

Felicidad y política^{▲*}

EN EL CLÍMAX DEL TERROR durante la Revolución Francesa, Saint-Just anunció que “la felicidad es una nueva idea en Europa”.¹ Sacada de su contexto e interpretada muy literalmente, no parece *prima facie* una opinión demasiado plausible de sostener. Ciertamente, mucha gente antes del siglo dieciocho tuvo una idea más bien clara de aquello que creyeron era la felicidad; por de pronto, muchos filósofos de la Antigüedad, como Epicuro, Zenón de Citio y Aristóteles, tuvieron, en algunos casos elaboradas y altamente articuladas, visiones acerca de la naturaleza de la felicidad, y acerca de qué pueden hacer los individuos humanos para incrementar sus oportunidades de alcanzarla. Más todavía, Saint-Just sabía todo eso.

¿Quiere acaso decir Saint-Just, entonces, que la idea de felicidad “colectiva” o “pública” es una idea nueva? ¿Pensaba que los filósofos antiguos tuvieron visiones acerca de la potencial felicidad de los *individuos*, pero no acerca de lo que significaría para una comunidad humana ser feliz? “Felicidad”, después de todo, como ese otro gran ideal moderno, “libertad”, es un término que en principio pretende referirse a individuos o grupos. Puedo hablar de un individuo humano, Alcibíades, Cavalcanti o John Knox, como siendo feliz (o libre), pero la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano (artículo primero en la versión de 1793) habla también del “*bonheur commun*” de una comunidad como el fin de la asociación política, y emplea el nivel hasta donde este “fin” ha sido conseguido como un criterio para evaluar una determinada política.² Si sigo este uso, presumiblemente, puedo decir que la república romana fue “feliz”, mientras que el *ancien régime* en los comienzos del siglo dieciocho no lo fue, o que Francia en 1794 era más feliz que en 1744.

[▲] Este artículo es una versión ligeramente ampliada de una charla que di en la conferencia sobre “Democracia y felicidad humana”, en abril de 2002, en Kioto. Quisiera agradecer a los organizadores de esa conferencia, el Instituto para el Estudio Integrado de las Futuras Generaciones, y a su presidente, prof. Tae-Chang Kim, por la amable invitación a Kioto. Estoy particularmente en deuda con John Dunn, Zeev Emmerich, Hilary Gaskin, Lawrence Hamilton, Istvan Hont, y Michael Somerscher por discusiones acerca del tema de este artículo.

^{*} Originalmente publicado como “Happiness and Politics”, sexto capítulo de Raymond Geuss, *Outside Ethics* (Princeton, New Jersey & Oxford: Princeton University Press, 2005), pp. 97-110. Traducción de Cristóbal Astorga Sepúlveda © para uso académico exclusivo del curso Filosofía (de la) Moral, Facultad de Derecho, Universidad de Chile, 2009. No citar ni reproducir para terceros sin autorización. Se indican entre paréntesis de llave las páginas originales del libro; y en paréntesis cuadrados (a) algunas expresiones en el idioma original, y (b) notas adicionales.

¹ “*Le bonheur est une idée neuve en Europe*”, en *Oeuvres Complètes de Saint-Just* (Michel Duval, ed., Paris: Gervard Lebovici, 1984), p. 715.

² Artículo primero, “*Le but de toute société est le bonheur commun*.” Los documentos muestran un uso paralelo de “*bonheur de tous*” y “*bonheur publique*”.

Margaret Thatcher con notoriedad afirmó una vez que la sociedad no existía, y este fuerte prejuicio moderno a favorecer concepciones individualistas puede dar mayor impulso a un argumento histórico, a tal efecto que “felicidad” (y también, {98} por cierto, “libertad”) fue originalmente utilizada solo respecto de individuos, no de grupos, y debe tomarse todavía estrictamente como referida en su sentido literal a individuos. La aplicación a grupos sería una aparente extensión metafórica no autorizada. Decir que una ciudad es feliz es solamente un lema para decir algo que puede ser dicho más correctamente como una oración simplemente agregativa acerca de individuos, como que la mayoría de los individuos en la ciudad son “felices” (en cualquier sentido en el cual los individuos humanos puedan serlo). Este es un fenómeno familiar en filosofía política, y es importante notar que el proceso de “extensión” puede ir en ambas direcciones. Es decir, términos que originalmente se referían a individuos pueden ser extendidos a grupos, y términos que originalmente se usaban para grupos pueden también llegar a referirse a individuos. Así, “deliberación” parece haberse referido originalmente al proceso por el cual grupos de personas discuten ciertos asuntos y llegan a una decisión, y después haber sido extendido al presunto diálogo interno en el cual los individuos pueden verse inmersos cuando sopesan los méritos y desventajas de cierto curso de acción propuesto.³ Mucha gente encuentra esta clase de extensión inherentemente dudosa, dando pie a sospechar que se ha cometido algún tipo de error categorial. Estoy sugiriendo que uno debe tratar de ver la “extensión metafórica” no como una idea de último minuto potencialmente dudosa, sino como la vida misma de todo lenguaje y uso lingüístico.⁴ Tan pronto como uno tiene claridad acerca de lo que en cada caso quiere decirse, puede verse este uso dual de “felicidad” como un potencial enriquecimiento del vocabulario que tenemos a disposición para pensar sobre la política y la vida buena.

