

La filosofía experimental y la ética del promedio

DANIEL LOEWE*

No es difícil dar cuenta de la idea central de este muy discutido libro¹: los resultados de investigaciones empíricas desarrolladas en campos tan variados como –entre otros– la economía, la biología y otras ciencias naturales, y sobre todo la psicología, a la que el libro principalmente recurre, deberían jugar un rol más importante en el entendimiento de la ética y de la moral de lo que en la actualidad es el caso. Por una parte, fortalecer el vínculo con la investigación empírica beneficiaría a las teorías éticas y morales. Por otra parte, de acuerdo al autor, con el restablecimiento de este vínculo la filosofía retornaría a su tradición original –una tradición que habría sido abandonada con grandes pérdidas en el siglo XX cuando los filósofos se concentraron exclusivamente en el análisis conceptual. La característica fundamental de esta tradición, en la que Appiah incluye a autores tan disímiles como Platón, Aristóteles, Descartes, Hume, A. Smith y J.S. Mill, es que las investigaciones empíricas acerca de la naturaleza humana formarían el núcleo de la reflexión filosófica. En este sentido, el objetivo del profesor de filosofía de la Universidad Princeton es «comprometer a todos aquellos que están trabajando hoy para así traer a la economía, a la psicología y a la filosofía juntas de vuelta –todos aquellos que buscan, en un cierto sentido, reconstituir a las «ciencias morales» (31-2). (Trad. al Español: DL)

No son pocos los autores que hoy en día comparten la opinión defendida por Appiah de que para reflexionar sobre la moral hay que prestar más atención a las investigaciones empíricas. El autor da cuenta de ello con múltiples referencias informativas en la sección de notas (de aproximadamente 70 páginas), que en ocasiones son argumentativamente más profundas e interesantes que el texto principal –que si bien se lee con agrado, es algo impreciso. Psicólogos, científicos neurológicos y los así denominados «Filósofos experimen-

Fecha de recepción: 13 marzo 2009. Fecha de aceptación: 18 junio 2009.

* Dirección: Escuela de Gobierno, Universidad Adolfo Ibáñez, en Santiago de Chile. danielloewe@uai.cl. Daniel Loewe es Doctor en Filosofía de la Eberhard Karls Universität de Tübingen (2002, *summa cum laude*, premio al mejor doctorado en Filosofía de la Universidad Tübingen 2002), y licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1995). Sus áreas de especialización son filosofía política, filosofía moral y ética, con especial énfasis en teorías igualitarias, multiculturalismo, teorías liberales, ética de los animales, ética del medioambiente, y teorías de justicia internacional. Ha realizado estudios de Post-Doctorado como investigador del CNRS en la Universidad de Oxford, y se ha desempeñado como profesor visitante en la Universidad de New York, la Universidad de Toronto, la Universidad Católica de Chile, la Universidad Católica de Porto Alegre, en el CSIC en Madrid, y del 2003 al 2009 como profesor asistente del Instituto de Filosofía de la Universidad Tübingen.

1 Kwame Anthony Appiah: *Experiments in Ethics*, Harvard U.P., Cambridge-Massachusetts / Londres, 2008, 274 págs.

tales» aspiran a iluminar casos moralmente problemáticos que usualmente son discutidos por filósofos. En esta tarea, los filósofos experimentales recurren a múltiples experimentos realizados en una enorme cantidad de sujetos de estudio provenientes de diversos círculos sociales y culturales –lo que ciertamente diferencia estas investigaciones de las del pasado, que recurrían a pequeñas muestras de estudiantes universitarios. Entre otros muchos casos, el autor se refiere en forma extensiva e intensiva a los conocidos *trolley*-escenarios que primero fueron esbozados por Philippa Foot. Estos escenarios, de los cuales hasta la fecha se han realizado incontables variaciones, han ocupado y ocupan intensamente a algunas corrientes de la filosofía moral:

