

Teorías del bienestar

¿A qué se atribuirá el carácter de la utilidad, sino a lo que es fuente de placer?

–[Jeremy Bentham](#)¹

Índice

1. Introducción
2. Hedonismo
 - La objeción de los “placeres malvados”
 - La objeción de la máquina de experiencias
3. Teorías del deseo
 - Deseos extraños
 - Cambio de preferencias
4. Teorías de la lista objetiva
 - ¿Es el valor objetivo “misterioso”?
 - Alienación
5. Implicaciones prácticas de las teorías del bienestar
6. Conclusión
7. Recursos y Más información

Introducción

Un elemento central del utilitarismo es el [bienestarismo](#)—la perspectiva de que sólo el *bienestar* de las personas determina cuán bueno es un determinado estado del mundo. Mientras que los consecuencialistas afirman que lo correcto es promover la cantidad de bien en el mundo, los bienestaristas equiparan el bien que hay que promover con el bienestar específicamente.

El término [bienestar](#) se utiliza en filosofía para describir todo lo que es bueno en sí mismo para alguien —los llamados bienes de bienestar *intrínsecos* o *básicos*— en contraposición a lo que sólo es bueno *instrumentalmente*. Por ejemplo, la felicidad es intrínsecamente buena para una persona; aumenta directamente su bienestar. Por el contrario, el dinero puede comprar muchas cosas útiles y, por lo tanto, es instrumentalmente bueno para una persona, pero no contribuye directamente, *en*

sí mismo, a su bienestar. (Del mismo modo, podemos llamar lo que es intrínsecamente malo para una persona, como la miseria, “males del bienestar”).)

Sin embargo, existe un amplio desacuerdo acerca de qué constituye el bienestar.² ¿Qué cosas son buenas en sí mismas para una persona? Las respuestas divergentes a esta pregunta dan lugar a diversas teorías del bienestar, cada una de las cuales considera diferentes cosas como componentes del bienestar. Las tres principales teorías del bienestar son el *hedonismo*, las teorías del deseo y las teorías de la lista objetiva.³ Las diferencias entre estas teorías son de interés principalmente teórico; se solapan lo suficiente en la práctica como para que sea improbable que [las implicaciones prácticas del utilitarismo](#) dependan de cuál de ellas resulte ser la perspectiva correcta (si es que alguna lo es).

Hedonismo

La teoría del bienestar que es parte del [utilitarismo clásico](#) es el *hedonismo*.⁴

El hedonismo es la perspectiva de que el bienestar consiste en, y sólo en, el saldo de las experiencias conscientes positivas sobre las negativas.⁵

Según esta perspectiva, los únicos bienes básicos del bienestar son las experiencias placenteras, como el disfrute y el placer. Por el contrario, los únicos males básicos del bienestar son experiencias desagradables como el dolor y la miseria. Para facilitar la lectura, nos referiremos a las experiencias agradables como *felicidad* y a las desagradables como *sufrimiento*.

La concepción hedonista de la felicidad es amplia: abarca no sólo los casos paradigmáticos de placer sensorial —como las experiencias de comer comida deliciosa o tener relaciones sexuales—, sino también otras experiencias con valencia positiva, como las experiencias de resolver un problema, leer una novela o ayudar a un amigo. Los hedonistas afirman que todas estas experiencias placenteras son intrínsecamente valiosas. Los hedonistas también valoran otros bienes, como la riqueza, la salud, la justicia, la equidad y la igualdad, pero de forma instrumental. Es decir, sólo se valoran en la medida en que aumentan la felicidad y reducen el sufrimiento.

Cuando el hedonismo se combina con la [imparcialidad](#), como en el utilitarismo clásico, el alcance del hedonismo se vuelve universal. Esto significa que la felicidad y el sufrimiento se tratan con la misma importancia independientemente de cuándo, dónde o quién los experimente. De aquí se deriva el [sentiocentrismo](#), la perspectiva de que deberíamos extender nuestra preocupación moral a todos los *seres sintientes*, incluidos los humanos y la mayoría de los animales no humanos, ya que sólo ellos pueden experimentar felicidad o sufrimiento. Por otra parte, los puntos de vista no utilitaristas pueden aceptar el hedonismo pero rechazar la imparcialidad, restringiendo así el alcance del hedonismo para sostener que sólo la felicidad de un grupo específico —o incluso de un solo individuo—⁶ debería “contar” moralmente.

La idea central del hedonismo de que la felicidad es buena y el sufrimiento malo goza de amplia aceptación. El simple hecho de investigar nuestras propias experiencias conscientes mediante la introspección parece respaldar este punto de vista: el valor de la felicidad y el disvalor del sufrimiento son evidentes para quienes los experimentan.⁷ Y lo que es más importante, la felicidad parece buena (y el sufrimiento malo) no sólo porque sea una ayuda (o un obstáculo) para la consecución de *otros* bienes, sino porque tener estas experiencias es algo bueno (o malo) en sí mismo.

Sin embargo, lo que hace que el hedonismo sea una perspectiva controvertida es que implica que

1. *Toda* forma de felicidad es intrínsecamente buena para quien la experimenta, y toda forma de sufrimiento intrínsecamente malo.
2. La felicidad es el *único* bien básico del bienestar, y el sufrimiento el único mal básico del bienestar.

Los críticos del hedonismo cuestionan la primera afirmación señalando casos de supuestos *placeres malvados*, que afirman que *no* son buenos para quien los experimenta. Y a menudo rechazan la segunda afirmación invocando el experimento mental de la “máquina de experiencias” de Robert Nozick para argumentar que debe haber otros bienes básicos del bienestar además de la felicidad. A continuación explicamos cada objeción y luego cómo pueden responder los hedonistas.