Desafortunadamente, si Saint-Just quería decir que los antiguos no tenían concepción alguna de “felicidad pública”, estaba completamente equivocado. Los autores antiguos asumían que uno puede hablar igualmente de individuos o ciudades como siendo “felices”.⁵ Aristóteles va más allá incluso, y dice específicamente (*Política* 1324a5) que cuando se llama a un individuo o grupo “feliz”, uno está usando el término *en el mismo sentido*.⁶ El argumento que emplea, sin embargo, y que depende de sostener que “felicidad” es en este aspecto como “riqueza”, no convence por completo, y más bien debería ser visto como una advertencia sobre ciertos peligros.⁷ Incluso si asumimos que sabemos {99} lo que “riqueza” significa en el caso de un individuo –originalmente, tener muchas posesiones, luego mucho dinero, y, quizás hoy, amplias y seguras prestaciones y líneas de crédito–, al aplicar el término a un grupo de personas, una ciudad o un estado, surgirán

³ S. Hampshire, *Justice is Conflict* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

⁴ En particular si uno asume una visión del lenguaje como aquella desarrollada por Nietzsche y Wittgenstein, y que desenfatisa la distinción entre uso literal y metafórico. Esto es claro en Nietzsche, “*Über Wahrheit und Lüge in einem außermoralischen Sinne*”.

⁵ Un ejemplo tomado virtualmente al azar: Píndaro, *Isthmia* 7, línea 1 (aunque la palabra allí es μακάρ, no ευδαίμων).

⁶ Aristóteles, por supuesto, no tuvo a su disposición la moderna terminología de “significado”, así que lo que dice es que la felicidad de la ciudad es la misma que la del individuo.

⁷ La conjunción de felicidad y riqueza es presumiblemente no coincidente. La palabra que más tarde quedó establecida como la canónica para “feliz” (ευδαίμων) no aparece en Homero, pero cuando lo hace por primera vez queda aparejada con otra que pareciera retener una fuerte connotación de “riqueza, prosperidad” (ολβιοζ, en Hesíodo, *Opera et dies* 826).

problemas de distribución para los cuales no existe una analogía con el caso de un individuo. Si la ciudad es una asociación política organizada, podemos asumir que los recursos disponibles serán divididos entre varios individuos que componen la ciudad, pero que también habrá una parcela de cosas tenidas “en común” o “públicamente”. Varios individuos en Cambridge (incluyéndome a mí) pueden tener casas propias, pero la ciudad de Cambridge como corporación pública tiene escuelas, vehículos policiales, terrenos, etc. ¿En virtud de qué Cambridge contaría como una ciudad “rica”? ¿En virtud de qué podríamos llamar “privada” a la riqueza de los individuos que viven en ella? ¿Quiere esto decir acaso la riqueza total, o la riqueza promedio? ¿O acaso Cambridge cuenta como rica en virtud del valor de los recursos que tiene la corporación que es la ciudad de Cambridge? ¿O quizás considerando la suma de toda la riqueza, pública y privada, de la ciudad?

Esto es un asunto serio, no solo referido a la riqueza, sino también al concepto de “felicidad”. El animado análisis de Aristóteles pareciera intentar desviar la atención de este asunto, pero Platón lo enfrenta directamente al inicio del libro cuarto de la *República* (419a-421c6), cuando uno de los interlocutores de Sócrates, Adimanto, objeta la totalidad del modo de proceder de Sócrates al describir su ciudad ideal. La ciudad ideal supone ser una ciudad idealmente *feliz* (εὐδαιμον), es decir una ciudad que instancia y realiza a cabalidad aquello que es ser una ciudad, aquello que es un ejemplar plenamente florecido de lo que una ciudad debiera ser. Platón sostiene que esta es una ciudad en la que todas las funciones esenciales de la vida humana en común son realizadas tan bien y eficientemente como fuere posible por los distintos subgrupos. Los individuos son asignados a un determinado subgrupo de acuerdo a un altamente desarrollado principio de división del trabajo, de forma que cada persona haga únicamente aquello para lo que tiene la mayor aptitud natural. Adimanto, sin embargo, señala que en la ciudad así descrita, *ninguna* de las personas sería completamente feliz. Esto no depende de un cambio subrepticio en el sentido técnico de “felicidad” que emplea Platón (ser un ejemplar perfecto que de forma exitosa y eficiente cumple con sus tareas), hacia otro sentido cotidiano (disfrute o satisfacción), aunque bien podemos imaginar que los individuos de la ciudad platónica podrían no estar muy satisfechos con su suerte. Más bien, aunque la ciudad platónica podría instanciar por completo aquello que es ser una ciudad, ninguno de los individuos podría instanciar y realizar a cabalidad la humanidad, ser instancias plenamente florecientes de humanidad; es más, estarían encerrados en el ejercicio de funciones sociales particulares. Cumplir las tareas propias de forma perfecta como ser humano no será lo mismo que cumplir de forma eficiente el rol propio de zapatero remendón en la ciudad ideal. La felicidad de la ciudad sería entonces algo distinto, y podría diferir de un modo significativo de la felicidad de {100} sus miembros, considerados individual o colectivamente.⁸ Para el propósito de la presente discusión, el punto relevante es que Platón parece admitir que la felicidad podría, en principio, ser una propiedad sistémica de la ciudad como un todo, que no es reducible a ninguna sumatoria sencilla de los estados de felicidad de los miembros individuales. Como señala Aristóteles (*Política* 1264b19-20) –algo que el mismo *rechaza*– “felicidad” puede entenderse como “par” (en “pares y nones”). Un número, e.g. 14, puede ser “par” sin que sea el caso que sus constituyentes también lo sean, e.g. 7 + 7. Quizá no resulta todavía

⁸

La respuesta de Platón a esta aparente objeción es enfatizar las diferencias naturales entre individuos, y afirmar que, si bien ellos no son felices *simpliciter*, son tan felices como puede razonablemente esperar que lo sean (dadas sus dotes naturales). Esto es más desarrollado en el mito de los metales (415) –una de las doctrinas más repelentes del corpus platónico.

completamente claro en qué consiste esta “felicidad” de la ciudad como un todo distinto de la felicidad de sus miembros, pero lo que es claro es que estos filósofos antiguos tenían de hecho un sentido por de pronto muy robusto de “felicidad pública”.