Usted está realizando su caminata cuando divisa al *trolley* que se aproxima sin conductor. Usted puede tener certeza de que si el *trolley* continúa su recorrido, cinco individuos que se encuentran en los rieles morirán atropellados. Afortunadamente, usted se encuentra justamente en el sitio donde se puede cambiar la aguja y así desviarlo. Desafortunadamente, también en ese caso un individuo que se encuentra trabajando en la línea alternativa moriría atropellado. Esto quiere decir: cinco vidas contra una. ¿Qué es lo que usted haría? Y la pregunta central para la filosofía moral: ¿qué es lo que usted debería hacer? Tanto para la gran mayoría de los filósofos que se han ocupado de este caso, así como de los sujetos de estudio en las investigaciones empíricas, la respuesta parece ser relativamente sencilla: dejar morir a cinco seres humanos es mucho peor que dejar morir a uno. Correspondientemente, se tendría que cambiar la aguja aunque esto implique la muerte de una persona. El caso no parece ser excesivamente problemático. Sin embargo, ahora imagine la siguiente situación: durante su caminata usted se encuentra cruzando una pasarela peatonal por sobre los rieles cuando divisa al *trolley* aproximándose sin conductor. Como en el caso ya descrito, usted puede tener certeza de que si los acontecimientos se continúan desarrollando sin su intervención, cinco individuos que se encuentran en los rieles morirán atropellados. Afortunadamente, en la pasarela peatonal también se encuentra un hombre corpulento de aproximadamente 300 libras de peso, y usted sabe que esa masa corporal detendría la marcha del *trolley*. Usted mismo es demasiado liviano para detenerlo con su propio cuerpo. ¿Debería usted dar un pequeño empujón al hombre para hacerlo caer a los rieles de modo que al ser mortalmente atropellado detenga al *trolley* en su recorrido? Tampoco en este caso la respuesta parece ser excesivamente complicada. Como vimos, dejar morir a cinco individuos parece ser mucho peor que dejar morir a sólo uno. Nada se opondría, entonces, a la conclusión de que habría de darle un pequeño empujón. Sin embargo, la gran mayoría de los sujetos de estudio y de los filósofos afirma exactamente lo contrario: en vez de intervenir, en este caso hay que dejar que el *trolley* continúe su carrera mortífera. ¿Pero, porqué? ¿Cuál es la diferencia relevante entre los dos casos –si es que acaso hay alguna?

Filósofos morales se ocupan a menudo con los así llamados *hard cases* o *emergency cases*. Las arquitecturas de argumentación son variadas. Usualmente se recurre a intuiciones bien meditadas, o a la coherencia entre principios generales y juicios particulares que se consideran intuitivamente correctos (el así denominado equilibrio reflexivo rawlsiano), o a aquellas disposiciones para la acción consideradas como virtudes (¿qué es lo que haría el hombre virtuoso en esta situación?), o a normas y obligaciones que se derivan de un proceso de universalización de máximas, o a variados cálculos de utilidad. ¿Porqué, entonces, debería ser importante recurrir a experimentos empíricos y de este modo saber qué es lo

que la mayoría de los individuos considera como correcto (o incorrecto) en una situación determinada? De acuerdo a Appiah, lo subversivo –pero también lo bienvenido– de la filosofía experimental, es que recurriendo a los experimentos empíricos queda en claro que la aspiración subyacente en cada una de estas estrategias tradicionales de poder bosquejar la estructura de la ética o la moral, es dudosa y en última instancia falsa. Muy por el contrario, estas estrategias no pueden dar cuenta más que de una visión sumamente parcial y extremadamente incompleta de la ética o la moral.

