. Una persona que ha desarrollado su capacidad para adoptar un punto de vista moral puede reconocer las demandas que ciertas situaciones imponen sobre la conducta de un agente racional y ese reconocimiento puede influir sobre sus deseos para actuar en una u otra forma: "la razón revela los dictados de la virtud [...] como demandas genuinas para una voluntad racional"¹¹⁴ y hay algún tipo de defecto en la racionalidad práctica de un agente que no logra reconocer esas demandas de la virtud, de manera similar a como hay algún tipo de defecto en quien no logra reconocer el ritmo y la armonía de una pieza de jazz, sino que sólo la percibe como ruido y barullo desordenado.

A partir de concepciones de la racionalidad práctica como la de McDowell, Foot podría desarrollar un argumento más poderoso para mostrar que un agente no puede poseer la bondad de la voluntad racional o el buen uso de su racionalidad práctica (que ella concibe como condición necesaria para la felicidad) si se plantea propósitos o realiza acciones que la racionalidad misma, al adoptar un punto de vista moral, permite reconocer como intrínsecamente indeseables. Es defectuosa la racionalidad práctica de un agente que no puede reconocer las razones morales, que no puede ver que el hecho de que un fin sea malo o abyecto en sí mismo es una razón para no perseguirlo; pero nótese que esto es muy diferente de sostener, como hace Quinn, que incurre en una contradicción lógica quien cree que puede hacer un buen uso de su voluntad racional aun cuando persiga fines malos o abyectos.

¹¹¹ Ver apartado 3.3.2 de esta tesis.

¹¹² Cfr. McDowell, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?", *op. cit.*, pp. 14-16.

¹¹³ Cfr. 1) *Ibid.*, p. 21. 2) McDowell, "Two Sorts of Naturalism", *op. cit.*, p. 179.

¹¹⁴ McDowell, "Two Sorts of Naturalism", *op. cit.*, p. 178. Ver además John McDowell, "Virtue and Reason"; en *The Monist*, Vol. 62, N° 3, julio de 1949, p. 336.

4.5 UN BALANCE GENERAL DE LA TEORÍA DE LA FELICIDAD DE FOOT

Hemos visto que la teoría de la felicidad de Foot es similar a la teoría inclusivista de la *eudaimonia* de Aristóteles en varios aspectos. Por ejemplo, ambas son teorías “compuestas” o interiorista/exterioristas porque sostienen que la vida feliz requiere necesariamente de una multiplicidad de bienes, tanto internos como externos al agente; estos bienes, en el caso específico de Foot, son la bondad natural (que no puede alcanzarse sin la salud física y mental, y el buen uso de la racionalidad práctica) más ciertas condiciones externas favorables. Una noción compuesta de la felicidad como la de Foot y la de Aristóteles tiene la ventaja de no enfrentar el problema de teorías como la estoica y la milleana que, al concebir a la felicidad como un estado meramente interno al agente, se comprometen con la tesis contraintuitiva de que es posible vivir en condiciones externas objetivamente miserables y, sin embargo, ser feliz. Además, evidentemente, nociones compuestas de la felicidad como éstas tampoco tienen que comprometerse con una tesis contraintuitiva como la de suponer que ser feliz consiste en la mera posesión de bienes externos y de estados corporales, sin importar que el agente disfrute o no de ellos, logre o no funcionamientos importantes con ellos, o se sienta o no satisfecho con su vida.

Por su parte, tanto Foot como Aristóteles sostienen una teoría objetiva de la felicidad, porque ambos argumentan que aquello en lo que consiste ésta no varía radicalmente de un individuo a otro, sino que depende en gran medida de la manera en que estamos constituidos los seres humanos en general, de los rasgos que compartimos y que son propios de nuestra naturaleza. Al argumentar de este modo Foot y Aristóteles evitan comprometerse, por un lado, con posiciones fuertemente relativistas según las cuales lo que sea tu felicidad, la mía o la de cualquier otra persona está en función de cuáles sean los deseos, los gustos, las preferencias o los intereses de cada una: Su teoría naturalista les permite sostener que el hecho de que, por ejemplo, a una persona le gusten las prácticas pedófilas o disfrute torturando animales, no es una razón para pensar que dichas acciones son parte de lo que constituye su felicidad. Por otro lado, las concepciones footteana y aristotélica de la felicidad tienen también la ventaja de ser objetivas, sin tener que suponer que hay un punto de vista externo o *sub specie aeternitatis* desde el cual se determina qué es lo que los humanos requerimos para ser felices: No es Dios, ni una necesidad cósmica, ni una conciencia suprahumana lo que determina que nuestra felicidad consista en una cosa y no en otra; lo que sea nuestra felicidad, sostienen Foot y Aristóteles, depende del hecho contingente de que —como especie— los seres humanos tenemos ciertas características, facultades y comportamientos determinados.

Foot y Aristóteles coinciden también en sostener que el esfuerzo del agente tiene una importancia fundamental para el logro de la felicidad, puesto que, según ambos autores, una de las condiciones necesarias para ser feliz es hacer un buen uso de la racionalidad práctica y eso es algo en lo que el agente puede mejorar o perfeccionarse. El buen uso de la racionalidad práctica tiene un papel importantísimo en estas teorías porque afirman que esta capacidad es precisamente la más distintivamente humana, aquella que

hace que las personas seamos diferentes del resto de los animales, y consideran ambos autores que podemos proponernos desarrollarla.

No obstante, tanto Foot como Aristóteles reconocen que los humanos somos seres vulnerables a una multiplicidad de factores que escapan del control de cada individuo (desastres naturales, accidentes, enfermedades, guerras, represión, etc.) y que, ante el embate constante de una muy mala fortuna, ni el mejor de los esfuerzos del agente es suficiente para lograr su felicidad. Ni siquiera un hombre virtuoso y sabio como Príamo ni tampoco las admirables personas que se opusieron valientemente al nazismo pudieron asegurar su felicidad al verse enfrentadas con los muchos y graves infortunios que les tocó padecer. Es posible, ciertamente, que los agentes conserven su virtud y sigan haciendo un buen uso de su racionalidad práctica aún en las circunstancias más adversas, pero esto no garantiza que alcanzarán un estado de *eudaimonia*, pues pueden sufrir la privación de ciertos bienes indispensables para una vida feliz.

Ahora bien, si comparamos las teorías de la felicidad de Foot y de Aristóteles, parece que la teoría de Foot tiene algunas ventajas sobre la teoría inclusivista de la *eudaimonia* de Aristóteles. El que Foot conciba la bondad natural como algo que depende de la realización adecuada de las funciones más importantes en la vida humana, y el que introduzca el requerimiento de la salud física y mental como algo relevante sólo en la medida en que puede influir sobre la realización de dichas funciones, hace invulnerable a su teoría de la vida buena o feliz a la acusación de que exige la excelencia de todas y cada una de las facultades físicas y mentales del agente —acusación que, como dijimos al final del primer capítulo, sí se le puede hacer a la concepción inclusivista de la felicidad de Aristóteles. En la teoría de Foot, una limitación o deficiencia física y mental sólo es un obstáculo para la felicidad en la medida en que le impida al agente realizar alguna o algunas funciones importantes para la vida humana. De acuerdo con lo anterior, para Foot no sería imposible, por ejemplo, que una persona minusválida alcanzara la felicidad en la medida en que sus limitaciones físicas se vieran compensadas por el ejercicio de otros funcionamientos humanos importantes.