La objeción de los “placeres malvados”

Los críticos suelen rechazar la afirmación hedonista de que toda felicidad es buena y todo sufrimiento, malo. Pensemos en un sádico que siente placer al dañar a otros sin su consentimiento. Los hedonistas pueden admitir que el sadismo no consentido suele ser *en general* perjudicial, ya que es improbable que el placer del sádico supere el sufrimiento de su víctima. Esto justifica claramente la desaprobación del sadismo no consentido en la práctica, especialmente si se adopta una [perspectiva utilitarista multinivel](#). Según este punto de vista, podríamos suponer que encontrar las raras excepciones a esta regla tendría poco valor práctico, mientras que el riesgo de [permitir erróneamente acciones dañinas](#) significa que sería mejor establecer una prohibición general de dañar a otros sin su consentimiento.

Con todo, podríamos preguntarnos en un plano puramente teórico: ¿qué pasaría si hubiera *muchos* sádicos que se regocijaban colectivamente en el sufrimiento de una sola alma torturada? Si el placer conjunto de estos sádicos supera el sufrimiento de la persona, entonces el utilitarismo hedonista implica que se trata de un buen resultado y que los sádicos actúan correctamente al torturar a su víctima. Pero eso parece erróneo.

Llegados a este punto, merece la pena distinguir un par de afirmaciones sutilmente diferentes a las que uno podría oponerse: (i) los sádicos se benefician de su placer sádico, y (ii) los beneficios para

los sádicos cuentan como *bienes morales*, o algo que deberíamos querer promover (en igualdad de condiciones).

Rechazar (i) significa rechazar el hedonismo sobre el bienestar. Pero si el placer sádico no beneficia al sádico, entonces esto implica que alguien que quisiera perjudicar al sádico (por la razón que fuera) no podría conseguirlo impidiéndole que experimente placer sádico. Y eso parece erróneo.

Alternativamente, se podría mantener el hedonismo sobre el bienestar y respetar al mismo tiempo nuestra oposición intuitiva a los “placeres malvados” rechazando (ii), y negando que *beneficiar a los sádicos a expensas de sus víctimas* sea razonable o bueno. Esto implicaría rechazar el utilitarismo, estrictamente hablando, aunque sigue estando disponible una [visión consecuencialista estrechamente relacionada](#) que se limita a dar la misma importancia a todos los intereses *inocentes* (descontando los intereses ilícitos), y que coincide con el utilitarismo en la gran mayoría de los casos.

Los utilitaristas hedonistas podrían tratar de preservar tanto (i) como (ii) ofreciendo una explicación alternativa de nuestras intuiciones. Por ejemplo, podemos juzgar que el *carácter* de los sádicos es malo en la medida en que disfrutan haciendo daño a los demás, y por eso parece probable que actúen mal en muchas otras circunstancias.⁸

Cuando los placeres “malvados” se separan de sus consecuencias habituales, resulta mucho menos claro que sigan siendo malos. Imaginemos un universo con un único sádico, cuyo único placer en la vida proviene de su falsa creencia de que hay otras personas que sufren un tormento importante. ¿Mejoraría realmente la situación si se privara al sádico de su única fuente de placer? Si no, entonces parece que el placer sádico no es intrínsecamente malo después de todo (aunque, por supuesto, podemos seguir desaprobando su maldad *instrumental* en circunstancias de la vida real.) Aun así, si pensamos que mejoraría intrínsecamente las cosas sustituir el placer sádico del único habitante por una cantidad igual de placer no sádico, esto podría sugerir la necesidad de algunos ajustes menores al hedonismo o al utilitarismo.⁹

La objeción de la máquina de experiencias

Robert Nozick cuestionó la idea de que la felicidad es el único bien básico y el sufrimiento el único mal básico mediante un experimento mental que pretendía demostrar que valoramos otras cosas además de las experiencias conscientes. En concreto, Nozick argumentaba que los hedonistas se ven comprometidos, erróneamente, a conectarse a una “máquina de experiencias”:

*Supongamos que existiera una máquina de experiencias que te diera cualquier experiencia que desearas. Podría estimular tu cerebro para que pensaras y sintieras que estás escribiendo una gran novela, o haciéndote amigo de alguien, o leyendo un libro interesante. Todo el tiempo estarías flotando en un tanque, con electrodos conectados a tu cerebro. ¿Deberías conectarte a esta máquina de por vida, preprogramando tus experiencias de vida?*¹⁰

Nozick sugiere que no deberías conectarte a la máquina de experiencias, a pesar de que la máquina promete una vida que contiene mucha más felicidad que la “vida real”.¹¹ La mayoría de nosotros no sólo queremos experimentar pasivamente sensaciones “preprogramadas”, por muy agradables que sean; también queremos (i) tomar decisiones reales, vivir activamente nuestras vidas,¹² y (ii) interactuar genuinamente con los demás, compartiendo nuestras vidas con amigos y seres queridos reales.¹³

Si la felicidad fuera el único bien básico del bienestar, no importaría que nuestras experiencias sean reales o generadas por la máquina de experiencias sin nuestra intervención (o la de otros). Por consiguiente, si preferimos no conectarnos a la máquina, eso sugiere que valoramos otras cosas además de la felicidad, como la autonomía y las relaciones.