Por ejemplo, si al sopesar las utilidades resulta claro que la muerte de cinco individuos es mucho peor que la muerte de uno ¿porqué, entonces, a diferencia del primer *trolley*-escenario, en el caso de la pasarela peatonal los individuos –y los filósofos– no dejan guiar sus juicios por estas consideraciones? Ciertamente, una respuesta posible a esta interrogante sería que actuar de este modo atentaría contra ciertas intuiciones (la intuición de que, por ejemplo, es moralmente incorrecto participar *directamente* en la muerte de alguna persona, y darle, así, el pequeño empujón necesario). Sin embargo, tampoco el recurso a las intuiciones, incluyendo también las así llamadas intuiciones bien meditadas, parecería ser una estrategia menos dudosa que el cálculo de utilidades: investigaciones empíricas han puesto claramente de manifiesto que las intuiciones de los individuos pueden mudar rápida y radicalmente. Para esto basta con que se modifique ligeramente y de un modo moralmente irrelevante la situación en que las intuiciones son generadas, o con que se describa exactamente el mismo estado de cosas pero de un modo superficialmente diferente (cambiando, por ejemplo, el orden de las frases). Como muchos experimentos muestran, para llevar al ser humano promedio a realizar cosas terribles basta con diseñar las situaciones de un cierto modo. También el recurso a las disposiciones para la acción, que en las discusiones morales se suelen denominar virtudes, y que de acuerdo a diferentes filósofos serían necesarias para desarrollar una vida buena y que correspondientemente una buena sociedad debería fomentar, parece ser un tiro al aire: científicos empíricos han mostrado que en sus tomas de decisiones la mayoría de los individuos no se deja guiar por virtudes abstractas (como, por ejemplo, valentía o moderación). Todavía más: la pregunta acerca del carácter virtuoso habría sido sobrevalorada. A los rasgos del carácter les cabría un rol más bien nimio en la determinación de los motivos de la acción. De acuerdo a Appiah, algo similar también sería válido en el caso del proceso de universalización de máximas: contrariamente a la aspiración de ciertas teorías morales, a este proceso no le cabría ningún rol en la determinación de nuestras acciones. Científicos empíricos han demostrado, por ejemplo, que la buena voluntad y el grado de solicitud para ayudar a un transeúnte cuyos portafolio se acaba de desparramar en la calle es considerablemente mayor, si, por ejemplo, uno acaba de encontrar una moneda en la cabina telefónica. O que cuando uno se encuentra en las cercanías de una panadería aromática uno ayudará a un desconocido con un grado de probabilidad mucho más alto que cuando uno se encuentra en un sitio con un olor neutral. O también que incluso minutos después de haber leído palabras como «honor» o «respeto» se genera y mantiene una tendencia para actuar de un modo más amable, etc. Con recurso a la neurobiología se puede mostrar que la diferente valoración de los dos *trolley*-escenarios se deja retrotraer a los centros del cerebro que son activados en cada caso: en el primer caso, los centros activos son aquellos que se asocian con el pensamiento impersonal (como, por ejemplo, en la solución de un problema matemático), mientras que en el segundo caso, los centros del cerebro activos son aquellos que se relacionan con

las emociones. (A diferencia de mover una aguja, empujar a alguien a la muerte parece ser algo asociado con una fuerte carga emocional). Incluso la pequeña minoría de sujetos de estudio que arrojaría al hombre a los rieles confirma este resultado: también ellos muestran primero una reacción emocional, que sólo con posterioridad es corregida de acuerdo al modelo del pensamiento impersonal (correspondientemente, estos sujetos requieren de más tiempo para poder dar una respuesta). Y como los psicólogos morales han demostrado, para aumentar de un modo considerable la probabilidad de que uno arroje al hombre corpulento desde la pasarela, basta con que uno haya atendido a una comedia graciosa en la televisión. ¡En todo esto no se encontraría huella alguna de la reflexión moral bien meditada que los filósofos aspiran a desarrollar en sus teorías!