No importa cómo uno lo tome, Saint-Just parece simplemente estar equivocado. Quizá podríamos hacer sentido de lo que dice considerando el contexto político en el que su afirmación fue hecha. Saint-Just estaba hablando a favor de la promulgación de lo que llegó a ser conocido como los Decretos Ventôse. Esos decretos exigían la expropiación de los enemigos de la revolución, y el uso de los recursos así obtenidos para apoyar a los “patriotas pobres”. Medidas como estas, sin embargo, lejos de ser una novedad en la Francia dieciochesca, tienen una larga historia en Occidente. Demandas por reformas agrarias que habrían involucrado amplias redistribuciones de tierras para los pobres eran un rasgo recurrente de la vida política y social de la república romana, al menos desde la época de los Graco (siglo II AEC), y hacia el final de la república, señores de la guerra rivales usaban de forma rutinaria la tierra expropiada a sus oponentes para recompensar a sus adherentes. El punto de Saint-Just, entonces, habría sido presumiblemente que las *razones* que él y el Comité de Salud Pública daban para apoyar estas medidas dependían esencialmente de una referencia a la felicidad humana, pero que en el pasado argumentos para medidas como estas dependían no de una referencia a la felicidad, sino a otros fundamentos. Así, al decir que la idea de felicidad era una idea nueva quería decir no que nadie en Europa había tenido antes la idea de felicidad (individual o comunitaria), sino que por primera vez se había hecho un intento sistemático para adoptar la felicidad como un fin explícitamente social de una forma políticamente efectiva. Quizá podríamos clarificar más qué quiso decir Saint-Just por “felicidad” si lo contrastamos con otras nociones que él pudo pensar que la gente en el pasado podría haber utilizado para apoyar instituciones fundamentales o formas de acción drásticas. ¿Qué otras clases de fundamentos, entonces, pensaba él que sus, y nuestros, ancestros podrían haber entregado para esta clase de decretos?

{101} Algo perfectamente razonable que él podría haber querido dar a entender, es un contraste entre el mundo europeo de finales del siglo XVIII, y otros dos períodos históricos que lo precedieron y eran considerados completamente distintos de aquel y entre ellos: la era cristiana feudal y el mundo de las antiguas ciudades-estados e imperios del Mediterráneo. El mundo antiguo era uno de perpetua guerra, y es comprensible que las más valiosas propiedades humanas eran las activas y heroicas del éxito agresivo, excelencia, virtud, y gloria. Dichas propiedades se despliegan de forma característica en contextos competitivos de suma-cero en el cual el éxito de un individuo es el fracaso, e incluso muerte, del otro: Patroclo o Héctor, Héctor o Aquiles, Palante o Turno, Turno o Eneas. El héroe busca siempre ser el primero y obtener la gloria. Este ethos heroico era originalmente un código moral de los individuos, pero fue luego extendido a las comunidades políticas también: Atenas o Esparta, Roma o Cartago. Después de todo, semejantes comunidades están tan completamente inmersas en una red de relaciones competitivas con otras comunidades, como los individuos lo están con otros. Cuando la ciudad llega a ser comprendida como un sujeto posible de exhibir excelencia, puede triunfar o fallar, u obtener la gloria, y en consecuencia estos pueden convertirse en los objetivos de la acción política consciente. Así, la reforma agraria en el mundo antiguo podría pensarse está vinculada con, y justificada por referencia a, el poder político, la fuerza y seguridad de la

ciudad.⁹ Para que la ciudad esté segura, sea poderosa y renombrada, requiere soldados. En las condiciones de la Antigüedad, los mejores soldados se esperaba que surgieran de la clase de los campesinos agricultores independientes. La ciudad habría tenido así un interés en la redistribución de la tierra destinada a la agricultura, que transformaría a los pobres rurales carentes de tierra, y por lo mismo sin utilidad militar, en prósperos agricultores que serían potenciales soldados. Esto podría no tener nada que ver con la felicidad de los individuos que eran los beneficiarios de la redistribución.

La felicidad, en cualquier caso, no era necesariamente parte de la canasta heroica. Aquiles pudo elegir una breve y gloriosa vida, o una larga y presumiblemente confortable vida casera en la fértil Ftía; Áyax es humillado por los dioses y comete suicidio; la vida de Eneas es un modelo de *pietas*, *virtus* y *labor*, pero difícilmente de felicidad.¹⁰ En el drama antiguo, “felicidad” es la suerte no del heroico protagonista de la tragedia, sino del antihéroe que es el personaje principal en la comedia –en *Los acarnienses* de Aristófanes, el Diceópolis que quiere paz, fiestas y sexo, no guerra ni gloria. No es entonces irrazonable pensar que, al margen de lo que un puñado de filósofos morales políticamente marginados podría haber pensado o dicho, la acción pública que de verdad ocurrió en el mundo antiguo era característicamente ejecutada por referencia a uno u otro de los complejos de términos, como seguridad básica, éxito, gloria. La pretensión que uno debería orientar la acción política {102} hacia la “felicidad” bien podría ser concebida como una desviación histórica.¹¹