Téngase en cuenta, aquí, que el tratamiento detallado que MacIntyre hace de las múltiples formas en que las personas dependemos unas de otras a lo largo de nuestra vida enriquece la teoría de la felicidad de Foot, pues le permite enfatizar que el siguiente hecho: El que una limitación física o mental llegue a impedir la realización de alguna o algunas funciones importantes de la vida humana es algo que depende, en gran parte, del apoyo que el agente reciba de otras personas y de las instituciones sociales. Para una persona inválida que ha sido abandonada por su familia, que es pobre y no puede comprar una silla de ruedas, que vive en una ciudad donde no hay rampas ni servicios de transporte adecuados para ella, etc., puede ser imposible realizar diversas funciones importantes (como por ejemplo ir a trabajar, asistir a un concierto, pasear con sus hijos, salir de compras, etc.); pero si esta persona recibe un apoyo suficiente y adecuado de parte de otros individuos y de las instituciones sociales de su comunidad, muy probablemente su invalidez no tendrá por qué ser un obstáculo para que ella logre tener una vida buena, para que sea feliz.

La teoría de la felicidad de Foot tiene, además, otra ventaja sobre la de Aristóteles: Para Foot, aquello en lo que consiste una vida feliz depende siempre de la naturaleza humana, tal como ésta es caracterizada por la ciencia y tal como se realiza en cada lugar y momento socio-histórico específico. Ella reconoce, pues, que aunque hay características que todos los humanos compartimos con independencia del momento socio-histórico y del lugar donde vivamos, hay también variaciones importantes a través del tiempo y del espacio en las formas de vida de distintos grupos humanos y en la peculiar manera en que éstos realizan diversas funciones propias de la vida humana; así, los requerimientos para una vida feliz seguramente no serán los mismos en el caso de, por ejemplo, un griego del siglo V a.C., un cristiano de la Edad Media y un indígena chiapaneco del siglo XXI. De modo que, a diferencia de Aristóteles, Foot no asume que una determinada forma de vida o un determinado comportamiento válido en un cierto momento histórico tenga fuerza normativa para la vida buena de cualquier persona en cualquier tiempo y lugar.

Cabe tener en cuenta, como una última ventaja respecto de la teoría de Aristóteles, que cuando Foot sostiene que las descripciones que diversas ciencias proporcionan son el criterio para determinar las características propias de la naturaleza humana, ella se compromete con una concepción empírica y no metafísica de ésta. Sin embargo, proponer una concepción empírica de la naturaleza humana no deja de tener sus problemas: Como dijimos antes, parece una empresa poco viable, en términos prácticos, la de intentar caracterizar de manera completa, coherente y verdadera la forma de vida de los humanos en un momento socio-histórico específico. Y el problema es que sin una caracterización de este tipo no puede formularse la premisa mayor del argumento que, de acuerdo con la propuesta de Foot, permitiría sustentar un juicio evaluativo sobre la felicidad o la calidad de la vida de un individuo.

Creo que Foot podría responder a la crítica anterior argumentando que, lo que requiere una teoría naturalista de la vida buena o la felicidad, no es una especie de catálogo completo de descripciones de la forma en que los humanos realizan —aquí y ahora— todas y cada una de las funciones importantes, sino una caracterización general aceptable de *las condiciones* requeridas para la realización de las funciones importantes de la vida humana, incluyendo, entre esas condiciones, la de que el agente desarrolle su capacidad para usar su razonamiento práctico atendiendo a las peculiaridades propias de la forma de vida de los humanos en el particular contexto socio-histórico en el que él se desarrolla. Así, por ejemplo, al participar en la vida económica de su comunidad (que es una de las funciones importantes de la vida humana), un buen razonador práctico tendría que considerar las demandas que imponen las peculiaridades de las prácticas económicas propias del grupo humano al cual pertenece; hay demandas distintas, por ejemplo,¹¹⁵ para los agentes que participan en la vida económica de un grupo nómada que vive básicamente de la caza, que para los agentes que participan en la vida económica de un grupo donde la industria y el comercio son las actividades

¹¹⁵ Cfr. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, op. cit., p. 95.

predominantes... Téngase en cuenta, sin embargo, que esta manera de responder a la crítica que se le ha planteado a Foot hace que la noción de "la forma de vida humana, tal como se realiza aquí y ahora" pierda el rol centralísimo que ella le atribuye en su teoría de la felicidad, para ser desplazada por una caracterización de *las condiciones* requeridas para la realización de las funciones importantes de la vida humana. Ésta tiene que incluir, entre otras cosas, la condición de que —al realizar dichas funciones— ejercitemos la racionalidad práctica teniendo en cuenta las peculiaridades de nuestro contexto socio-histórico.

Considerando lo dicho hasta aquí podría replantearse la explicación ofrecida al final de la sección 4.3 sobre el pasaje donde Foot afirma que "«felicidad» se entiende como *el disfrute de las cosas buenas*, lo cual significa disfrutar al obtener y al perseguir buenos fines",¹¹⁶ para sostener que en dicho pasaje Foot alude, de manera indirecta, a las siguientes condiciones requeridas para la felicidad: 1) Que el agente haga un buen uso de su racionalidad práctica para poder elegir y perseguir *cosas buenas*, lo cual implica que él tome en cuenta —de acuerdo con los requerimientos de cada situación particular y del contexto socio-histórico de que se trate— tres tipos de razones para actuar: las morales, las cooperativas y las orientadas a la satisfacción de deseos y preferencias personales. 2) Que el agente tenga la mínima buena suerte requerida para conseguir efectivamente los diversos bienes que son el objeto de sus acciones; esta buena suerte tiene que ver con factores que escapan total o parcialmente al control del agente, como son su salud física y mental, y las características de su entorno natural y social. 3) Que el agente experimente satisfacción al poder elegir y perseguir a través de sus acciones ciertos bienes, y que disfrute de los que ya posee.

¹¹⁶ Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, p. 97. [En este caso en particular sigo la versión de Ramón Vilà Vernis que aparece en la p. 174 de su traducción al español.]

CONCLUSIONES GENERALES

El concepto de felicidad es uno de esos conceptos que no tienen un único uso general, sino que personas distintas lo usa de distinta manera y, aun cuando reconozcan otros usos, suelen pensar que el de ellas es el correcto o el apropiado, sin que aparentemente haya criterio o argumento alguno que permita dirimir de una vez y por todas el desacuerdo. Hemos visto¹ que la felicidad a veces se equipara con el goce o disfrute, otras veces con un sentimiento de satisfacción con la propia vida, otras más con un estado de ánimo y a veces también con la vida más deseable para las personas, abriéndose, además, discusiones complejas respecto de cada una de estas maneras de entender a la felicidad —como, por ejemplo, respecto de cómo habría que concebir la vida más deseable para una persona o respecto de si la vida más deseable es la misma para todos. Por su diversidad de usos y por la aparente imposibilidad de determinar uno de ellos que sea el “adecuado” o el “correcto”, el concepto de felicidad es en muchos aspectos similar a aquellos que Gallie² llama “conceptos esencialmente impugnados”, como son, por ejemplo, los conceptos de “obra de arte” o de “bondad moral”.

Una de las razones por las que conceptos como los de la felicidad tiene ese carácter abierto o persistentemente discutible parece ser, como sugiere Gallie,³ que son conceptos valorativos acerca de un logro complejo, es decir, acerca de un logro que tiene diversos aspectos o partes, lo cual hace posible interpretaciones distintas del concepto, dependiendo de si se hace un mayor o un menor énfasis en cada uno de los aspecto o partes del logro en cuestión. La felicidad, como hemos argumentado, es compleja en el sentido de que requiere de varias cosas —por ejemplo, de que estemos satisfechos con cómo van, en general, las cosas en nuestra vida; que nuestro tiempo no se vea absorbido por actividades absurdas o carentes de valor, como sería contar una y otra vez los clavos de una pared o mordernos compulsivamente las uñas; que tengamos la oportunidad de realizar actividades que disfrutemos y que nos proporcionen placer; que seamos capaces de tomar decisiones apelando a razones que nosotros mismos consideramos buenas y a fines que nos proponemos alcanzar; etc.