Appiah afirma que los resultados de los experimentos psicológicos descritos tienen implicaciones importantes en el modo en que nosotros entendemos la responsabilidad y la moral. En el campo de la psicología moral no son pocos los que afirman que la moral se deja reducir a determinados patrones de comportamiento gravados de un modo biológico evolutivo o psicológico. Appiah por el contrario, y a mi parecer de un modo correcto, rechaza cualquier tipo de naturalización o reduccionismo en la moral. Pero si rechazamos la naturalización y el reduccionismo ¿cómo se debe entender, entonces, el vínculo supuestamente central para las teorías morales con los experimentos empíricos?, y en estrecha relación con esta pregunta ¿porqué serían estos últimos relevantes para las teorías morales o éticas? La pregunta no es retórica y debe ser considerada seriamente. La estadística es al fin y al cabo la ciencia que afirma que si usted ha comido dos manzanas y yo ninguna, cada uno de nosotros ha comido en promedio una manzana. Correspondientemente, el teórico de la virtud podría por cierto replicar que no es el hombre-promedio, sino que justamente el hombre virtuoso el que se deja guiar en su accionar por las virtudes gravadas en su carácter (y efectivamente hay una pequeña minoría de individuos dispuestos a ayudar, aunque no huelan bien). El intuicionista podría replicar que las intuiciones bien meditadas no son aquellas que se generan espontáneamente en nuestro estómago, sino que aquellas que surgen cuando se considera la situación completa (por ejemplo, cuando se considera que una descripción específica del caso nos puede inducir al error). El utilitarista podría replicar que las intuiciones o reglas que no se dejan subsumir bajo el principio de utilidad favorecido son de todos modos falsas o moralmente irrelevantes. Y el filósofo con un horizonte kantiano podría, y en realidad debería replicar, que el resultado del proceso de universalización de una máxima no tiene nada que ver con aquello que los hombres por lo general llevan a cabo cuando actúan –como es conocido, éstos se dejan mover demasiado a menudo por sus impulsos sensibles. Con referencia al genocidio en Ruanda, Appiah afirma que como Hutu en ese lugar y en ese momento específico, probablemente ninguno de nosotros habría actuado de otro modo. Pero tanta comprensión situacional sólo nos puede conducir al menos a malentendidos cuando no a errores serios: no todos los Hutus participaron en la matanza, y tal como en otros fenómenos de horror de masas, otros Hutus se comportaron de un modo decente, y lo mismo también cabría esperar de cualquiera de nosotros como Hutus. Quizás estos seres humanos decentes a pesar de las situaciones adversas recurrieron en su accionar a intuiciones, o a disposiciones virtuosas, o a cálculos de utilidad, o a la universalización de máximas, o a alguna otra fuente de la moral. Pero una cosa es clara: independientemente de la fuerza o debilidad de las teorías morales a las que se remitieron –si es que se remitieron a alguna– o

con las que su comportamiento se podría relacionar, estos seres humanos no eran en modo alguno el individuo promedio en cuyo comportamiento se basa la filosofía experimental.

Una respuesta a la pregunta acerca de la relevancia de las investigaciones empíricas psicológicas para las teorías morales que el autor ofrece, es que cualquier filosofía moral que se pueda considerar seriamente debe atender a los hechos acerca de las capacidades humanas disponibles. Appiah pregunta de un modo retórico «¿Cuál sería el sentido de normas que los seres humanos fuesen psicológicamente incapaces de obedecer?» Y como corresponde a la aspiración de cualquier pregunta retórica también en este caso sólo cabe asentir. (Y por cierto, lo mismo también sería válido en otros ámbitos, como, por ejemplo, normas que exigiesen que los seres humanos volaran, o normas que estipulasen que todos deben ganar por sobre el promedio, etc.) Pero yo dudo que se necesite de todo un libro para cementar una tesis tan trivial como ésta. La relación entre las investigaciones psicológicas y las teorías morales o la ética que la filosofía experimental aspira a fundar parece ser más profunda, quizás incluso de una naturaleza constitutiva. El autor afirma que en la moral deberíamos poder confiar en nuestras emociones. Sin embargo, y como es bien conocido, éstas difieren. Appiah refiere a los «módulos» de comportamiento moral propuestos por la psicología moral (*compassion; reciprocity; hierarchy; purity*; la diferenciación entre *ingroup* y *outgroup*), que pueden estar activos simultáneamente y que, de este modo, pueden conducir a conflictos dentro de un individuo y a diferentes acciones o intuiciones que son consideradas como correctas por diferentes individuos. Pero a diferencia de los psicólogos morales, Appiah afirma que es posible reflexionar acerca de la adecuación de los módulos activos en una situación dada: «Al movernos desde la preocupación del psicólogo con la explicación naturalista a la preocupación de filósofo con razones, nos movemos desde el asunto acerca de qué tipo de disposiciones sería para nosotros bueno tener, al asunto acerca de qué tipo de sentimientos deberían contar como justificación moral. Estas no son simplemente consideraciones contrarias; estas son [...] dos perspectivas» (118-19). En tanto la filosofía experimental nos lleva a entender cómo se desarrollan nuestras capacidades morales y qué es lo que consideramos como importante al reflexionar moralmente, ésta nos puede ayudar en la reflexión moral al indicarnos cómo nuestros juicios e intuiciones acerca de lo que es moralmente correcto o incorrecto dependen fuertemente de estados de cosas moralmente irrelevantes. Sin duda, este es un resultado interesante. Pero el vínculo así propuesto entre las investigaciones empíricas y las teorías éticas o morales no es especialmente fuerte.