La Edad Media cristiana en Europa no era ajena a las políticas de la competencia individual y dinástica, el heroísmo, y la búsqueda de la gloria. Estos parecen haber continuado dando forma *de facto* a la vida y pensamiento de al menos las clases políticamente dominantes; pero la llegada de la cristiandad significó el reconocimiento de otro ideal: la búsqueda de la salvación del alma individual, o “beatitud”. Uno podría pensar lo anterior como el reconocimiento de dos conceptos diferentes de felicidad, uno terrenal ordenado en torno al disfrute pacífico de los bienes de la vida, y otro celestial, cuya posibilidad fue desplegada a la humanidad por la revelación divina, y cuya plena realización puede ser obtenida solo después de la muerte. Hubo amplio desacuerdo acerca de la relación entre estas dos clases de felicidad, pero incluso aquellos más dispuestos a mirar la beatitud y la felicidad terrenal como compatibles, tendían a subordinar de forma estricta la última a la primera.

Así que uno puede, después de todo, hacer sentido razonablemente del anuncio de Saint-Just. Lo que es nuevo en el siglo XVIII es que la “felicidad” queda agregada a la lista posible de fundamentos independientes para la acción pública.¹²

Podemos hablar así de la felicidad individual o de la felicidad de un grupo, y uno puede pensar en esta última de al menos dos formas. Primero, puede pensársela como una agregación más o menos sencilla de la felicidad de los individuos que lo componen, como

⁹ Sobre estas bases, la defensa pública es por supuesto compatible con una determinación por asegurarse que los partidarios *proprios* son los particulares beneficiarios de la política propuesta.

¹⁰ *Eneida* 1.8-11, 12.435-35, etc.

¹¹ Saint-Just no pretende que la felicidad sea el *único* objetivo de la revolución. Otros objetivos podrían incluir libertad, igualdad y fraternidad; también virtud, frugalidad y gloria (como se mencionan, por ejemplo, en el discurso sobre la reorganización de la armada, *Oeuvres Complètes de Saint-Just*, ed. Michel Duval [Paris: Gérard Lebovici, 1984], 412).

¹² Véase A. Hirschman, *Rival Views of Market Society* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), 105-7.

cuando uno se refiere a la ciudad como “rica” si muchos ciudadanos individuales son ricos, o como “gloriosa” si muchos ciudadanos son gloriosos. Segundo, uno puede pensar en la felicidad de un grupo como algo que no es reducible. Es decir, podemos comprender el hablar de la “felicidad” de un grupo por analogía a los casos en los cuales hablamos de la ciudad como “rica”, queriendo decir por ello que se designa un alto nivel de riqueza pública, incluso si todos los individuos son pobres; o de una ciudad como “gloriosa” si su ejército o equipo de fútbol vence, en virtud de su coordinación y disciplina extrema, a todos los que se le enfrentan, incluso si ninguno de los miembros individuales es particularmente glorioso (o si la gloria que un individuo tiene deriva de la gloria del ejército o equipo como un todo, y no de manera inversa).

Ciertamente, esto todavía deja abierta la pregunta de qué significa justamente “felicidad”, en cualquiera de los casos del individuo o del grupo. Quisiera distinguir tres familias de concepciones de felicidad: primero, visiones externalistas u objetivistas; segundo, visiones dependientes de los deseos [*desire-relative*]; y finalmente, visiones de evaluación general [*overall-assessment*].

Para el temperamento moderno, las formas más convincentes de las concepciones externalistas {103} u objetivistas de la felicidad son las naturalistas, que comienzan con alguna noción de formas básicas de lo que es el funcionamiento de un ser humano mínimamente saludable, o especialmente vibrante o vigoroso, y luego definen felicidad como el ejercicio de estas funciones de una manera mínimamente viable, o especialmente vibrante y vigorosa. Lo que cuenta como el funcionamiento saludable, robusto de un individuo es, en principio, independiente de los cambios en las creencias, deseos, sentimientos y opiniones de ese individuo. Un ser humano que funciona de una forma vigorosa probablemente lo sabría y se sentiría complacido, pero este no debiera ser invariablemente el caso, e incluso cuando lo fuera, la sensación y conocimiento serían secundarios al funcionamiento.¹³ Ser feliz consistiría no en estar complacido, sino en estar bien alimentado, plenamente móvil, capaz de trabajar y reproducirse, etc. Las visiones de Platón y Aristóteles se construyen de la forma más natural como teniendo esta estructura. Pasando ahora al caso colectivo, hemos visto cómo la teoría de Platón parece proponer un funcionamiento del todo que en principio sería distinto del funcionamiento de los individuos. A pesar de nuestra poca inclinación para tomarnos en serio la metafísica teleológica que sostiene las visiones platónica y aristotélica, hay algo que decir sobre el pensar una sociedad como una empresa continua, que dura potencialmente más que la vida de cualquier individuo dado, y sobre el sancionarla como un nivel diferenciado de funcionamiento que posee una integridad propia. Sin *alguna* concepción como esta, aunque una no metafísica, es bastante difícil ver cómo podemos siquiera empezar a pensar acerca de nuestra relación, por ejemplo, con las generaciones futuras.