Una forma en que los hedonistas han intentado resistir este argumento es cuestionar la fiabilidad de las intuiciones evocadas por el experimento mental. En algunos casos, la reticencia a conectarse a la máquina puede deberse a una preocupación pragmática ante la posibilidad de que la tecnología falle;¹⁴ en otros, puede haber razones morales que nos lleven a permanecer desconectados (por ejemplo, para ayudar a los demás en el mundo real), aunque eso signifique sacrificar nuestra propia felicidad. Por último, muchos han argumentado que nuestras respuestas al experimento mental reflejan un sesgo del *statu quo*: si le dices a la gente que *ya* está en la máquina de experiencias, es mucho más probable que quiera *permanecer* conectada.¹⁵

Sin embargo, incluso después de tener en cuenta estos factores de confusión, muchos rechazarán intuitivamente la sugerencia de que una máquina de experiencias pueda proporcionarles todo lo que realmente quieren de la vida. Imaginemos que la persona A vive una vida feliz y plena en el mundo real, cuya experiencia subjetiva se “graba” de algún modo y luego se “reproduce” en B (que está conectado a una máquina de experiencias desde su nacimiento), con el agregado de un acceso extra de leve placer al final.¹⁶ El hedonismo implica que B tiene la mejor vida de los dos, pero a muchos esto les parecerá inverosímil. Nótese que esta intuición no puede explicarse tan fácilmente como derivada de confusiones pragmáticas o morales, o del mero sesgo del *statu quo*.

Roger Crisp aconseja a los hedonistas que consideren que estas intuiciones son *útiles* más que *fidedignas*:

Se trata de adoptar una estrategia similar a la desarrollada por los “utilitaristas de dos niveles” en respuesta a supuestos contraejemplos basados en la moral del sentido común. El hedonista señalará la llamada “paradoja del hedonismo”, según la cual el placer se persigue más eficazmente de forma indirecta. Si intento conscientemente maximizar mi propio placer, seré incapaz de entregarme a las actividades que producen placer, como leer o jugar. Y si creemos que esas actividades son valiosas independientemente del placer que obtengamos al realizarlas, probablemente obtendremos más placer total.¹⁷

Por tanto, a una persona comprometida con el hedonismo por otros motivos estas objeciones intuitivas pueden no molestarle. Aun así, plantean un desafío para esta perspectiva: si una teoría rival produce veredictos intuitivamente más plausibles, ¿por qué no preferirla? Por tanto, para evaluar adecuadamente la plausibilidad del hedonismo, primero debemos explorar los desafíos que enfrentan estas perspectivas rivales.

Teorías del deseo

Hemos visto que el hedonismo tiene dificultades para reflejar todo lo que le importa a la gente cuando reflexiona sobre su vida. Las teorías del deseo evitan este problema basando el bienestar en los propios deseos de cada individuo.

Las teorías del deseo sostienen que el bienestar consiste en la satisfacción (menos la frustración) de los deseos o preferencias.

Según las teorías del deseo, lo que hace que la vida de una persona sea buena es simplemente conseguir lo que sea que la persona quiere, desea o prefiere. Combinando el utilitarismo con una teoría del deseo se obtiene el *utilitarismo de las preferencias*, según el cual la acción correcta es la que mejor promueve las preferencias (de todos) en general.

Es importante destacar que nuestras preferencias pueden satisfacerse sin que nos demos cuenta, siempre que las cosas en la realidad sean como nosotros preferimos que sean. Por ejemplo, muchos padres preferirían

(i) Creer falsamente que su hijo ha muerto, cuando en realidad está vivo y feliz,

antes que

(ii) Creer falsamente que su hijo está vivo y feliz, cuando en realidad está muerto.

Un padre que desea fervientemente una vida feliz para su hijo puede ser más feliz en la situación (ii), en la que cree (falsamente) que su deseo está satisfecho. Pero su deseo se satisface en realidad en (i), y eso es lo que realmente lo beneficia, según las teorías del deseo convencionales.¹⁸

Como resultado, las teorías del deseo pueden explicar fácilmente nuestra reticencia a conectarnos a la máquina de experiencias,¹⁹ que ofrece una felicidad basada en falsas creencias. Si hay cosas que nos importan que están fuera de nuestras cabezas (como parece ser el caso para la mayoría de nosotros), entonces la máquina de experiencias dejará esos deseos insatisfechos. Una vida “real” puede contener menos felicidad, pero más satisfacción de deseos y, por tanto, más bienestar, según las teorías del deseo.

Las teorías del deseo pueden tener un alcance *restringido* o *irrestringido*. Las teorías de alcance irrestringido tienen en cuenta *todos* los deseos, sin excepción. Desde este punto de vista, si alguien desea que la galaxia tenga un número par de estrellas, tendrá mayor bienestar si este número es par

que si es impar. En cambio, las teorías del deseo de alcance restringido afirman que sólo los deseos de una clase restringida —quizá los que tienen que ver en cierto sentido con la propia vida del agente—²⁰ influyen en el bienestar de la persona. Según las teorías de alcance restringido, algo puede parecer bueno para una persona sin ser bueno para ella, y no se consideraría que este tipo de deseo afecte significativamente su bienestar.

Las teorías del deseo pueden estar motivadas por la idea de que lo que hace que la vida de una persona sea buena *para ella* debe depender en última instancia *de ella*. Otros teóricos podrían apoyar políticas antipaternalistas en la práctica, suponiendo que las personas son normalmente los mejores jueces de lo que es bueno para ellas,²¹ pero sólo los teóricos del deseo consideran que las preferencias de una persona sobre su propia vida *determinan* lo que es bueno para ella. Otros teóricos, en cambio, están más dispuestos a desestimar las preferencias personales de una persona por considerarlas equivocadas, si no se ajustan a lo que vale la pena objetivamente.

Deseos extraños

Para poner a prueba las intuiciones sobre las teorías del deseo, puede ser útil imaginar a alguien cuyos deseos se aparten de cualquier cosa a la que parezca razonable atribuir valor objetivo (incluida su propia felicidad subjetiva). Supongamos que el deseo más fuerte de alguien es contar briznas de hierba, aunque se trate de un deseo compulsivo que no le produce ningún placer.²² Muchos de nosotros consideraríamos que esta preferencia es *patológica* y que habría que desestimarla o incluso erradicarla por el propio bien del sujeto, al menos si con ello fuera más feliz. Pero los teóricos del deseo convencidos insistirán en que, por muy extrañas que nos parezcan las preferencias de los demás, son las preferencias *propias* de cada persona las que importan a la hora de determinar lo que es bueno para ellas.²³ Lo satisfactoria que nos parezca esta respuesta dependerá probablemente de cuán atraídos nos hayamos sentido inicialmente por las teorías del deseo.