Fastidioso, pero correcto, es que el autor, quien construye las argumentaciones del libro casi exclusivamente por referencia a los *hard cases* investigados en los campos de la psicología (trenes que avanzan sin conductor; casas incendiadas de las que sólo se puede rescatar a uno de sus habitantes; grutas que sólo se pueden abandonar con vida, cuando se dinamita al espeleólogo gordo que obstruye la salida, etc.), al final del libro reconoce que estos casos extremos apenas nos pueden ayudar en la reflexión moral. La «quandary ethics» –como el autor denomina la ética que se concentra en estos casos extremos– ignora nuestra particularidad, no nos permite participar en la descripción de la situación (lo que muchas veces es el problema moral crucial), tiende a representar el juicio moral como un acto solitario, y reduce el discurso moral a instancias de conflicto como si éste sólo fuese un tipo de intervención clínica. La investigación de estos casos apenas nos ayudaría a avanzar en lo que el autor considera la mayor preocupación de la filosofía moral y que él inscribe en la larga tradición

de la *eudaimonia* (a la que Appiah dedica el último capítulo de su libro), es decir, en la articulación de una respuesta a la pregunta ética acerca de qué es lo que cuenta como una vida buena: «cada uno de nosotros está haciendo una vida. Este es el *telos* humano: hacer una Buena vida, alcanzar *eudaimonia*» (203). Dos comentarios son aquí necesarios:

Primero: es notable que el autor, quien con este libro aspira a vincular la teoría moral y las investigaciones empíricas, no refiera a los nuevos estudios de la felicidad que se han multiplicado a partir de los años 80. Esta nueva y abundante literatura justamente aspira a identificar qué es lo que empíricamente se vivencia como una vida buena. Aunque el tema es genuinamente filosófico, no son investigaciones filosóficas las que le han otorgado actualidad. Dos fenómenos, relacionados entre sí, están a la base de este desarrollo. Por una parte, los grandes avances en las investigaciones neurológicas acerca del funcionamiento cerebral subyacente a, o correlacionado con el bienestar. Por otra parte, el surgimiento de la así denominada *psicología positiva* que, de un modo similar al estudio de estados negativos como ansiedad y depresión, propone el estudio científico de la felicidad.² Decisivo en estas investigaciones son los datos obtenidos con el estudio empírico comparativo más extensivo jamás realizado sobre niveles de felicidad. En encuestas realizadas a más de 118.000 individuos en 96 países, investigadores examinan cómo niveles de bienestar se relacionan, entre otros, con educación, participación política, ingreso, vínculos personales, y actividades como voluntario. De acuerdo a estos estudios sobre la felicidad: «La evidencia empírica que ha sido acumulada sugiere la existencia de una dimensión de felicidad singular y medible» (Argyle, 1989, 2). El método utilizado en estas investigaciones empíricas es de una simplicidad contagiosa: el nivel de felicidad de un individuo se establece en relación a la evaluación que éste realiza sobre la calidad de su vida (estados mentales y estados del mundo), esto es, *cómo le va* al agente desde su propia perspectiva. De acuerdo a estas teorías, si queremos saber cuál es el nivel de felicidad de un individuo, el método es simple: preguntarle.

Ciertamente es posible dudar acerca de esta metodología: ¿es el relato de un individuo una base apropiada para definir su nivel de felicidad? Hay estudios en base a los cuales se puede poner en cuestión la adecuación de los relatos particulares en la realización de esta tarea. Individuos tienden a exagerar su nivel de felicidad –es decir: afirman un nivel mayor de felicidad al que ellos efectivamente consideran corresponde a su situación. Algunos entrevistados tratan de cumplir, o no cumplir, las expectativas que ellos suponen en el entrevistador. El nivel de felicidad que un individuo relata tiende a estar fuertemente influenciado por disposiciones de ánimo pasajeras (positivas o negativas) (para éstas y otras dificultades metodológicas, así como estrategias para superarlas, compare Diener/ Tov, 2006)³. Incluso, como un estudio ha demostrado, el orden de las preguntas tiende a influir en los resultados obtenidos (Schwarz/ Strack, 1999). Si, por ejemplo, primero se pregunta a un individuo acerca de su nivel de felicidad y luego acerca de la importancia de la salud en la felicidad, se obtienen resultados distintos a cuando se invierte el orden de las preguntas. La razón es

2 La actualidad de estos estudios en los medios académicos, sobre todo en los Estados Unidos, se refleja, entre otras cosas, en la creación de una revista especializada que trata exclusivamente sobre este tema: *Journal of Happiness Studies*.