Semejante concepción objetiva de la felicidad parece jugar un rol en algunas versiones de la teoría del estado de bienestar [*welfare state*]. La felicidad individual puede conectarse con formas idiosincráticas de disfrute privado, y puede ser tanto un impredecible, como inapropiado objeto de la acción gubernamental; pero felicidad *pública* significa proveer de algún conjunto objetivamente especificable de recursos y servicios asequibles para todos los miembros de la sociedad, de forma que se asegure que cada uno

¹³ Para mayor discusión de esto, con especial remisión a Aristóteles, véase Richard Kraut, “Two Conceptions of Happiness”, *Philosophical Review* 88 (1979), 167-97.

posee al menos un estándar de vida mínimamente definido: salud, alimento, albergue.¹⁴ No es necesario ser filisteo acerca de qué involucra esto; puede incluir una iglesia establecida con servicios pastorales amplios, un servicio nacional de radio que transmita conciertos, galerías de arte públicas, y la satisfacción de varias necesidades humanas, psicológicas y emocionales, en la medida en que se muestre que ellas son objetivamente necesarias para el florecimiento humano. Como se señaló antes, bajo una mirada objetivista, no es siempre el caso que el funcionamiento exitoso se realice por el disfrute –alguna gente perversa podría no disfrutar el ser saludable, pero incluso en ese caso, la salud mantendría su estatus como una {104} parte constitutiva de la felicidad pública–; pero esto es compatible con la existencia de un rango importante de aspectos de la vida humana en el cual saber que la función ha sido realizada exitosamente y disfrutar esa activación de la función fue un todo integral. Sería entonces una verdad objetiva acerca de nuestra naturaleza que, *en algunas áreas*, necesitamos formas de actividad que permitan esta suerte de auto-conocimiento y auto-afirmación. Esta puede ser todavía una concepción “objetiva” si se piensa que es cierto que uno tiene que poseer algún tipo de auto-afirmación (para así poder funcionar de manera saludable), independientemente si acaso uno sabe que ese es el caso o no.¹⁵

La segunda familia de concepciones de la felicidad parte de la idea que los seres humanos somos criaturas de deseo. Estos deseos son estados internos reales de algún tipo que poseen un poder para movernos a hacer cosas en el mundo, aunque no necesariamente sea un poder irresistible –puedo estar bajo completo autocontrol o dominado por un deseo más fuerte. Los deseos son también altamente variables y cambiantes, pueden no tener relación con mis formas básicas de funcionamiento humano, y no son necesariamente constreñidos al ser dirigidos hacia cualquier objeto natural.¹⁶ Cuando tengo hambre y como, puede decirse que soy feliz en un sentido, quizá, más bien degradado y rudimentario. Soy feliz, sin embargo, no porque esta sea una función natural que estoy realizando, sino porque en ese momento comer era lo que deseaba hacer. La felicidad debería ser entendida como la satisfacción de esos deseos, incluso si resulta, como podría resultar, que no tienen relación alguna con las necesidades básicas o los imperativos funcionales del cuerpo y alma humanas. Puedo desear cosas que en el corto o largo plazo no sean buenas para mí. Decir que soy feliz tiene que ver esencialmente con haber tenido estos deseos que he satisfecho, sea el caso o no que ello resulte ser compatible con mi bienestar físico.

El deseo en sí mismo no se acomoda a la experiencia –podrían ocurrir otras muchas cosas también, como satisfacerse de forma extraña, indirecta, o perversa, pero todo eso no es más que un agregado. Como varios filósofos, moralistas y figuras religiosas han enfatizado,¹⁷ cuando un deseo se satisface, surge otro que sigue la huella del primero inmediatamente. Es la naturaleza de la vida humana la que se compone de deseos que vienen y van, y la idea misma de una satisfacción de deseos absolutamente paralizante no

¹⁴ Que la provisión sea presentada como una que será una distribución universal de iguales beneficios para todos –o aquella *fata morgana* norteamericana “igual oportunidad para todos”– no es una cuestión de necesidad lógica alguna, sino meramente un hecho acerca de qué parece políticamente viable en condiciones modernas, donde nociones de igualdad se han vuelto profundamente ideológicas.

¹⁵ Esta fue la postura del Marx temprano.

¹⁶ Hobbes entrega la quizá más llamativa teoría moderna temprana de la forma de un deseo que no está subordinado a un bien precedente, sea real o aparente; véase *Leviathan*, capítulos 6, 11.

¹⁷ En particular budistas y, entre los filósofos occidentales, Schopenhauer.

tiene sentido. La idea de tener todos los deseos máximamente satisfechos es la idea de no tener siquiera un deseo insatisfecho, y esa es una idea muy parecida a la de estar muerto.¹⁸

Como si esto no fuera suficiente, muchos han argumentado que existe una distinción {105} entre una vida verdadera y completamente feliz, y otra meramente contenta. Una vida feliz no queda suficientemente caracterizada como una en la cual ciertos deseos quedan máximamente satisfechos, sino que debe poseer cierta mínima riqueza, variedad, complejidad, novedad e intensidad. Así, alguien podría decir que una persona con un nivel excepcionalmente bajo de deseos y aspiraciones es menos feliz que una persona con deseos más complejos y demandantes, incluso si más deseos de la primera se han satisfecho de hecho. Algunos incluso han pretendido que una vida humana completamente feliz debiera dedicarse en parte a *desarrollar* los poderes humanos. Si este es el caso, entonces la generación de nuevos deseos será una parte integral de la vida feliz,¹⁹ y eso significa que una cierta cuota de insatisfacción tendrá que ser parte de una vida completamente feliz, dado que “nuevos” deseos serán, por su propia naturaleza, los que aún no he logrado satisfacer. Si este es el caso, la búsqueda de la felicidad podría requerir de nosotros que nos movamos en dos direcciones incompatibles: hacia una máxima satisfacción de los deseos que tenemos, y hacia un más allá del conjunto de deseos que hemos tenido, en la dirección de nuevos deseos todavía insatisfechos.