Cambio de preferencias

Una cuestión delicada para los teóricos del deseo es cómo abordar el cambio de preferencias. Supongamos que, de niño, deseo incondicionalmente ser bombero cuando sea grande; es decir, incluso en el caso de que mi yo adulto quisiera una carrera profesional diferente. Supongamos que me convierto de forma natural en profesor, una carrera profesional más satisfactoria para mi yo adulto. Pero supongamos también que, si abandonara los estudios y me convirtiera en drogadicto, adquiriría deseos más fuertes —y más fáciles de satisfacer—, aunque en la actualidad veo esta posibilidad con desagrado.²⁴ Dadas estas estipulaciones, ¿me conviene más ser bombero, profesor o drogadicto? Las distintas teorías del deseo ofrecen respuestas diferentes a esta pregunta.

La forma más simple de la teoría del deseo considera que el valor de bienestar de una vida viene determinado por la suma total de sus deseos satisfechos menos sus deseos frustrados en cada

momento.²⁵ Esta perspectiva podría acabar fácilmente calificando la posibilidad de convertirme en drogadicto como la que proporciona el mejor futuro,²⁶ independientemente de mis preferencias actuales.²⁷ Esta sería una implicación especialmente incómoda para cualquiera que se sintiera atraído por las teorías del deseo sobre la base antipaternalista de que cada persona puede decidir por sí misma dónde están sus verdaderos intereses.

Para evitar esta implicación, se podría decidir dar más peso a los deseos presentes que a los deseos potenciales futuros. Un enfoque *necesitarista*, por ejemplo, sólo tiene en cuenta los deseos que existen (o existieron previamente) en *todos* los resultados potenciales considerados.²⁸ Esto tiene el atractivo de descartar los deseos inducidos, como en el escenario de la adicción inducida, pero también puede justificar que se impidan los cambios de deseo naturales (como entre la carrera de bombero y la de profesor), lo que puede parecer contraintuitivo.²⁹ En consecuencia, no es nada sencillo para los teóricos del deseo dar respuestas intuitivas a una serie de casos de cambio de preferencias.

Teorías de la lista objetiva

Tanto el hedonismo como las teorías del deseo son *monistas*. Sugieren que el bienestar consiste en una única cosa: la felicidad o la satisfacción del deseo. En cambio, aunque los *teóricos de la lista objetiva* suelen estar de acuerdo en que la felicidad es un componente importante del bienestar, niegan que sea el *único* componente; en consecuencia, las teorías de la lista objetiva son *pluralistas*.

30

Las teorías de la lista objetiva sostienen que hay una serie de cosas objetivamente valiosas que contribuyen al bienestar de una persona.

Además de la felicidad, estas listas suelen incluir las relaciones afectivas, los logros, la apreciación estética, la creatividad, el conocimiento,³¹ etc. Lo más importante es que estos elementos de la lista se entienden como bienes básicos o intrínsecos; son valiosos en sí mismos, no por el beneficio instrumental que proporcionan. La lista se denomina *objetiva* porque se supone que sus elementos son buenos para la persona independientemente de su opinión sobre ellos. La misma lista se aplica a todo el mundo, aunque las distintas vidas pueden acabar obteniendo distintos bienes de la lista, por lo que puede haber muchas formas distintas de vivir una vida excelente. Desde este punto de vista, algunas cosas (como el amor y la felicidad) son intrínsecamente más importantes que otras (como contar briznas de hierba), y la vida es mejor si se consiguen más cosas que son realmente buenas o que vale la pena perseguir.

Las teorías de la lista objetiva no implican necesariamente que las personas se beneficien de verse obligadas a perseguir bienes objetivos en contra de su voluntad. La autonomía podría ser un valor de la lista, y la felicidad sin duda lo es; la coerción podría frustrar seriamente cualquiera de ellos. Aun así, una implicación notable es que si se consigue *cambiar* las preferencias de alguien de

objetivos sin valor a objetivos con valor, es probable que esto mejore su bienestar (aunque no esté más satisfecho, subjetivamente hablando, que antes).

Las teorías de la lista objetiva están, por tanto, en una buena posición para explicar qué cambios de preferencias son buenos o malos para uno (una ventaja potencial sobre las teorías del deseo). Y la inclusión de valores más allá de la mera felicidad arroja veredictos más plausibles que el hedonismo en casos como el de la “máquina de experiencias”.³²

¿Es el valor objetivo “misterioso”?

La resistencia a las teorías de la lista objetiva puede deberse a la sensación de que hay algo metafísicamente extravagante, dudoso o “misterioso” en los valores objetivos que plantean: éstos no encajan bien con la visión científica moderna del mundo. Pero podría decirse que las teorías del bienestar que compiten entre sí no están en mejor posición con respecto a esas preocupaciones metaéticas.³³ El bienestar es un concepto inherentemente evaluativo: es aquello que *vale la pena perseguir por el propio bien de una persona*. (Si no se describe algo que *importa* de este modo, entonces sea lo que fuere aquello de lo que se esté dando cuenta, no puede ser realmente *bienestar*. Un nihilista convencido debe negar que exista tal cosa.)³⁴

Los utilitaristas, especialmente, consideran el bienestar como algo objetivamente valioso: si alguien afirma que los intereses de los demás no importan, pensamos que está cometiendo un grave error moral. Así que ya estamos comprometidos con hechos morales que se verifican independientemente de las opiniones de los demás. Entonces, ¿qué otro costo tiene afirmar que algo puede contribuir al bienestar de una persona independientemente de sus sentimientos u opiniones? (En la sección “Alienación”, más adelante, analizaremos la objeción de que esto produce veredictos inverosímiles. Pero por ahora sólo consideramos la objeción de que habría algo “misterioso” o poco científico en ello.) Una vez que se acepta la idea de valor del bienestar, no está claro que haya ningún costo metafísico adicional en aceptar específicamente una teoría de la lista objetiva.³⁵