3 Muchos textos importantes en la discusión están disponible de un modo libre en la página web de Ed. Diener: www.psych.uiuc.edu/~ediner/

evidente: si un individuo considera que la salud es importante para la felicidad, como la mayoría lo hace, y luego se le pregunta acerca de su nivel de felicidad, tiende a afirmar un mayor nivel de felicidad si es que se considera relativamente sano. Sin embargo, los mismos estudios empíricos intentan establecer métodos de validación –como *tests* de confiabilidad, validez y consistencia– que permitirían evitar y/o contrarrestar estas desviaciones (compare Frey/ Stutzer 2002; Diener/ Oishi/ Suh 1999). Por ejemplo, en ocasiones se recurre a métodos *behavioristas* para asegurar los resultados (individuos felices no sólo afirman que son felices, sino que tienden a ser considerados como tales por terceros), o se establecen secuencias de preguntas en los estudios cuyos resultados han de ser comparados, o se evita realizar este tipo de estudios en momentos especialmente sensibles para el ánimo (tanto debido a razones personales, como a acontecimientos masivos –campeonatos de deporte, etc.), o se intenta focalizar las preguntas en espacios temporales concretos. De cualquier modo, ya que las desviaciones tienden a disminuir en la medida en que se acrecienta el conjunto de individuos de experimentación, la ciencia de los grandes números ayuda en estos estudios de carácter masivo. Por lo demás, la ética experimental a que refiere el libro de Appiah, estaría sujeta a las mismas críticas metodológicas a las que lo estaría la psicología positiva.

De acuerdo a dos de los autores más prolíficos e influyentes en estas investigaciones, una de las contribuciones más importantes de estos estudios realizados durante los últimos 30 años es que: «los factores externos son responsables sólo de una parte diminuta de la variación de bienestar subjetivo» (Diener/ Oishi, 1999, 286). Los conocimientos alcanzados por esta nueva *ciencia de la felicidad* son interesantes y en ocasiones sorprendentes. No es casual que hayan encontrado amplia recepción en los medios y despertado el interés público alcanzando en ocasiones amplia popularidad. Uno de los resultados más discutidos (y que se lo puede considerar como la confirmación científica de la sabiduría popular) es que las curvas de la felicidad experimentada y de la riqueza no avanzan de un modo paralelo. Un estudio ya clásico realizado con ganadores de premios de loterías (con una media de 500.000 dólares) mostró que, pasada la euforia inicial, el bienestar subjetivo de los ganadores no se diferenciaba del de los no ganadores, y que en las tareas cotidianas los primeros relataban niveles menores de placer que con anterioridad al premio (Brickman/ Coates/ Janoff-Bulman, 1978). Otros estudios han dejado en claro que el fuerte crecimiento económico sostenido durante décadas en Estados Unidos, Japón y Europa no alteró la proporción de individuos que se consideran felices e infelices en los países correspondientes. Si bien en países pobres el crecimiento de la renta se relaciona con un aumento de la felicidad, esta correlación tiende a desaparecer con cada crecimiento adicional de la renta que se produce luego de que la nación ha alcanzado un determinado nivel de renta (similar al de Corea del Sur o Portugal) que permite satisfacer necesidades básicas (para estudios acerca de la relación entre crecimiento económico, renta y felicidad, compare, entre muchos otros, Frey/Stutzer, 2002; Oswald, 1997; Argyle, 1999; Diener/ Oishi, 1999; Inglehart, 1996; Graham/ Pettinato, 2002). Otro resultado muy discutido es que las tazas de infelicidad presentadas por los desempleados involuntarios son significativamente más altas que las de los activos en el mundo laboral. Este vínculo también es válido en el caso de países con sistemas sociales que permiten controlar la pérdida de la renta asociada con el desempleo. Por otra parte, los pensionados, a pesar de no estar empleados, dan cuenta de niveles de satisfacción ligeramente superiores a los de aquellos activos en el mundo del trabajo (Oswald, 1997; Argyle, 1999).