Las interpretaciones enfrentadas y rivales entre sí del concepto de felicidad son posibles porque, como señalé antes, existe la posibilidad de darle mayor peso a alguno de los componentes o elementos de la felicidad sobre otros. Así, hemos visto que al reflexionar sobre la felicidad Mill enfatiza sobre todo el componente placentero de ésta. Los estoicos, en cambio, se centran casi exclusivamente en el componente racional y tranquilo de la vida feliz. Mientras que Aristóteles y Foot parecen buscar un equilibrio en la consideración

¹ Ver sección 4.1 de esta tesis.

² Cfr. W. B. Gallie, *Conceptos esencialmente impugnados*, (tr. Gustavo Ortiz Millán), México: UNAM/IIF, colección Cuadernos de Crítica, N° 49, 1998, pp. 5-8.

³ Cfr. *Ibid.*, pp. 10-11.

de distintos elementos o componentes de la felicidad (que, según ellos, son de tipo mental, corporal y externo) y, sin embargo, uno y otra tienen puntos de vista diferentes respecto de la importancia que tienen para la felicidad elementos como los de sentirse satisfecho con la propia vida o la importancia que para la felicidad tiene el contexto socio-histórico en el que vive la persona.

Pese al carácter abierto o persistentemente discutible del concepto de felicidad, pienso, como argumenté en la sección 4.1, y como sostiene Foot, que existen buenas razones para sostener que en el ámbito específico de la filosofía moral el uso relevante del concepto de felicidad (y del que en efecto se han ocupado diversos filósofos a lo largo de la historia) es el que se refiere a la vida humana más plena posible, a la vida más buena o valiosa para los humanos. Desde un punto de vista ético, no es suficiente tener en cuenta la deseabilidad subjetiva que pudieran tener para cada agente los diversos elementos que se consideran partes indispensables de la vida feliz, sino que importa, también, preguntarse por la deseabilidad o el valor intrínseco de éstos. Según vimos, incluso la identificación que hace Mill entre la felicidad y el placer (que indudablemente es *uno* de los elementos o componentes de la felicidad de los que hemos hablado), se sostiene sobre la tesis —también defendida por él— de que lo único intrínsecamente valioso o deseable es el placer y que, por tanto, la vida mejor o más deseable para una persona es aquella donde experimenta más placer y menos dolor —la cual es, a la vez, la vida máximamente valiosa.

Ciertamente, la polémica sigue abierta y al parecer irremediablemente inconclusa cuando se plantea el problema más específico de ofrecer una caracterización apropiada o de definir la felicidad entendida ésta como “la vida más plena o deseable para los humanos”, puesto que, como hemos tratado de mostrar en esta tesis, no hay un acuerdo respecto de cómo haya de concebirse ésta. Sin embargo, la polémica en cuestión resulta inevitable y genuina,⁴ porque, a diferencia de los pseudo-problemas, la discusión acerca de la naturaleza de la felicidad no se origina en una mera confusión conceptual, sino que se origina en un desacuerdo real —en el que distintos puntos de vista pueden apoyarse con argumentos y evidencias sólidas— respecto de qué es lo que se requiere para que una persona sea feliz o logre tener la vida mejor o más deseable.

Lo que he intentado hacer a lo largo de los capítulos que integran esta tesis es participar, de manera modesta, en la polémica sobre la concepción de “la felicidad” entendida en su sentido filosóficamente relevante, argumentando a favor de la tesis de que la teoría defendida por Philippa Foot es claramente superior a la de Mill, a la de los estoicos, e incluso a la de Aristóteles (aun cuando reconozco que también la caracterización ofrecida por Foot es discutible en diversos aspectos y tiene limitaciones). Recapitemos, pues, las notas distintivas de la caracterización de la felicidad que ofrece Foot y las razones por las que considero que es la más completa y exacta.

⁴ Esto mismo pasa, según sostiene Gallie, con cualquier concepto esencialmente impugnado. Cfr. *Ibid.*, p. 8.

Foot sostiene, como vimos, una teoría naturalista de la felicidad de acuerdo con la cual tener una vida buena o feliz consiste en dar cumplimiento a la forma de vida propia de la especie humana tal como ésta se realiza en un momento y un lugar específicos, lo cual requiere de *la bondad natural* de la persona (es decir, de que sus características y comportamientos sean tales que le permitan realizar las funciones propias de la vida humana, como son las relativas al establecimiento de relaciones de amistad, a la organización de la vida política, a la producción de satisfactores, al disfrute y la creación del arte, etc.), así como de *ciertas condiciones externas favorables* que dependen en parte de la suerte (como son el contar con alimento, tener amistades, tener fácil acceso a servicios de salud, el que los derechos civiles de uno le sean respetados, el que no se padezca de una gravísima parálisis cerebral que nos incapacite casi por completo para cualquier actividad, etc.).

Las personas poseemos bondad natural, según Foot, si nuestras facultades físicas y mentales funcionan adecuadamente y si hacemos un buen uso de nuestra racionalidad práctica —sin lo cual no estaríamos en condiciones propicias para poder dar cumplimiento a la forma de vida humana. El buen uso de la racionalidad práctica se considera el elemento fundamental de la bondad natural humana porque, para Foot, esa es la capacidad más distintiva de nuestra especie; desarrollarla supone el poder plantearnos y perseguir fines considerando —de acuerdo con los requerimientos de cada situación— tres tipos de razones para actuar: Las morales, las cooperativas y las orientadas a la satisfacción de nuestros propios deseos y preferencias. El disfrute profundo, la satisfacción y el contento que la persona experimenta al poder elegir entre diversos fines y al obtenerlos es parte importantes de su felicidad, de manera que puede decirse que ésta no requiere únicamente que la persona tenga una vida en la que haya buenas cosas, sino que requiere también que ella pueda seleccionar entre éstas y que disfrute profundamente de ellas.

La relación que Foot establece entre “felicidad” y “bondad natural” guarda, como dijimos,⁵ un estrecho paralelismo con la relación que Amartya Sen establece entre “bienestar” y “capacidades”, pese a que cada uno de estos filósofos sigue vías de argumentación muy distintas. El nexo que permite establecer este estrecho paralelismo entre la propuesta de Foot y de Amartya Sen es la noción de “funciones de la vida humana”: Sen sostiene que para alcanzar *el bienestar* es necesario que la persona tenga *las capacidades* requeridas para realizar *las funciones* valiosas de la vida, mientras que Foot afirma que para alcanzar *la felicidad* es necesario que la persona tenga *la bondad natural* requerida para realizar *las funciones* importantes de la vida humana. Así, aunque Foot habla de la felicidad y Sen del bienestar, el criterio definitorio de estas nociones es —en ambos casos— la realización de las funciones importantes de la vida humana, como son, por ejemplo, estar nutrido adecuadamente, tener buena vivienda, tener salud, escapar de la mortalidad prematura, alcanzar la propia dignidad, integrarse socialmente, etc.

⁵ Ver apartado 4.2.2.1 de esta tesis.

Ahora bien, ¿qué ventajas tiene la concepción footeana de la felicidad sobre otras concepciones rivales? Empezaré señalando una de las razones por las que una teoría neo-aristotélica como la de Foot e incluso la teoría propiamente Aristotélica, son superiores a las concepciones rivales de los estoicos y de Mill.

Hemos visto que una razón para preferir la concepción footeana de la felicidad e incluso la concepción aristotélica de la *eudaimonia* en su versión inclusivista, sobre las concepciones estoica y milleana, es que —a diferencia de éstas últimas— aquéllas no tienen que comprometerse con la tesis contraintuitiva de que es feliz quien posee un determinado estado mental, independientemente de cuáles sean las condiciones externas y corporales en las que se encuentre. Por supuesto, el hecho de que una tesis sea contraintuitiva no es una razón suficiente para rechazarla; sin embargo, en los capítulos 2 y 3 hemos argumentado que existen también otros problemas y limitaciones importantes que tienen la teoría estoica y la teoría milleana respectivamente —problemas y limitaciones de los cuales haremos, más adelante, un breve recuento. Por ahora quiero hacer notar que, a diferencia de la tesis contraintuitiva de que la felicidad consiste exclusivamente en un estado mental, tanto Foot como Aristóteles aciertan en sostener concepciones en las que se combinan factores internos y externos de la felicidad, tales como un mínimo de bienestar corporal y externo, y estados internos que el sujeto feliz valora positivamente.