Existe una forma degenerada de la idea que la felicidad consiste en la satisfacción de deseos que ha jugado un rol importante en la teoría social más reciente.²⁰ Este acercamiento identifica la satisfacción de deseos con la satisfacción de las *preferencias*, donde “preferencias” se entiende como necesidades *articuladas*, i.e. lo que *dices* que quieres o lo que tu comportamiento en condiciones altamente controladas (como cuando se apuesta) indica qué quieres. Pueden haber todo tipo de buenas razones para preferir las preferencias a los deseos como las entidades básicas con las que trabajar en ciertas áreas de la vida y la política –para empezar, los deseos se hayan con frecuencia profundamente ocultos, mal formados, mal dirigidos, y, por varias razones, sin una clara articulación o incluso sin articulación alguna; las preferencias, por otro lado, son epistémicamente aseguibles y bien definidas de una forma que los deseos no son. Se puede trabajar con ellas más fácilmente, usarlas para evaluar el éxito o fracaso de diversos programas gubernamentales, etc. Sin embargo, son precisamente esa relativa claridad y precisión las que las hacen inapropiadas como los objetivos finales que se relacionan con aquello que pensamos como la *felicidad* humana.

Una razón principal que se podría aducir contra la idea completa de felicidad pública, es una dificultad en la idea misma de que existe algo en el nivel colectivo que *podría* ser suficientemente parecido a un individuo humano como foco del deseo, para poder hablar así de forma clara y coherente acerca de esos deseos colectivos como siendo satisfechos. Lo

¹⁸ Jonathan Lear, *Happiness, Death, and the Remainder of Life* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2000).

¹⁹ Veáse Wilhelm von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (1792-95 originalmente, ahora más convenientemente en edición moderna, Stuttgart Reclam, 1967).

²⁰ Obras clásicas en esta tradición incluyen: K. Arrow, *Social Welfare and Individual Values* (New York: Wiley, 1951); y A. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco: Holden Day, 1970).

mejor a lo que se puede llegar parecería ser alguna versión de un análogo colectivo a {106} lo que he llamado la forma “degenerada” de felicidad, una función de bienestar social.²¹

La tercera clase de concepciones de la felicidad la ve como consistente no en la satisfacción de mis deseos, sino en alguna forma de auto-aprobación. Soy feliz si considero mi vida digna de aprobación como una vida a ser vivida por mí.²² Lo que está en juego aquí es una actitud o un juicio. Este sentido de “felicidad” es claramente distinto de los dos anteriores. Es obviamente el caso que no requiero de aprobación acerca del funcionamiento humano saludable –muchos ascetas religiosos no la requieren–, ni debiera aprobar aquello que de hecho deseo, ni siquiera aquellos deseos inevitables –muchos adictos al cigarrillo desaprueban el fumar. Uno podría esperar que el juicio o la actitud que se tiene hacia la propia vida no estará, como una cuestión de hecho, completamente separado del ritmo de nacimiento y satisfacción del deseo –es más probable que haga un juicio positivo acerca de mi vida, y diga que “soy feliz”, si he satisfecho un deseo acuciante que si siento de forma penetrante un deseo insatisfecho. Esto sugiere que nuestra actitud o juzgamiento acerca de nuestras vidas podrá ser tan cambiante e inestable como nuestros deseos (y su satisfacción). La visión característica de los filósofos antiguos parece haber sido que uno debe tratar de encontrar una actitud estable hacia la vida propia *como un todo* basado en una correcta aprehensión de ella.²³ Esto presupone que tengo a mi disposición un punto de vista desde el cual puedo ver mi vida como un todo, incluso si ello solo surge de los recuerdos e imaginación, y más aún, que tengo en mi poder el ver mi vida claramente y sin ilusión, verla tal y como realmente es. Muchos filósofos antiguos, en especial los estoicos, parecen haber creído, en particular con un poco de entrenamiento y reflexión, que uno puede aprender a mantener semejante actitud, incluso cuando se encontraban en presencia de un, en otros aspectos, deseo insatisfecho incapacitantemente insistente –como el filósofo antiguo que pretendía ser feliz incluso cuando estaba siendo torturado, ya que sabía que había dado a su vida una forma completa que tenía razón para aprobar. Los modernos son quizá menos entusiastas acerca de esta posibilidad. Quizá nunca podré asirme a un juicio *fijo* sobre mi vida como un todo, o ser capaz de alcanzar la firmeza de juicio hasta que sea demasiado tarde como para que importe. Por extensión, no cualquiera puede estar en la posición de adoptar la actitud olímpica, o quizá debiera decir la actitud mandarina, la de Zhou En-lai, quien, al ser interrogado si pensaba que la Revolución Francesa había sido una cosa buena o mala, famosamente respondió que era demasiado pronto para pronunciarse al respecto.

Si la revisión que he ofrecido más arriba es aproximadamente correcta, las perspectivas para la felicidad individual no parecen muy estimulantes: no aceptamos más la {107} teleología natural que soporta al enfoque objetivista; la completa satisfacción del deseo es radicalmente inestable e incluso, para decirlo de forma paradójica, inherentemente insatisfactoria como un fin humano general, ya que cualquiera satisfacción de un determinado deseo dará lugar al surgimiento de otro nuevo. Finalmente, ya no estamos tan seguros de que seremos capaces de llegar a una medida de evaluación estable de nuestras

²¹ Continuar esto requeriría discutir la visión que tuvo Nietzsche de lo dionisiaco (especialmente en *Geburt der Tragödie*), y consecuentes revisiones de Durkheim, Freud y Castoriadis.