Recurriendo a estas investigaciones sería posible señalar qué es lo que, al menos en promedio, se considera de un modo *subjetivo* como una vida lograda. Appiah podría haber recurrido a estos estudios para dar cuenta de qué es lo que se entiende empíricamente como una vida buena: por ejemplo, que los bienes materiales no son sinónimo de felicidad; que es más conducente a la felicidad el vivir en un pequeño departamento en las cercanías del trabajo que en una casa espaciosa en la periferia (¡y ni hablar de una casa en las cercanías de un aeropuerto!); que es mayormente conducente a la felicidad el realizar trabajo comunitario, tener familia etc. La filosofía experimental podría así, recurriéndose a los resultados de las investigaciones realizadas por la psicología positiva, dar cuenta de lo que el autor considera la mayor preocupación de la filosofía moral.

Segundo: quizás hay buenas razones para esta ausencia. En el último capítulo, recurriendo a los análisis realizados de un modo mucho más acuciosos en su libro *The Ethics of Identity* (2005) (y en ocasiones copiándolos de un modo textual) el autor rechaza concepciones subjetivas de la felicidad en sus dos formas más discutidas: las concepciones que se basan en estados de la mente y las que se basan en estados del mundo. Como es conocido, el utilitarismo clásico recurre a un entendimiento del primer tipo (pero no es en ningún caso la única teoría que comparte este entendimiento): el bienestar correspondería a un estado de la mente. Esta concepción del bienestar se suele denominar *experiencial*, y se caracteriza por definir el bienestar subjetivo (o la felicidad) de un modo estrictamente hedonista en relación a ciertos estados positivos de la mente. La versión más popular de esta concepción experiencial caracteriza la felicidad como «disfrute del placer, resguardo de dolores» (Bentham 1948, cap. 7), o como «placer y ausencia de dolor» (Mill 1979, 7, 34) –caro que entendidos de un modo diferente. Las críticas del Appiah a esta forma subjetiva de entender el bienestar no son nuevas, pero sí atingentes. Sería posible subsumirlas bajo la crítica desarrollada por Nozick con su ya clásico experimento mental: la «máquina de las experiencias» (Nozick 1974, 42-45). De acuerdo a esta crítica, lo que tornaría implausible a las teorías hedonistas del valor, es que permitirían disociar el carácter «experiencial» del mundo de los estados del mundo, y de este modo, no podrían dar cuenta de un aspecto central del bienestar subjetivo: el vínculo con la realidad tendría un valor en sí que repercute en nuestro bienestar y que no se puede subsumir bajo el aspecto experiencial. De acuerdo a la segunda concepción, la felicidad o bienestar subjetivo de un individuo es el resultado de la satisfacción de sus preferencias o deseos. Este uso es ampliamente extendido en las ciencias económicas. Algunos de los autores filosóficos más conocidos que sostienen una u otra versión de estas teorías son Hare (1981), Griffin (1986), Harsanyi (1976) y Singer (1979). En la medida en que más preferencias o deseos de un individuo sean satisfechos, mayor es su felicidad o bienestar subjetivo. Las críticas a esta concepción de felicidad subjetiva son conocidas y Appiah sólo se remite a repetirlas: nuestro bienestar no se reduce exclusivamente a la satisfacción de nuestras preferencias y deseos; no todas las preferencias o deseos parecen tener el mismo estatus –algunas se basan en falta de información; el proceso de surgimiento de las preferencias no está exento de problemas: situaciones de privación o dominación pueden conducir al surgimiento de las así denominadas preferencias adaptativas; y esta concepción tiende a considerar los estados del mundo con independencia de su carácter experiencial, lo que no parece ser apropiado para dar cuenta del bienestar de un agente – dicho de otro modo: si mi preferencia se satisface como un estado del mundo (que mi mujer me sea fiel y ella lo es), yo tendría un bienestar mayor aunque creyese que esta preferencia no ha sido satisfecha.