Así, al sostener que la felicidad requiere tanto de factores internos como de factores externos al agente, Aristóteles y Foot se distancian de la concepción puramente interiorista de los estoicos, según la cual lo único relevante para la felicidad es la disposición interior de la virtud o sea la disposición para actuar de manera racional; y también se distancian de la concepción puramente interiorista de Mill, según la cual sólo el estado mental de placer y de ausencia de dolor es importante para la felicidad. Salud, amigos, un trabajo interesante, prosperidad económica, libertad, etc., son bienes cuya importancia aciertan en reconocer las teorías compuestas o mixtas de la felicidad de Aristóteles y de Foot.

Hagamos un recuento, ahora sí, de algunas de las principales desventajas que tiene la teoría estoica de la felicidad, además de la de ser —como dijimos— una teoría puramente interiorista de la felicidad que resulta contraintuitiva. Entre los principales problemas que tiene la teoría estoica, según vimos en el capítulo 2, están los siguientes: En primer lugar, una inadecuada caracterización de los bienes y, en segundo lugar, la falsedad de la tesis que establece una conexión necesaria entre vivir racionalmente y alcanzar un estado de *ataraxia*. Hagamos una recapitulación de ambas críticas.

Una primera crítica a los estoicos es que es inadecuada su caracterización de los bienes como cosas de las que es imposible hacer un mal uso;⁶ caracterización de la cual depende su argumento de que sólo la

⁶ Ver apartado 2.3.1 de esta tesis.

virtud es un bien y que, por lo tanto, sólo ella puede formar parte de la felicidad o del bien supremo. Según hemos visto, resulta perfectamente plausible concebir a los bienes como cosas que, *si se usan bien*, pueden beneficiar a los individuos, pero que también son susceptibles de un mal uso. Así, los alimentos, el dinero, el apoyo que recibimos de nuestros amigos, un trabajo interesante, etc., pueden considerarse bienes en tanto que tienen propiedades que pueden aportarnos algún beneficio, pero no cabe duda de que estos y otros bienes pueden ser mal utilizados y, de ese modo, causarle algún perjuicio al agente mismo y/ o a otras personas. Un glotón, por ejemplo, se perjudica con el mal uso que hace de los alimentos, pero el perjuicio viene del mal uso que él hace de los alimentos y no de la naturaleza misma de éstos. El hecho de que los alimentos sean indispensables para que nuestro cuerpo se desarrolle adecuadamente y para que nos mantengamos sanos es una razón para considerarlos un bien para nosotros, independientemente del buen o mal uso que cada agente en particular haga de ellos.

A diferencia de los estoicos, Aristóteles y Foot reconocen como bienes a todas aquellas cosas que *pueden* aportarle algún beneficio al agente, aunque no necesariamente lo hagan en todos los casos. Como vimos, Aristóteles⁷ sostiene que la riqueza, los amigos, los honores, etc., son bienes para los seres humanos porque, si los usan adecuadamente, contribuyen a que sus vidas sean más deseables de lo que son. Foot,⁸ por su parte, retoma la noción de “necesidad aristotélica” propuesta por Anscombe para referirse a aquellas cosas que son necesarias para las personas en tanto que las benefician (a condición de que las usen racionalmente y de que no haya factores externos que lo impidan), al permitirles dar cumplimiento a la forma de vida propia de su especie; entre estas necesidades aristotélicas que Foot considera están —por ejemplo— los alimentos, el uso del lenguaje, las actividades cooperativas con otras personas, la acción moralmente virtuosa, etc.

Una segunda crítica a los estoicos es que es simplemente falsa su tesis de que al vivir racionalmente el agente se asegura para sí mismo un estado de *ataraxia* o de imperturbabilidad o al menos tranquilidad interior,⁹ el cual es indispensable para considerar a una persona como feliz. Si aceptamos, como sostienen los estoicos, que ser virtuoso consiste en tener los pensamientos correctos acerca de los principios que rigen la vida humana y en estar dispuesto a actuar conforme a la razón una vez que ésta ha examinado críticamente los aspectos particulares de la situación en la que uno se encuentra, no parece haber ningún impedimento ni conceptual ni fáctico para sostener que se puede ser virtuoso y sin embargo no tener tranquilidad interior: Una persona a la que le han sobrevenido grandes desgracias que ella no ha provocado y que no puede controlar, puede hacer un uso perfectamente adecuado de su racionalidad y aceptar que no hay nada que ella pueda hacer para mejorar su situación y, sin embargo, sentirse profundamente desgraciada por la

⁷ Ver apartado 2.4.3 de esta tesis.

⁸ Ver apartado 4.2.1 de esta tesis.

⁹ Ver apartado 2.3.2 de esta tesis.

mala fortuna que le ha tocado padecer. Contra lo que suponen los estoicos, pues, no hay nada de irracional en sentirse desgraciado por los grandes infortunios que uno padece y, por ello, ser virtuoso o vivir de manera racional no necesariamente le asegura al agente un estado de *ataraxia*.

Ciertamente, un mérito de la teoría estoica es permitirnos considerar que una vida marcada por la intranquilidad y el desasosiego constantes no puede ser una vida feliz, pero esto no tiene por qué llevarnos a la posición extrema de concebir a la vida feliz como una que es *por completo inmune* a la intranquilidad, el temor, el dolor o la frustración. De una vida así, pienso que incluso tendría que ponerse en duda el que fuera realmente una vida deseable para *los humanos*, pues, ¿a cuántos proyectos, aspiraciones, actividades y relaciones tendríamos que renunciar para estar seguros de no sufrir jamás una decepción, no sentir jamás temor o no perder jamás la tranquilidad?

Es un hecho que las circunstancias propias de nuestra existencia nos exponen a momentos más o menos intensos y más o menos frecuentes de intranquilidad, temor, dolor, frustración, etc. La muerte de nuestros padres, un disgusto fuerte con algún amigo, rompemos una pierna en un accidente, defender nuestra tesis de grado, sufrir las consecuencias de una crisis económica o de un terremoto, etc., sin duda son cosas que nos producen intranquilidad e incluso nos angustian —en mayor o menor medida— pero, ¿por qué habría eso de conducirnos irremediamente a la infelicidad? ¿Acaso la renuncia a toda aspiración, proyecto, actividad o relación que nos haga vulnerables a la intranquilidad interior, al dolor o a la tristeza no sería un daño mayor para nosotros (por la forma en que empobrecería nuestra vida) que el daño mismo que supone padecer eventualmente momentos de intranquilidad, dolor o tristeza?

Como vimos,¹⁰ un acierto de Aristóteles y de Foot es reconocer que, aunque todos los humanos estamos expuestos a condiciones externas que no podemos controlar y que nos afectan negativamente en uno u otro momento de nuestra vida, únicamente son los casos extremos de muy mala fortuna (como los que padecieron por ejemplo Príamo o las personas virtuosas que se opusieron valientemente al nazismo) los que pueden representar un impedimento insalvable para la felicidad. En condiciones “normales”, un agente puede alcanzar la felicidad si hace un buen uso de la racionalidad práctica —que es algo en lo que, si se esfuerza, puede perfeccionarse. El buen uso de la racionalidad práctica tiene, pues, un papel importantísimo en estas teorías de la felicidad, porque de acuerdo con ellas esa es la capacidad más distintivamente humana, aquella que nos hace a las personas diferentes del resto de los animales.

¹⁰ Ver sección 4.5 de esta tesis.