No obstante, puede ser difícil librarse de la sensación de que hay *algo* menos misterioso en basar el valor en lo que queremos o lo que nos hace felices. El desafío para el crítico consiste en desarrollar un argumento que aclare qué diferencia *metafísica* se deriva de basar el valor en nuestros deseos o sentimientos, siempre que el valor resultante sea igual de real e importante independientemente de aquello en lo que se base. De lo contrario, la fuerza intuitiva de la objeción del “misterio” podría provenir de confundir erróneamente el valor basado en los sentimientos con el nihilismo.³⁶

Un argumento relacionado (pero muy diferente) podría partir de la idea de que debería haber alguna *explicación común* disponible de por qué las cosas de la lista objetiva son buenas. Algunos críticos pueden considerar que las teorías de la lista objetiva son arbitrarias o *ad hoc*, en contraste con el hedonismo y las teorías del deseo, que ofrecen una forma de unificar todos los bienes de bienestar en un único tipo (felicidad o satisfacción del deseo). Los teóricos de la lista objetiva pueden

responder cuestionando la idea de que esa explicación común sea necesaria: ¿por qué no podría haber varios tipos diferentes de cosas que pueden enriquecer la vida de una persona de maneras fundamentalmente distintas? (¿Y por qué considerar menos arbitraria una lista con un solo elemento, ya sea la felicidad o la satisfacción del deseo?) Que nos inclinemos o no a suponer que es necesaria (o incluso esperable) una “explicación común” puede tener un impacto significativo en lo plausibles que nos parezcan las teorías de la lista objetiva.

Alienación

Quizá la objeción más poderosa a las teorías de la lista objetiva sea la que cuestiona lo que supuestamente es su punto fuerte: su capacidad para dar cabida a nuestros juicios intuitivos sobre lo que hace que la vida de una persona sea buena. Porque si imaginamos una vida subjetivamente miserable, es difícil creer que pueda ser una vida realmente buena para la persona que la vive, por muy alta que sea su puntuación en todos los *otros* presuntos valores objetivos (además de la felicidad). Alguien que se sienta profundamente alienado de los presuntos “bienes” de su vida no parecería beneficiarse de ellos.³⁷ Un ermitaño empedernido, por ejemplo, podría negar que tener amigos que interrumpen su soledad lo beneficie en algún grado. Esto pone en duda la teoría de la lista objetiva simple, que considera que los elementos de la lista constituyen bienes de bienestar independientemente de que los queramos o de que nos hagan felices.

Esta preocupación podría llevarnos a adoptar una perspectiva *híbrida*, según la cual el bienestar consiste en la *apreciación subjetiva de los bienes de bienestar objetivos*.³⁸ Así pues, las amistades no deseadas ya no cuentan como un “beneficio” para el ermitaño, pero si llegara a apreciar de verdad a otras personas, esto sería mejor para él que obtener el mismo disfrute del mero recuento de briznas de hierba. De este modo, se puede abordar la objeción de la alienación a la vez que (i) se rechaza la máquina de experiencias y (ii) se mantiene la idea objetivista central de que algunas formas de vida son mejores para nosotros que otras, incluso si resultaran en igual satisfacción del deseo y felicidad.

Implicaciones prácticas de las teorías del bienestar

El hedonismo, las teorías del deseo y las teorías de la lista objetiva del bienestar coinciden en gran medida en la práctica. Esto se debe a que tendemos a desear cosas que (normalmente) valen la pena objetivamente y a que tendemos a ser más felices cuando conseguimos lo que deseamos. También tendemos a modificar nuestros deseos en función de nuestra experiencia de lo que nos hace sentir bien. En consecuencia, los defensores de una teoría del bienestar determinada podrían intentar desacreditar a sus competidores sugiriendo que los valores de la competencia (ya sean el placer, la satisfacción del deseo o los bienes objetivos) tienen un valor meramente *instrumental*, que tiende a producir, o a acompañar, lo que *realmente* importa.



Aun así, recurriendo a experimentos mentales simplificados (con máquinas de experiencias, preferencias cambiantes, etc.), podemos desgranar cuidadosamente las implicaciones de las distintas teorías del bienestar y formarnos un juicio ponderado sobre qué teoría nos parece más plausible.

E incluso si las teorías *actualmente* coinciden en la práctica, sus diferencias podrían ser más significativas a medida que avanza la tecnología y, con ella, nuestra capacidad de manipular nuestras propias mentes. Si algún día nos enfrentamos a la posibilidad de diseñar a nuestros descendientes para que experimenten estados de felicidad sublimes en total pasividad, será importante determinar si con ello les estaríamos haciendo un favor o los estaríamos privando de gran parte de lo que constituye una vida verdaderamente próspera.

Conclusión

Aunque los utilitaristas están de acuerdo en querer promover el bienestar, pueden discrepar sobre lo que *constituye* el bienestar: qué cosas son bienes y males básicos para nosotros. Según las teorías más destacadas del bienestar, éste puede consistir en la felicidad, la satisfacción del deseo o una pluralidad de bienes objetivos.

El hedonismo, al sostener que la felicidad es el único bien básico del bienestar, logra la simplicidad a costa de implicaciones contraintuitivas en el experimento mental de la máquina de experiencias.

Las teorías del deseo evitan estas implicaciones, pero corren el riesgo de tener *otras* implicaciones contraintuitivas en casos de deseos extraños o cambiantes.