²² Juzgar que una vida es digna de aprobación como una vida *a ser vivida por mí* no es necesariamente juzgar que es valiosa *simpliciter*, por lo que es posible todavía distinguir entre “feliz” y “buena”.

²³ Aristóteles, *Ethica Nicomachea* 1098a16-17, 1099b9-1101a21, 1177b24-26. El filósofo moderno que parece haber estado más interesado en este asunto es el Heidegger de *Sein und Zeit* (véase especialmente §§ 46-60).

vidas como un todo, mucho menos que de llegar a una que tenga alguna propiedad de “verdad”.

¿Qué clase de felicidad, entonces, está en juego en la política guiada por la “nueva” idea europea de Saint-Just? ¿Puede una política dirigida a la felicidad esperar ser alguna vez exitosa?

En su discurso a favor de los Decretos Ventôse, Saint-Just sostiene que por la promulgación de los decretos, Francia mostrará a Europa que no está dispuesta más a tolerar “incluso a un desafortunado (*malheureux*) u opresor” en territorio francés.²⁴ No es del todo extravagante ver a estos dos términos como designando dimensiones ligeramente diferentes de la “felicidad” que Saint-Just alaba. Por un lado, el socorro de la necesidad individual se encuentra con mayor naturalidad localizado al interior de un programa de felicidad pública, que entiende aquello como un supuesto del mantenimiento del bienestar mínimo de todos los individuos de la sociedad. Del hecho que el gobierno no pueda emprender de forma efectiva la labor incoherente de hacer felices a las personas mediante la maximización de la satisfacción de sus deseos, no se sigue que no pueda de forma sensata evitar cierto “*malheur*” manteniendo estándares mínimos de vida. La segunda dimensión de “felicidad” se refiere a la ausencia de “opresión”. “Opresión” es conceptualmente diferente de pobreza. Parece un paso en el proyecto de eliminación de la opresión hacia la democracia, como un sistema político en el cual los ciudadanos iguales se gobiernan a sí mismos. En sus peores encarnaciones, “pobreza” puede ser concebida por referencia a un componente puramente naturalista, incluso por personas que se inclinan por entregar un gran peso a la variabilidad de las creencias humanas y a la autonomía del deseo humano. Lo que sea que la felicidad pública es, y no importa cuál sea la opinión de la gente, podemos pensar que la felicidad pública no es compatible con una alta tasa de desnutrición entre segmentos amplios de la población. La felicidad pública como ausencia de opresión parece calzar más fácilmente en la tercera de mis familias de concepciones de la felicidad. Eso quiere decir que debe haber un claro foco o posición o punto de vista social desde el cual algún juicio general acerca de la sociedad como un todo pueda hacerse, que será como el juicio que el individuo supuestamente era capaz de realizar acerca de su propia vida como un todo. Tiene que haber una voz que entregue cuerpo a ese juicio o evaluación, o un agente social claro que pueda adoptar la actitud relevante. Si la felicidad es ausencia de pobreza y opresión, entonces no deberá haber pobreza, y alguien {108} tiene que haber formado un juicio moderadamente estable a efecto que no exista opresión alguna. Si cuando lo que está en juego es *mi* felicidad, y soy por ende el juez último de ella, entonces, de manera similar, cuando lo que está en juego es “nuestra” felicidad colectiva, “nosotros” debiéramos hacer la evaluación final de la misma. ¿Quién, con todo, es “nosotros”? Decir que “nosotros” debiera ser “todos” no es una respuesta a la pregunta, pues esa es precisamente la pregunta de quien habla por todos –esto es, ¿cuál agencia o instancia real es “nuestra” verdadera voz?

Hay tres candidatos para este honor. El primero es la estructura gubernamental que es el vocero oficial designado para “todos nosotros”. En una democracia como la de la Inglaterra contemporánea, ese es precisamente el Parlamento, o la Corona y el Parlamento

²⁴

“*Que l’Europe apprenne que vous ne voulez plus un malheureux ni un oppresseur sur le territoire français...*”, *Oeuvres Complètes*, p. 715. La palabra que he traducido arriba como “desafortunado” [*unfortunate*], “*malheureux*”, significa, por supuesto, “infeliz” [*unhappy*].

[*Queen-in-Parliament*], o quizá el Gabinete, es decir, en el presente, el Primer Ministro. Ellos hablarán por nosotros cuando lo hagan en ejercicio de sus cargos y siguiendo correctamente todas las reglas establecidas. Podría parecer que si semejante sistema funciona apropiadamente, instanciará una forma bastante rápida y directa de moverse desde una democracia hacia la felicidad humana, mediante un enlace conceptual directo. Las democracias por su propia naturaleza serán regímenes felices en el más significativo de los sentidos de “feliz” que pueda concernir a la política. Después de todo, uno podría argüir, una democracia es por definición un sistema en el cual, sea lo que fuere que la sociedad haga, es el resultado de una decisión de sus miembros. Si la vida política colectiva que tienen las personas depende –tanto como pueda depender de cualquiera agencia humana– de aquello que ellas deciden, ciertamente es en una democracia donde tienen la mejor oportunidad para vivir una vida colectiva que ellas mismas aprobarían. En semejante sistema, de funcionar, no hay “opresores” individuales como Luis Capeto, o como los miembros de la aristocracia francesa.