Consideremos, ahora, las críticas a las que se encuentra expuesta la teoría milleana de la felicidad, además de ser —como dijimos— una teoría que sólo presta atención a los estados internos del agente y no atiende a la importancia de los factores externos para la felicidad.

Como vimos en el capítulo 3, el más grave de los problemas que enfrenta la teoría milleana de la felicidad es, quizás, que —a diferencia no únicamente de las teorías footeana y aristotélica, sino también de la estoica— es una teoría subjetivista,¹¹ dado que concibe a la felicidad básicamente como placer y el placer es una experiencia que puede producirse por las más diversas cosas en función de los muy particulares gustos, deseos, preferencias o intereses de cada persona.

Al sostener¹² que (a) 'Lo que motiva cualquiera de nuestras acciones es la búsqueda de la satisfacción de alguno de nuestros deseos' y que (b) 'El fin último de cualquiera de nuestros deseos es siempre obtener placer y evitar el dolor', Mill se enfrenta al problema de tener que introducir en su teoría algunos matices que le permitan escapar de la conclusión fuertemente contraintuitiva de que la vida más deseable para una persona es aquella en la que ésta logra satisfacer *todos* sus deseos —sin importar si tiene uno, dos o más deseos y sin importar, tampoco, si tales deseos tienen por objeto algo que sea valioso en sí mismo o si son deseos que carecen de todo valor o, incluso, si son deseos moralmente reprobables. De manera más específica, al sostener que (c) 'La felicidad se identifica con el placer' (que, como hemos dicho, es una experiencia psicológica que puede caracterizarse, en principio, con independencia de cuáles sean las fuentes en las que se originen) y que (d) 'El placer es la única cosa valiosa en sí misma y el fin último de cualquiera de los deseos humanos', Mill se ve en la necesidad de tener que defender la existencia de una diferencia cualitativa entre los placeres, intentando —de ese modo— escapar de la tesis grotesca y también fuertemente contraintuitiva de que de que *absolutamente* cualquier cosa que le produzca placer a un individuo tiene que ser reconocida como una fuente genuina de felicidad para él,¹³ así sean las drogas, un estado de hipnosis, una relación masoquista, contar una y otra vez los clavos que hay en una pared, morderse compulsivamente las uñas, violar niños, etc.

Intentando evitar estas conclusiones contraintuitivas a las que parecieran conducirlo el subjetivismo y el hedonismo propio de su teoría, es que Mill introduce la tesis de que existen diferencias cualitativas entre distintos tipos de placeres. Lo que él pretende establecer es una distinción entre el valor intrínseco de los placeres que él llama "superiores" (incluyendo en esta categoría los placeres intelectuales, de la imaginación, afectivos y morales) y el valor intrínseco de los placeres que él llama "inferiores" (que, según él, son todos los de los sentidos), para argumentar, a partir de dicha distinción, que no cualquier placer es igualmente

¹¹ Ver el primer párrafo de la sección 3.4 de esta tesis.

¹² Ver apartado 3.1.1 de esta tesis.

¹³ Ver apartado 3.4.2 de esta tesis.

valioso para la felicidad de los agentes. Es esta distinción entre el valor intrínseco de los distintos placeres la que le permite afirmar a Mill que: “Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho”.¹⁴ El problema es que para poder defender consistentemente la existencia de una diferencia cualitativa entre el valor intrínseco de los distintos tipos de placeres, Mill tendría que reconocer que hay *otra fuente de valor* distinta a la mera experiencia personalísima y subjetiva del placer, lo cual, como vimos,¹⁵ es incompatible con su tesis hedonista de que el placer y sólo el placer es valioso en sí mismo. Esta crítica a la teoría de la felicidad de Mill es tan grave que, desde mi punto de vista, basta para descalificarla como una teoría adecuada de aquello en lo que consiste la vida más deseable o plena para una persona.

En contra de posiciones subjetivistas como la de Mill, tanto los estoicos, como Aristóteles y Foot, sostienen que hay algunas condiciones objetivas que requieren estar presentes en toda vida buena o feliz, independientemente de que el agente las encuentre o no placenteras. Los estoicos, por ejemplo, argumentan que la disposición de la virtud es la condición objetiva que toda vida feliz requiere, mientras que Aristóteles y Foot afirman que para ser feliz se requiere de una diversidad de bienes objetivos —entre los que incluyen a los bienes mentales, corporales y externos.

Con lo dicho hasta aquí, podemos darnos cuenta de que una razón para preferir las concepciones estoica, aristotélica y footeana de la felicidad sobre la concepción milliana, es que las tres primeras no enfrentan los graves problemas que enfrenta una concepción subjetivista y hedonista como la de Mill, pues reconocen que lo que sea la vida buena o feliz o más valiosa no puede depender exclusivamente de lo que desee o se le antoja o le cause placer o le guste al agente. Sin embargo, entre las tres concepciones objetivas de la felicidad, la de los estoicos resulta ser la menos adecuada por la nula importancia que le atribuye a las condiciones externas en las que vive una persona para su felicidad. De manera, pues, que Foot y Aristóteles son, hasta aquí, quienes tienen teorías más aceptables de la felicidad. Ahora bien, ¿qué razones tenemos para considerar como más completa y exacta la teoría de la felicidad de Foot que la de Aristóteles?

Tanto Aristóteles como Foot sostienen que aquello en lo que consiste la felicidad depende de la manera en que estamos constituidos los seres humanos en general, de los rasgos que compartimos y que son propios de nuestra naturaleza. Esta manera de concebir a la felicidad, como vimos,¹⁶ tiene la ventaja de no comprometerse con un subjetivismo —como el de Mill— según el cual lo que sea tu felicidad, la mía o la de cualquier otra persona está en función de cuáles sean los deseos, los gustos, las preferencias o los intereses de cada una. Pero, además, tiene la ventaja de que, siendo una concepción objetiva de la felicidad, no se

¹⁴ Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 55.

¹⁵ Ver apartado 3.2.1 de esta tesis.

¹⁶ Ver sección 4.5 de esta tesis.

compromete, sin embargo, con la tesis de que hay un punto de vista externo o *sub specie aeternitatis* desde el cual se determina qué es lo que los humanos requerimos para ser felices: No es Dios, ni una necesidad cósmica, ni una conciencia suprahumana lo que determina que nuestra felicidad consista en una cosa y no en otra. Lo que sea la felicidad depende, según Foot y Aristóteles, del hecho de que, como especie, los seres humanos tenemos ciertas características, facultades y comportamientos distintivos, pues es en función de éstos que se justifica sostener que ciertas cosas y no otras pueden contar como algo bueno para nosotros, es decir, como algo que contribuye a que tengamos una vida buena en cuanto que humanos, una vida en la que se realizan o florecen los rasgos propios de nuestra especie.

Ahora bien, una primera desventaja que tiene la teoría aristotélica de la *eudaimonia*, en su versión inclusivista, comparada con la teoría de Foot, es la siguiente: La teoría aristotélica plantea la exigencia exagerada de que para ser feliz se requiere de la excelencia de todas y cada una de las facultades físicas y mentales del agente —lo cual incluye tener excelencia en los ámbitos de la vida contemplativa, de la reflexión teórica, de la creación artística, de la vida moral y, además, estar sanos, ser bellos, tener fortaleza física, etc. Esta exigencia de la teoría aristotélica, como vimos,¹⁷ lleva a conclusiones contraintuitivas como la de tener que sostener —por ejemplo— que no puede considerarse feliz a una gran bailarina que goza profundamente con su arte, que es madre de familia y tiene el amor de sus hijos y su esposo, que disfruta de los viajes que puede hacer en sus giras artísticas, que tiene amigos y seguridad económica, que actúa de manera honesta y justa, etc., pero que, sin embargo, no tiene interés alguno en la búsqueda y la contemplación de la verdad.