Por último, las teorías de la lista objetiva corren el riesgo de alienar a las personas de sus propios bienes de bienestar, a menos que se hagan algunas concesiones en el sentido de lo que la persona

desea o lo que la hace feliz. En consecuencia, una teoría híbrida más compleja puede ser la que mejor refleje nuestras múltiples intuiciones sobre el bienestar.

Las teorías del bienestar que compiten entre sí coinciden casi siempre en la práctica, pero esto puede cambiar a medida que avance la tecnología. Sus implicaciones pueden diferir notablemente en escenarios que impliquen tecnologías futuristas como las mentes digitales y la realidad virtual. Que el futuro que construyamos para nuestros descendientes sea utópico o distópico puede depender en última instancia de qué teoría del bienestar sea la correcta, y de si somos capaces de identificarla a tiempo.

El próximo capítulo aborda la *ética de la población*, y cómo evaluar resultados en los que pueden existir diferentes números de personas.

Siguiente capítulo: Ética de la población

Cómo citar esta página

Chappell, R.Y. y Meissner, D. (2023). Teorías del bienestar. En R.Y. Chappell, D. Meissner, y W. MacAskill (eds.), *Introducción al utilitarismo*, <<https://www.utilitarismo.net/teorias-del-bienestar>>, visitado 5/6/2024.

Recursos y Más información

Introducción

- 📖 Roger Crisp (2001). [Stanford Encyclopedia of Philosophy](#).
- 📖 Shelly Kagan (1992). [The Limits of Well-Being](#) *Social Philosophy and Policy*, 9(2). 169–189.
- 📖 Eden Lin (2022). [Well-being, Part 1: The Concept of Well-being](#) *Philosophy Compass*, 17(2).
- 📖 Eden Lin (2022). [Well-being, Part 2: Theories of Well-being](#) *Philosophy Compass*, 17(2).
- 📖 Derek Parfit (1984). [What Makes Someone's Life Go Best](#) In *Reasons and Persons*. (pp. 493–502) Clarendon Press.

Bienestarismo

- 📖 Nils Holtug (2003). [Welfarism - The Very Idea](#) *Utilitas*, 15(2). 151–174.
- 📖 Andrew Moore & Roger Crisp (1996). [Welfarism in Moral Theory](#) *Australasian journal of philosophy*, 74(4). 598–613.

Hedonismo

- Andrew Moore (2004). [*Stanford Encyclopedia of Philosophy*](#).
- 📖 Ole Martin Moen (2016). [An Argument for Hedonism](#) *The Journal of Value Inquiry*, 50(2). 267–281.
- 📖 Ivar Labukt (2012). [Hedonic Tone and the Heterogeneity of Pleasure](#) *Utilitas*, 24(2). 172–199.
- 📖 Roger Crisp (2006). [Hedonism Reconsidered](#) *Philosophy and Phenomenological Research*, 73(3). 619–645.
- Fred Feldman (2004). [*Pleasure and the Good Life*](#). Oxford: Oxford University Press.

Teorías del deseo

- 📖 Christopher C. Heathwood (2015). [Desire-Fulfilment Theory](#) In Fletcher, G. (Eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. (pp. 135–147) Routledge.
- 📖 Peter Singer (1993). [About Ethics](#) In *Practical Ethics*. (2, pp. 1–15) Cambridge University Press.
- 📖 Chris Heathwood (2006). [Desire Satisfactionism and Hedonism](#) *Philosophical Studies*, 128(3). 539–563.
- 📖 Mark C. Murphy (1999). [The Simple Desire-Fulfillment Theory](#) *Nous*, 33(2). 247–272.
- 📖 Wlodek Rabinowicz & Jan Österberg (1996). [Value Based on Preferences: On Two Interpretations of Preference Utilitarianism](#) *Economics and Philosophy*, 12(1). 1–27.

Teorías de la lista objetiva

- 📖 Guy Fletcher (2013). [A Fresh Start for the Objective-List Theory of Well-Being](#) *Utilitas*, 25(2). 206–220.
- James Griffin (1988). [*Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*](#). Oxford: Clarendon Press.
- 📖 Eden Lin (2014). [Pluralism About Well-Being: Pluralism About Well-Being](#) *Philosophical Perspectives*, 28(1). 127–154.

-
1. Jeremy Bentham (1826). *Théorie Des Peines Et Des Récompenses* (3). Paris: Bossange frères. bk. 3, ch. 1. ↩
 2. Para un panorama más detallado de las teorías del bienestar, véase Roger Crisp (2001). [Stanford Encyclopedia of Philosophy](#). ↩
 3. Esta clasificación tripartita está muy extendida en la literatura, siguiendo a Derek Parfit (1984). [What Makes Someone's Life Go Best](#) In *Reasons and Persons*. (pp. 493–502) Clarendon

Press. Sin embargo, ha sido criticada: Christopher Woodard (2013). [Classifying Theories of Welfare](#) *Philosophical Studies*, 165(3). 787–803. ↩

4. Para una exposición y discusión más detallada del hedonismo, véase Andrew Moore (2004). [Stanford Encyclopedia of Philosophy](#). ↩

5. El hedonismo sobre el bienestar no debe confundirse con el *hedonismo psicológico*, la dudosa afirmación empírica de que los seres humanos siempre persiguen lo que les proporcionará la mayor felicidad. ↩

6. Este punto de vista se conoce como [egoísmo ético](#). ↩

7. Cf. Neil Sinhababu (2015). The Epistemic Argument for Hedonism, y su ensayo invitado, [Naturalistic Arguments for Ethical Hedonism](#). ↩

8. Para controlar esto, imaginemos una sociedad de sádicos utilitaristas que están restringidos moralmente en su sadismo de manera estricta: nunca permitirían dañar a otro a menos que ello causara mayores beneficios netos a otros (incluidos ellos mismos). Podríamos incluso imaginar que están dispuestos a someterse ellos mismos a torturas si ello beneficia a un número suficiente de personas. (Quizá echen a suertes la elección de la víctima, en una analogía sádica de la *Lotería de la supervivencia* de John Harris.) Cuando se estipula que los sádicos tienen conciencia moral de este modo, puede ser más fácil aceptar que su placer sádico cuenta como un bien en sí mismo.