Creo que debiera resistirse este desvío, porque existe una diferencia importante entre democracia como un ideal y como la designación de cualquier mecanismo político real.²⁵ Hablar de democracia como un ideal es hacerlo de un sistema político en el cual “el pueblo tiene el poder”. En el mundo antiguo de las pequeñas democracias directas fue, quizá, relativamente poco problemático entender qué se quería significar al decir que el pueblo gobernaba: cualesquiera decisiones que se tomaran, eran hechas por una asamblea en la que, en principio, cualquier podía participar, y a la cual mucha gente regularmente asistía. En contraste con ello, hablar de cualquier sistema representativo moderno de gobierno parlamentario como una democracia implica involucrarse en una forma extremadamente discutible de interpretación teórica acerca de qué ocurre cuando el sistema funciona en su forma más cotidiana.²⁶ ¿*Aseguran* las elecciones multipartidistas por sí mismas (o, para esos efectos, en sincronía con cualquier otro conjunto especificable de instituciones políticas reales) que las sociedades en las cuales existen son sociedades en las cuales el pueblo gobierna? ¿Habla necesariamente por mí Tony Blair {109} cuando repetidamente nos da a entender, al igual que a todo el mundo, que Inglaterra bajo el gobierno del Nuevo Laborismo* es una sociedad feliz, moralmente admirable? Creo que una reflexión seria sobre estos asuntos inclinaría a una persona atenta hacia una respuesta negativa.

El segundo candidato para el cargo de *vox societatis* es la “opinión pública”. Esta me parece una elección completamente desesperanzadora. La opinión pública es extremadamente frágil, y lo que dice puede ser muy difuso: más importante, si las estructuras políticas oficiales no reflejan mi visión acerca de si la vida que llevamos es digna de aprobación, ¿por qué debería tener alguna razón para esperar que la opinión pública sí lo haga?

La tercera posibilidad es la voz del pueblo hablando directamente, a veces de forma estridente, como en los disturbios civiles, desórdenes, linchamientos, pogrom,

²⁵ Véase mi *History and Illusion in Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 110-28. [Hay traducción castellana: *Historia e ilusión en la política* (trad. V. Campos). Barcelona: Tusquets, 2004 (N del t.).]

²⁶ Véase J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York: Harper & Row, 1950), especialmente la parte 4.

* [*New Labour* es una denominación con que se identifica al Partido Laborista inglés después de haber adoptado algunos cambios en su programa político a partir de 1994 (N. del t.).]

eventualmente en la guerra civil o revolución; o alternatively en vívidas expresiones de aprobación –desfiles para despedir a las tropas, espontáneas celebraciones de victorias deportivas, etc. Nuevamente, dado que no todos literalmente estarán en las calles, eso indica que hay dos lados en esta historia, y por ende no habrá una posición obviamente privilegiada desde la cual hacer un juicio definitivo. Incluso, cuando la voz es fuerte, directa y virtualmente unánime, el mensaje puede ser no del todo claro, y la transmisión será usualmente intermitente al extremo.

La democracia aumenta las apuestas ideológicas y las expectativas humanas, sin necesariamente incrementar de forma conmensurada nuestra habilidad para satisfacer nuestros deseos, o para adoptar una actitud positiva hacia nuestra vida como un todo. Es un sentimiento liberal estándar²⁷ el que yo pueda encontrar más irritante el tolerar una situación en la cual alguien *más*, alguna institución política colectiva, está definiendo efectivamente qué *actitud* debo tener hacia mi propia vida y hacia la evaluación de mi propia felicidad, que otra en la cual dinero, recursos o servicios me son directamente quitados por un individuo opresor con ninguna pretensión de estar contribuyendo a mi felicidad. Esto puede tratarse de un resabio de visiones religiosas cristianas acerca de la inviolabilidad del alma, pero es uno que continúa teniendo una firme presencia en las mentes de muchos en Occidente. ¿Bajo qué circunstancias experimento una decisión “democrática”, en la cual pertenezco a una minoría vencida, como una decisión de “alguien más”? Esto es obviamente un asunto de importancia capital para cualquier democracia, y uno cuya respuesta dependerá de una amplia variedad de factores, muchos de los cuales son probablemente extra-políticos, y algunos de los cuales son escasamente comprendidos. Subraya la necesidad de tomar la visión más amplia posible del contexto al interior del cual la política tiene lugar.

Se ha contado muchas veces la historia en la que, mientras era conducido a la guillotina, Saint-Just señaló hacia la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano inscrita en la pared de la Conciergerie, y dijo: “Después de todo, fui yo {110} el que hizo eso.”²⁸ En los debates que precedieron a la promulgación de la Constitución de 1793, Saint-Just asumió el punto de vista que la Convención se enfrentaba a una tarea simple: “Si quieren una república, vincúlense con el pueblo y actúen solo para él. La forma de su felicidad es simple, y la felicidad no está más lejos del pueblo que del hombre privado.”²⁹ Saint-Just estimó de forma obvia que esto era un pensamiento optimista. Aquí he tratado de sugerir que puede ser tomado igualmente como uno más bien pesimista.

²⁷ Dada su formulación clásica, aunque con referencia específica al concepto de “libertad”, no “felicidad”, por Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1963).

²⁸ “*C’est pourtant moi qui ai fait cela*.” K. Marx, *Die Heilige Familie*, en *Marx-Engels Werke* (Berlin: Dietz, 1980) vol. 2, p. 129. Véase también B. Williams, “Saint-Just’s Illusion”, en *Making Sense of Humanity* (Cambridge University Press, 1995).

²⁹ “*Si vous voulez la république, attachez-vous au peuple, et ne faites rien que pour lui. La forme de son bonheur est simple, et le bonheur n’est pas plus loin des peuples qu’il n’est loin de l’homme privé*”, en *Oeuvres Complètes*, p. 423.