La teoría de Foot no se ve expuesta a la acusación anterior,¹⁸ porque identifica a la vida buena o feliz con aquella en la que el agente logra realizar ciertas funciones importantes de la forma de vida propia de los humanos, entre las que están algunas funciones comunes a cualquier persona (como alimentarse, establecer relaciones afectivas con otras personas, participar en la vida política de nuestra comunidad, etc.), pero también otras funciones que cada persona elige de acuerdo con sus preferencias y circunstancias particulares (como, por ejemplo, dedicarse a la danza o a la construcción de casas o a la investigación científica o al trabajo con niños huérfanos). Además, en esta teoría el adecuado funcionamiento de las capacidades físicas, intelectuales, morales, creativas, etc., de la persona sólo es un requerimiento en la medida en que es necesario para realizar estas funciones. Así, para la teoría de Foot una limitación o una deficiencia física y mental de un agente es un obstáculo para su felicidad sólo si le impide realizar alguna o algunas funciones importantes para la vida humana y si esto no se ve compensado de alguna manera por el ejercicio de otros funcionamientos humanos importantes.

¹⁷ Ver sección 1.5 de esta tesis.

¹⁸ Ver sección 4.5 de esta tesis.

Vimos, además, que una segunda desventaja que tiene la concepción de la felicidad de Aristóteles en comparación con la concepción de Foot es que, mientras que Aristóteles parece dar por sentado que los comportamientos moralmente sancionados en la sociedad ateniense de su tiempo tienen un carácter normativo para la vida buena de cualquier persona en cualquier tiempo y lugar, Foot —en cambio— es sensible a las variaciones que tiene la forma de vida humana de un lugar a otro y de un momento socio-histórico a otro.¹⁹ Según Foot, aunque hay características que todos los humanos compartimos con independencia del momento socio-histórico y del lugar donde vivamos, hay también variaciones importantes a través del tiempo y del espacio en las formas de vida de distintos grupos humanos y en la peculiar manera en que éstos realizan diversas funciones propias de la vida humana; así, como dijimos, ella reconoce que los requerimientos para una vida feliz seguramente no serán los mismos en el caso de, por ejemplo, un griego del siglo V a.C., un cristiano de la Edad Media y un indígena chiapaneco del siglo XXI.

Aun cuando la teoría de la felicidad de Foot es bastante satisfactoria, hemos señalado²⁰ que podría verse fortalecida a través de un tratamiento detallado —como el que hace MacIntyre— de las múltiples formas en que las personas dependemos unas de otras a lo largo de nuestra vida, ya que esto le permitiría a Foot explicar más claramente por qué las limitaciones físicas y/o mentales de un agente no necesariamente son un impedimento para su felicidad. El apoyo que recibimos de otras personas y de las instituciones sociales puede permitirnos, en principio, hacerle frente a los diversos padecimientos físicos y/o mentales que sufrimos a lo largo de la vida, de manera que éstos no nos impidan realizar funciones importantes de la vida humana y que, por tanto, no sean un obstáculo para nuestra felicidad.

Por otro lado, quizás la teoría de la felicidad de Foot podría ser atacada por estar asentada sobre una concepción de la naturaleza humana que, aunque es empírica y no metafísica, no deja de ser problemática. Como vimos,²¹ parece una empresa poco viable, en términos prácticos, la de intentar caracterizar de manera completa, coherente y verdadera la forma de vida de los humanos en un momento socio-histórico específico, lo cual —en la teoría footeana— parece ser un requerimiento para comprender en qué consiste la bondad natural de una determinada persona y, por lo tanto, en qué consiste la buena vida para ella.

Foot, como dijimos,²² podría responder a esta crítica argumentando que su teoría de la felicidad no requiere que tengamos un catálogo completo de descripciones de la forma en que los humanos realizamos aquí y ahora todas y cada una de las funciones importantes de nuestra forma de vida, sino que sólo requiere una caracterización de *las condiciones* requeridas para la realización de las funciones propias de la forma de

¹⁹ Ver sección 4.5 de esta tesis.

²⁰ Ver sección 4.5 de esta tesis.

²¹ Ver el último párrafo del apartado 3.2.1 y la sección 4.5 de esta tesis.

²² Ver la sección 4.5 de esta tesis.

vida humana. Según hemos visto, ella podría sostener, más específicamente, que estas condiciones requeridas para la felicidad incluyen: 1) El buen uso de la racionalidad práctica del agente, que hace posible la elección y la persecución de *cosas buenas* y supone tomar en cuenta, de acuerdo con los requerimientos de cada situación particular y del contexto socio-histórico de que se trate, tres tipos de razones para actuar: las morales, las cooperativas y las orientadas a la satisfacción de deseos y preferencias personales. 2) Un mínimo de buena suerte que le permita al agente conseguir, efectivamente, los diversos bienes que son el objeto de sus acciones. 3) La satisfacción experimentada por el agente al poder elegir y perseguir a través de sus acciones ciertos bienes y el disfrute de aquellos bienes que ya posee... Sin embargo, habría que tener en cuenta que una teoría que caracteriza a la felicidad a partir de las condiciones que acabamos de mencionar tendría que concederle una menor importancia, que la que la teoría de Foot le concede, a *las descripciones empíricas de la forma de vida de los humanos, tal como se realiza aquí y ahora*.

Resumiendo, existen muy buenas razones para afirmar que las teorías milleana y estoica de la felicidad resultan insostenibles, que las ideas más importantes de Aristóteles sobre la felicidad tienen una gran vigencia, y que la versión novedosa y actual del aristotelismo de Foot —aun cuando puede perfeccionarse— ofrece una explicación más adecuada y aceptable de aquello en lo que consiste la vida mejor o más deseable para una persona, que la que ofrecen las teorías rivales examinadas.

Quiero terminar señalando que, aunque el tema de la felicidad es fundamental cuando nos preguntamos acerca de la manera en que hemos de vivir nuestras vidas, hay otros temas que también son sumamente importantes al respecto, como por ejemplo el tema del sentido de la vida, el cual está relacionado con preguntas como las siguientes: ¿Qué es lo que nos permite calificar a una vida como significativa o como absurda? ¿Hasta qué punto es relevante que vivamos nuestra vida concibiéndola como una unidad encaminada hacia el logro de una meta determinada? ¿Qué tipo de meta o metas serían adecuadas para darle significado a la existencia de una persona? Además, al preguntarnos por la manera en que hemos de vivir nuestras vidas tendríamos también que reflexionar acerca de las diversas maneras en las que puede relacionarse una vida feliz y una vida significativa, si —por ejemplo— ser feliz implica necesariamente tener una vida significativa y viceversa. Pero dejo estos temas para una futura investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- Ackrill, J. L., "Aristotle on *Eudaimonia*"; en Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1980.
- Almeder, Robert, *Human Happiness and Morality. A Brief Introduction to Ethics*, New York: Prometheus Book, 2000.
- Anderson, Elizabeth S., "John Stuart Mill and Experiments in Living"; en Ten, C.L. (ed.), *Mill's Moral, Political and Legal Philosophy*, Aldershot: Ashgate-Dartmouth (The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy), 1999.
- Annas, Julia, "Aristotle and Kant on Morality and Practical Reasoning"; en Engstrom, Stephen y Jennifer Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press, 1993.
- Anselme, Gertrude Elizabeth Margaret, *Intention*, New York: Cornell University Press, 1957. Traducción al español de Ana Isabel Stellino, *Intención*, Barcelona: Paidós, UAB/ICE y UNAM/IIF, 1991.
- Anselme, Gertrude Elizabeth Margaret, "Modern Moral Philosophy"; en Hudson, W.D. (ed.), *The Is-Ought Question. A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, Londres: MacMillan, 1969.
- Anselme, Gertrude Elizabeth Margaret, "Rules, Rights and Promises"; en *Ethics, Religion and Politics*, Oxford: Basil Blackwell - The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anselme, Vol. iii, 1981.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, (tr. Tomás Calvo Martínez), Madrid: Gredos, 1978.
- Aristóteles, *Ética eudemia*, (tr. Julio Pallí Bonet), Madrid: Gredos, 1985.
- Aristóteles, *Ética nicomaquea*, (tr. Antonio Gómez Robledo), México: UNAM/Instituto de investigaciones Filológicas (colección Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1983, 2ª ed.
- Aristóteles, *Física*, (tr. Guillermo R. de Echandía), Madrid: Gredos, 1995.
- Aristóteles, *Metafísica*, (tr. Tomás Calvo Martínez), Madrid: Gredos, 1998.
- Aristóteles, *Política*, (tr. Manuela García Valdés), Madrid: Gredos, 1988.
- Aristóteles, *Retórica*, (tr. Antonio Tovar), Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971.
- Austin, Jean, "Pleasure and Happiness"; en Schneewind, J. B. (ed.), *Mill: A Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Books, 1968.
- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*; edición de Mary Warnock, Londres: Collins, 1962.
- Bermúdez, José Luis, *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge: MIT Press, 1998.
- Broadie, Sarah, *Ethics with Aristotle*, New York: Oxford University Press, 1991.
- Cavalier, Robert J., James Gouinlock y James P. Sterba (eds.), *Ethics in the History of Western Philosophy*, New York: St. Martin's Press, 1989.