John Harris (1975). [The Survival Lottery](#) *Philosophy*, 50(191). 81–87. ↩

9. A menos que valoremos más la simplicidad del utilitarismo hedonista que dar cabida a estas intuiciones. ↩

10. Esta descripción fue adaptada de Robert Nozick (1974). [Anarchy, State, and Utopia](#). Oxford: Blackwell. p. 42. ↩

11. Por supuesto, uno podría estar de acuerdo con el punto general de Nozick al considerar la vida en la máquina de experiencias como superior al menos a *algunas* vidas “reales” (por ejemplo, algunas vidas infelices), de modo que “conectarse” podría ser aconsejable en algunas circunstancias. ↩

12. Robert Nozick (1974). [Anarchy, State, and Utopia](#). Oxford: Blackwell. p. 43. ↩

13. Nozick afirmaba además que queremos vivir “en contacto con la realidad”, pero no está claro que haya ninguna pérdida de bienestar por vivir e interactuar con otros en un mundo virtual compartido como el representado en [The Matrix](#). Un mundo virtual compartido podría, a diferencia de la máquina de experiencias, satisfacer muchos de nuestros valores y deseos no hedónicos, como tener amigos y relaciones afectivas.

Robert Nozick (1974). [*Anarchy, State, and Utopia*](#). Oxford: Blackwell. p. 45. ↩

14. Dan Weijers (2014). [Nozick's Experience Machine Is Dead, Long Live the Experience Machine!](#) *Philosophical psychology*, 27(4). 513–535. De manera desconcertante, muchos encuestados informaron que preferirían la conexión a la máquina de experiencias al elegir por otra persona, incluso cuando no elegirían esto para sí mismos. ↩

15. Entre otros, esta sugerencia ha sido realizada por

Adam J. Kolber (1994). [Mental Statism and the Experience Machine](#) *Bard journal of social sciences*, 3. 10–17. Joshua D. Greene (2001). *A Psychological Perspective on Nozick's Experience Machine and Parfit's Repugnant Conclusion*. Society for Philosophy; Psychology Annual Meeting: Cincinnati, Ohio.

Felipe Brigard (2010). [If You Like It, Does It Matter if It's Real?](#) *Philosophical Psychology*, 23(1). 43–57. ↩

16. Adaptado de Roger Crisp (2006). [Hedonism Reconsidered](#) *Philosophy and Phenomenological Research*, 73(3). 619–645.pp. 635–636.

Las ventajas de los juicios en tercera persona sobre los valores relativos de las vidas dentro y fuera de la máquina de experiencias, para evitar mejor las objeciones, es algo que también destaca Eden Lin (2016). [How to Use the Experience Machine](#) *Utilitas*, 28(3). 314–332. ↩

17. Roger Crisp (2001). [Stanford Encyclopedia of Philosophy](#). Véase también Roger Crisp (2006). [Hedonism Reconsidered](#) *Philosophy and Phenomenological Research*, 73(3). 619–645.p. 637. ↩

18. Probablemente también desean su propia felicidad, por supuesto, que cuadra mejor con el escenario (ii). Pero el hecho de que, no obstante, prefieran la perspectiva (i) a la (ii) sugiere que (i) es el resultado que mejor satisface sus deseos *en general*. ↩

19. Por otro lado, la objeción de los “placeres malvados” que afectaba al hedonismo parecería aplicarse con igual fuerza a las teorías del deseo, ya que estas teorías también implican que el placer sádico puede beneficiar a quien lo experimenta (si es algo que la persona desea). ↩

20. Esta es la sugerencia de Parfit en *Reasons and Persons* Para una restricción alternativa basada en la *atracción genuina*, véase Chris Heathwood (2019). [Which Desires Are Relevant to Well-being?](#) *Noûs*, 53(3). 664–688. ↩

21. Según argumenta [John Stuart Mill](#) en su libro de 1859, *On Liberty* ↩

22. John Rawls (1971). [A Theory of Justice](#). Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. p. 432.

Algunos teóricos del deseo podrían restringir el enfoque a deseos “calientes”, que presentan sus objetos como algo que es de algún modo atractivo para el sujeto, en contraste con las meras motivaciones compulsivas. Pero el contraejemplo puede adaptarse para abarcar la perspectiva del deseo “caliente” de la siguiente manera: supongamos además que el agente sufre de una grave pérdida de memoria, por lo que ni siquiera aprecia cuándo se satisface este deseo. Aún así, es lo que quiere que ocurra, hasta el punto de que preferiría contar hierba (sin darse cuenta) a hacer una pausa para tomar un medicamento que le devolviera el funcionamiento cognitivo y la capacidad de disfrutar (sin generar nuevos deseos más fuertes). De nuevo, esta preferencia parece patológica y del tipo que debe ser ignorada por el bien del sujeto. ↩

23. Chris Heathwood subraya además la importancia de tener en cuenta la satisfacción de los deseos del agente a lo largo de toda su vida. A veces valdrá la pena frustrar un deseo para promover mejor otros. Pero podemos dar por sentado que los deseos reales de la persona se satisfacen al máximo dejándola contar distraídamente la hierba.