Habiendo rechazado las concepciones subjetivas de la felicidad o del bienestar, el autor sostiene una concepción parcialmente *objetiva*. De acuerdo a esta concepción, que está en sintonía con las consideraciones clásicas de la vida buena, la felicidad de un individuo incluiría un aspecto normativo. Según Appiah, este aspecto normativo son «nuestras obligaciones» frente a otras personas (203). Contra una tesis como la expuesta habría poco que objetar, si no fuese porque su concepción objetiva de felicidad se opone a muchas de las tesis centrales sostenidas a lo largo del libro. Si, como el autor sostiene y como he analizado en esta reseña, las teorías morales, en cualquiera de sus variantes, efectivamente presentan un bosquejo incompleto y falso de la moral o de la ética ¿de acuerdo a qué criterios podríamos determinar cuáles son *nuestras obligaciones*?, ¿de acuerdo a que criterios podemos resolver, en una situación particular, cuáles son las acciones que hacen justicia a estas obligaciones –las que se retrotraen, por ejemplo, al modulo «reciprocity» o las que se retrotraen al modulo «purity»? Si no podemos establecer o reconocer o descubrir –o cualquiera de las variantes que alguna teoría particular considere como apropiada para dar cuenta de la estructura de la moral– cuáles son nuestras obligaciones, difícilmente podemos proponer una concepción objetiva de la vida buena que, como parte constitutiva, incluya el cumplimiento de estas obligaciones desconocidas o inexistentes.

Appiah narra que su respuesta estándar a la pregunta acerca del tipo de su filosofía, con la que sus vecinos en los aviones usualmente lo acosan, es «Mi filosofía [...] es que todo es más complicado que lo que piensas» (198). En el intento de hacer un buen sentido de las ideas sostenidas en este libro se puede confirmar el predicado de esta oración, pero esta vez como una crítica a muchas de las tesis sostenidas por el autor.

Bibliografía citada

- Appiah, Kwame Anthony: *The Ethics of Identity*, Princeton, 2005.
- Argyle, Michael: «Causes and correlates of happiness», en: Kahneman et al. 1999.
- Argyle, Michael: *The Psychology of Happiness*, Routledge, London & New York 1989.
- Bentham, Jeremy: *The Principles of Moral and Legislation*, Hafner, New York, 1948.
- Brickman, P./ Coates, D./ Janoff-Bulman, R.: «Lottery winners and accident victims: is happiness relative?», en: *Journal of Personality and Social Psychology* 36 (1978).
- Diener, E./ Oishi, S./ Suh, E.M.: «National differences in subjective well-being», en: Kahneman et al. (editores) 1999.
- Diener, Ed/ Oishi, S.: «Subjective well-being: three decades of progress», en: *Psychological Bulletin* 125 (1999), 276-302.
- Diener, Ed/ Tov, William: *National Accounts of Well-Being*, en: Land, K. (Ed.), *Encyclopedia of Quality of Life*, 2006.
- Frey, B./ Stutzer, A.: *Happiness and Economics*, Princeton, 2002.
- Graham, C./ Pettinato, S.: *Happiness and Hardship: opportunity and insecurity in new market economies*, Washington, D.C., 2002.
- Griffin, James: *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford, 1986.
- Hare, R. M.: *Moral Thinking*, Oxford, 1981.

- Harsanyi, John: *Essays on Ethics, Social Behaviour, and Scientific Explanation*, Reidel, Dordrecht, 1976.
- Inglehart, R.: «The diminishing utility of economic growth: from maximizing security toward maximizing subjective well-being», en: *Critical Review* 10(1996), 509-31.
- Kahneman, D./ Diener, E./ Schwarz, N. (editores): *Well-beings*, New York, 1999.
- Mill, John Stuart: *Utilitarianism*, Hackett Edition, Indianapolis, 1979.
- Nozick; Robert: *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, 1974.
- Oswald, A.J.: «Happiness and economic performance», en: *Economic Journal* 1007 (1997), 1815-31.
- Schwarz, N./ Strack, F.: «Reports of subjective well-being: Judgmental processes and their methodological implications», en: Kahneman et al. (editores), 1999.
- Singer, Peter: *Practical Ethics*, Cambridge, 1979.