- Cicerón, *De finibus bonorum et malorum (Sobre los bienes y males extremos)*. Traducción al español de Laura Corso; en Juliá, Victoria, Marcelo Boeri y Laura Corso, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Bs.As.: Eudeba, 1998.
- Cicerón, *Disputas Tusculanas*. Traducción al español de Julio Pimentel Álvarez; en Cicerón, *Disputas Tusculanas*, México: UNAM (colección Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1987. Traducción al inglés de A. A. Long y D. N. Sedley; en Long, A. A., y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Clark, Stephen R.L., *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Cooper, John, *Reason and the Human Good in Aristotle*, Indiana: Hackett Publishing Company, 1986.
- Cornman, J.W., G.S. Pappas y K. Lehrer, *Problemas y argumentos filosóficos*, (tr. Gabriela Castillo Espejel, Elizabeth Corral Peña y Claudia Martínez Urrea), México: UNAM/IIF, 1990.
- Dieterlen, Paulette, "La ética de J.S. Mill"; en Platts, Mark (comp.), *La ética a través de su historia*, México: UNAM-IIF, 1988.
- Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum (Vidas de los filósofos)*. Traducción al español de Victoria Juliá; en Juliá, Victoria, Marcelo Boeri y Laura Corso, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Bs.As.: Eudeba, 1998.
- Donner, Wendy, *The Liberal Self. John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Düring, Ingemar, *Aristóteles*, (tr. Bernabé Navarro), UNAM-IIF, 1987.
- Engstrom, Stephen y Jennifer Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, (tr. Paloma Ortiz García), Madrid: Gredos, 1993.
- Epicteto, *Manual*. Traducción al inglés de Sanderson Beck; en www.san.beck.org/Epictetus.html, 1996.
- Evans, Dylan, *Emoción. La ciencia del sentimiento*, (tr. Pablo Hermida Lazcano), Madrid: Taurus, 2001.
- Everson, Stephen (ed.), *Ethics. Companions to Ancient Thought: 4*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Everson, Stephen, "Aristotle on Nature and Value"; en Everson, Stephen (ed.), *Ethics. Companions to Ancient Thought: 4*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Feingerg, Joel, "Psychological Egoism"; en Feinberg, Joel (ed.), *Reason and Responsibility. Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1989, 7ª ed.
- Foot, Philippa, *Las virtudes y los vicios. Y otros ensayos de filosofía moral*, (tr. Claudia Martínez), México: UNAM/IIF, 1994.
- Foot, Philippa, *Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press, 2001. Traducción al español de Ramón Vilà Vernis, *Bondad natural. Una visión naturalista de la ética*, Barcelona: Paidós, 2002.
- Frankena, William K., "Utilitarismo y justicia"; en *Ética*, (tr. Carlos Gerhard), México: UTEHA, 1965.

- Gallie, W. B., *Conceptos esencialmente impugnados*, (tr. Gustavo Ortiz Millán), México: UNAM/IIF, colección Cuadernos de Crítica, N° 49, 1998.
- Gómez Robledo, Antonio, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México: FCE y UNAM/Centro de Estudios Filosóficos, 1957.
- Gomez-Lobo, Alfonso, "Aristotle"; en Cavalier, Robert J., James Gouinlock y James P. Sterba (eds.), *Ethics in the History of Western Philosophy*, New York: St. Martin's Press, 1989.
- Griffin, James, "Contra el modelo del gusto" (tr. Jorge Malem Seña); en *Doxa*, N° 9, 1991.
- Hall, Everett W., "The 'Proof' of Utility in Bentham and Mill"; en Schneewind, J. B. (ed.), *Mill: A Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Books, 1968.
- Harrison, Ross, *Bentham*, Londres: Routledge & Kegan Paul (colección The Arguments of the Philosophers), 1983.
- Haybron Daniel M., "Happiness and Pleasure"; en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXII, N° 3, Mayo 2001.
- Hoag, Robert W., "Mill's Conception of Happiness as an Inclusive End"; en Ten, C.L. (ed.), *Mill's Moral, Political and Legal Philosophy*, Aldershot: Ashgate (The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy), 1999.
- Hudson, W.D. (ed.), *The Is-Ought Question. A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, Londres: MacMillan, 1969.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, (tr. Félix Duque), Madrid: Tecnos, 1988.
- Hursthouse, Rosalind, Gavin Lawrence y Warren Quinn (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Irwin, T. H., "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad"; en Schofield, Malcom y Gisela Striker (comps.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, (tr. Julieta Fombona), Buenos Aires: Manantial, 1993.
- Irwin, T.H., "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics"; en Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1980.
- Jacobson, Daniel, "J. S. Mill and the Diversity of Utilitarianism"; en *Philosophers' Imprint*, Vol. 3, N° 2, junio 2003, www.philosophersimprint.org/003002/
- Jenkins, Joyce L., "Desires and Human Nature in J.S. Mill"; en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 14, N° 2, abril de 1997.
- Juan Estobeo, *Eclogae physicae et ethicae (Extractos de física y ética)*. Traducción al español de Marcelo D. Boeri; en Juliá, Victoria, Marcelo Boeri y Laura Corso, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Bs.As.: Eudeba, 1998. Traducción al inglés de A. A. Long y D. N. Sedley; en Long, A. A., y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Juliá, Victoria, Marcelo Boeri y Laura Corso, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Bs.As.: Eudeba, 1998.
- Kenny, Anthony, "Happiness"; en *Proceedings of the Aristotelian Society*, N° 66, 1965-1966.