Christopher C. Heathwood (2005). [The Problem of Defective Desires](#) *Australasian journal of philosophy*, 83(4). 487–504. ↩

24. Adaptado de Derek Parfit (1984). [Reasons and Persons](#). Oxford: Clarendon Press. p. 497. Parfit estipula que el agente tiene garantizado un suministro de droga para toda la vida, y que la droga en cuestión no plantea ningún riesgo para la salud ni efectos secundarios adversos aparte de la adicción extrema. ↩

25. Ponderados según la fuerza de cada deseo. Por ejemplo, uno puede estar mejor en términos netos si tiene un deseo muy fuerte satisfecho y dos muy débiles frustrados. ↩

26. Es decir, el mejor futuro en términos del *bienestar de este individuo*. Aún podría tener razones morales para elegir un futuro diferente, ya que ser profesor o bombero seguramente ayudaría más a los demás. Pero incluso la afirmación limitada de que la drogadicción es lo mejor *para este individuo* parecerá contraintuitiva a muchos. ↩

27. Los deseos pasados de evitar este resultado tendrían hasta cierto punto un efecto negativo, a menos que se incorpore un “requisito de concurrencia” según el cual sólo cuentan los deseos que existen *al mismo tiempo* que su satisfacción. Las perspectivas que incorporan este requisito tienen, pues, aún más dificultades para evitar la implicación de que tales satisfacciones de deseo inducidas pueden anular fácilmente las preferencias presentes de la persona. ↩

28. Esta teoría es temporalmente relativa porque una vez que se ha hecho la elección relevante, la elección futura, que antes era contingente, puede dejar de serlo en cualquier decisión restante, en cuyo caso ya no se descontará. Si, por ejemplo, una persona se vuelve drogadicta satisfecha, el necessitarista puede decir *ahora* que eso es lo mejor, aunque *antes* de tomar la decisión hubiera desaconsejado hacerlo (basándose en los deseos previos de la persona). Esto genera

una incoherencia temporal incómoda, ya que nuestro teórico parece comprometido con afirmaciones como “Ahora sería malo para ti hacerte drogadicto, pero si sigues adelante y lo haces, ello será, por el contrario, bueno para ti.” ↩

29. Simplemente “puede”, porque mucho depende de los detalles. Es perfectamente posible que convertirse en un profesor muy satisfecho también satisfaga mejor *otros* deseos que uno tiene (en ambos resultados), en cuyo caso incluso el necessitarista podría llegar a la conclusión de que este cambio sería lo mejor para uno en general, a pesar de no dar ningún peso intrínseco al deseo contingente de ser profesor (y dar todo el peso al deseo pasado, y por tanto no contingente, de ser bombero). Pero habrá al menos algunos casos en los que impedir el cambio resulte contraintuitivo debido al descuento. ↩

30. Entre los teóricos de la lista objetiva se incluyen John Finnis (1980). [*Natural Law and Natural Rights*](#). Oxford: Clarendon Press. James Griffin (1988). [*Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*](#). Oxford: Clarendon Press. Guy Fletcher (2013). [A Fresh Start for the Objective-List Theory of Well-Being](#) *Utilitas*, 25(2). 206–220. Eden Lin (2014). [Pluralism About Well-Being: Pluralism About Well-Being](#) *Philosophical Perspectives*, 28(1). 127–154.

Para una visión general y discusión del pluralismo de valores, incluidas las teorías de la lista objetiva, véase Elinor Mason (2006). [Stanford Encyclopedia of Philosophy](#). Eden Lin (2015). [Monism and Pluralism](#) In Fletcher, G. (Eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. (pp. 331–341) Routledge. ↩

31. Como memorizar la guía telefónica u otros datos triviales no parece tener ningún valor, es mejor restringirse al conocimiento *significativo*, o al conocimiento de verdades *importantes*. ↩

32. Recordemos nuestro contraste entre la persona A (con una vida excelente) y la persona B, que experimenta una “repetición” pasiva de la vida de A, con un acceso extra de placer al final. Aunque la vida de B contiene más placer, la vida de A contendrá más valor global si también contamos las relaciones amorosas, los logros, etc., como bienes básicos de bienestar. Aunque la vida de B contiene las mismas experiencias *de* relaciones amorosas, logros, etc., que la de A, es una “repetición” pasiva, que no involucra elecciones o interacciones reales. Por lo tanto, la vida de B no incluye ninguno de los logros o relaciones reales de A. ↩

33. Para una exploración del estado actual de las relaciones entre las teorías del bienestar y los puntos de vista metaéticos, véase Guy Fletcher (2021). [Dear Prudence: The Nature and Normativity of Prudential Discourse](#) (1). Oxford, United Kingdom: Oxford University Press. cap. 7. ↩

34. Los [expresivistas](#) podrían ofrecer una glosa antirrealista de lo que “realmente importa”. Pero entonces pueden extender con la misma comodidad esta glosa al tipo de “objetividad” de primer orden postulada por las teorías de la lista objetiva. ↩

35. Cf. Matthew S. Bedke (2010). [Might All Normativity Be Queer?](#) *Australasian Journal of Philosophy*, 88(1). 41–58. ↩
36. En efecto, sería menos “misterioso” negar la realidad del valor y afirmar que la valoración subjetiva es *todo lo que hay* en las inmediaciones. Pero esto sería una forma de nihilismo: que *S* valore *p* es un hecho puramente descriptivo de la psicología de *S*. No hay nada inherentemente cargado de valor en esto, a menos que afirmemos además que la valoración subjetiva es algo que realmente *importa* de alguna manera. Y entonces volvemos a atribuir valor real, con todo el misterio que ello implica. ↩
37. Como escribe Peter Railton: “lo que es intrínsecamente valioso para una persona debe tener una conexión con lo que encontraría convincente o atractivo en algún grado, al menos si fuera racional y consciente. Sería una concepción intolerablemente alienada del bien de alguien imaginar que pudiera dejar de comprometerlo de algún modo.”
- Peter Albert Railton (2003). [Facts and Values](#) In *Facts, Values, and Norms*. (pp. 43–68) Cambridge University Press. p. 47. ↩
38. Tal vez el punto de vista híbrido más conocido se encuentre en Shelly Kagan (2009). [Well-Being as Enjoying the Good](#) *Philosophical Perspectives*, 23(1). 253–272. ↩