- Kenny, Anthony, "Philippa Foot on Double Effect"; en Hursthouse, Rosalind, Gavin Lawrence y Warren Quinn (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Lachs, John, "Mill"; en Cavalier, Robert J., James Gouinlock y James P. Sterba (eds.), *Ethics in the History of Western Philosophy*, New York: St. Martin's Press, 1989.
- Lawrence, Gavin, "Nonaggregatability, Inclusiveness, and the Theory of Focal Value: Nicomachean Ethics 1.7.1097b16-20"; en *Phronesis*, Vol. XLII, N° I, 1997.
- Locke, John, *Ensayos sobre el entendimiento humano*, (tr. Edmundo O'Gorman), México: F.C.E., 1956.
- Long, A. A., y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Lyons, David, *Rights, Welfare and Mill's Theory*, New York: Oxford University Press, 1994.
- Mabbott, J. D., "Interpretations of Mill's Utilitarianism"; en Schneewind, J. B. (ed.), *Mill: A Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Books, 1968.
- MacIntyre, Alasdair, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, (tr. Beatriz Martínez de Murguía), Barcelona: Paidós, 2001.
- MacIntyre, Alasdair, *Historia de la ética*, (tr. Roberto Juan Walton), Barcelona: Paidós, 1982.
- MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, (tr. Amelia Valcárcel), Barcelona: Crítica, 1987.
- Mackie, John L., *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*, (tr. Tomás Fernández Aúz), Barcelona: Gedisa, 2000.
- Mandelbaum, Maurice, "Two Moot Issues in Mill's Utilitarianism"; en Schneewind, J. B. (ed.), *Mill: A Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Books, 1968.
- Marco Aurelio, *Meditaciones*, (tr. Miguel Dolc), Madrid: Debate, 2000.
- Marías, Julián, *La felicidad humana*, Madrid: Alianza editorial, 1987.
- McDowell, John, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?"; en *Proceeding of the Aristotelian Society*, Vol. 52, 1978.
- McDowell, John, "Two Sorts of Naturalism"; en Hursthouse, Rosalind, Gavin Lawrence y Warren Quinn (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1995
- McDowell, John, "Virtue and Reason"; en *The Monist*, Vol. 62, N° 3, julio de 1949.
- Mill, John Stuart, *On Liberty*; en la colección *The Harvard Classics*, Vol. XXV, Parte 2, New York: P.F. Collier & Son, 1909-14; Bartleby.com, 2001, www.bartleby.com/25/2/. Traducción al español de Pablo de Azcárate, *Sobre la libertad*, México: Alianza Editorial, 1989.
- Mill, John Stuart, *Utilitarianism*; edición de Mary Warnock, Londres: Collins, 1962. Traducción al español de Esperanza Guisán, *El utilitarismo*, Madrid: Alianza Editorial (El libro de bolsillo), 1984.
- Moore, George Edward, *Principia Ethica*, (tr. Adolfo García Díaz y Ana Isabel Stellino), México: UNAM-IIF, 1997, 2ª ed.
- Muñoz Redon, Joseph, *Filosofía de la felicidad. Un paseo por el lado soleado del pensamiento.*, (tr. Flavio Company Navau), Barcelona: Anagrama, 1999.

- Nagel, Thomas, "Aristotle on *Eudaimonia*"; en Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1980.
- Nagel, Thomas, *La posibilidad del altruismo*, (tr. Ariel Dilon), México: F.C.E., 2004.
- Nussbaum, Martha C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística.*, (tr. Miguel Candel), Barcelona: Paidós, 2003.
- Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Nussbaum, Martha C. y Amartya Sen (comps.), *La calidad de vida*, (tr. Roberto Reyes Mazzoni), México: FCE y The United Nations University, 1996.
- Nussbaum, Martha C., y Amélie Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Phillips, D.Z., y H.O. Mounce, *Moral Practices*, London: Routledge and Kegan Paul, 1969.
- Platts, Mark (comp.), *La ética a través de su historia*, México: UNAM-IIF, 1988.
- Platts, Mark, "La moralidad: ¿Relativa o razonable?"; en Valdés, Margarita M. (comp.), *Relativismo lingüístico y epistemológico*, México: Asociación Filosófica de México A.C. y UNAM/IIF - Cuadernos, N° 56, 1992.
- Platts, Mark, *Realidades morales. Ensayos sobre psicología filosófica*, (tr. Ana Isabel Stellino y Antonio Zirió), México: UNAM/IIF y Paidós, 1998.
- Platts, Mark, *Sendas del significado. Introducción a una filosofía del lenguaje*, (tr. Cecilia Hidalgo y Eduardo A. Rabossi), México: UNAM/IIF y FCE, 1992.
- Ponce, Margarita, *La explicación teleológica*, México: UNAM/IIF, 1987.
- Quinn, Warren, "Rationality and the Human Good"; en *Morality and Action*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Quinton, Anthony, *Utilitarian Ethics*, Londres: MacMillan, 1973.
- Rodríguez, Duplá Leonardo, "El estado de la cuestión. La recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea."; en *Diálogo filosófico*, N° 50, mayo-agosto 2001.
- Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1980.
- Rorty, Amélie Oksenberg, "The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*"; en Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1980.
- Rowe, Christopher, "Ethics in Ancient Greece"; en Singer, Peter (ed.), *A Companion to Ethics*, Malden, Oxford y Carlton: Blackwell Publishing, 1993.
- Ryan, Alan, *The Philosophy of John Stuart Mill*, Atlantic: Humanities Press International, 1990, 2ª ed.
- Salles, Ricardo, "Compatibilism: Stoic and Modern"; en *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, N° 83, 2000.

- Scarre, Geoffrey, "Happiness for the Millian"; en *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 7, Nº 3, 1999.
- Schiffer, Stephen, "The Paradox of Desire"; en *American Philosophical Quarterly*, Nº 13, 1976.
- Schneewind, J. B. (ed.), *Mill: A Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Books, 1968.
- Schneewind, J. B., "Modern Moral Philosophy"; en Singer, Peter (ed.), *A Companion to Ethics*, Malden, Oxford y Carlton: Blackell Publishing, 1993.
- Schofield, Malcom y Gisela Striker (comps.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, (tr. Julieta Fombona), Buenos Aires: Manantial, 1993.
- Sen, Amartya, "Capacidad y bienestar"; en Nussbaum Martha C. y Amartya Sen (comp.), *La calidad de vida*, (tr. Roberto Reyes Mazzoni), México: FCE y The United Nations University, 1996.
- Séneca, *Cartas*. Traducción al inglés de A.A. Long y D.N. Sedley; en Long, A.A. y D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Singer, Marcus G., "Mill's Stoic Conception of Happiness and Pragmatic Conception of Utility"; en *Philosophy*, Vol. 75, Nº 291, enero del 2000.
- Singer, Peter (ed.), *A Companion to Ethics*, Malden, Oxford y Carlton: Blackell Publishing, 1993.
- Smith, Michael, "Realism"; en Singer, Peter (ed.), *A Companion to Ethics*, Malden, Oxford y Carlton: Blackell Publishing, 1993.
- Suárez-Iñiguez, Enrique, *La felicidad. Una visión a través de los grandes filósofos*, México: Patria, 1999.
- Ten, C.L. (ed.), *Mill's Moral, Political and Legal Philosophy*, Aldershot: Ashgate-Dartmouth (The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy), 1999.
- Thompson, Michael, "The Representation of Life"; en Hursthouse, Rosalind, Gavin Lawrence y Warren Quinn (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Thompson, Michael, "Three Degrees of Natural Goodness"; en <http://www.pitt.edu/~mthomps/three.doc>, abril del 2003.
- Urmson, J. O., "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill"; en Schneewind, J. B. (ed.), *Mill: A Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Books, 1968.
- Urmson, J. O., *Aristotle's Ethics*, Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- Valdés, Margarita M., "Calidad de vida y ética médica"; en *Revista mexicana de bioética*, Año 1, Nº 1, diciembre del 2003.
- Valdés, Margarita, "Dos aspectos en el concepto de bienestar"; en *Doxa*, Nº 9, 1991.
- Valdés, Margarita, "Introducción"; en Valdés, Margarita (comp.), *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales*, México: UNAM/IIF, 1996.
- Valdés, Margarita M. (comp.), *Relativismo lingüístico y epistemológico*, México: Asociación Filosófica de México A.C. y UNAM/IIF - Cuadernos, Nº 56, 1992.

- Whiting, Jennifer, "Living Bodies"; en Nussbaum y Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Wiggins, David, *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Oxford: Oxford University Press, 1998, 3a ed.
- Wilkes, Kathleen V., "The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics"; en Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1980.
- Williams, Bernard, *Introducción a la ética*, (tr. Manuel Jiménez Redondo), Madrid: Cátedra, 1987, 2ª ed.