

Fabiola Vethencourt

EL BIENESTAR COMO CONCEPTO NORMATIVO

En su libro *Well-Being. Its meaning, measurement, and moral importance*¹, James Griffin se propone delinear una concepción del «bienestar» construida sobre la base de consideraciones normativas insertas dentro de una teoría moral, diferente a la que comúnmente se usa en el ámbito de la economía, la teoría de la acción y la teoría de la decisión.

El autor tratará de cuestionar el uso del concepto de «bienestar» que se aproxima a la noción de «utilidad» entendida como categoría empírica, en reacción al contexto teórico que argumenta que de esta forma se adversa el paternalismo estatal, y se preserva la «autonomía» de los individuos.

Griffin examina los conceptos de *utilidad* formulados por Bentham, Mill y Sidwick, señala las limitaciones en cada uno de ellos, aceptando considerar únicamente la concepción según la cual *utilidad* significa «realización de un deseo».

A partir de esta consideración opone la noción de *deseo actual* a la noción de *deseo informado*, manera categorial de trasladar el tema de la *utilidad* desde el ámbito empírico al ámbito de reflexión normativa. *Utilidad* no es la mera realización de cualquier deseo (mucho menos «actual») trivial, anormal o inmoral, sino la *realización de un deseo informado*. Desde este punto de vista, se acepta que el *deseo actual* puede estar equivocado, por una falta de información.

El concepto clave aquí es *información*, el cual significa para Griffin la deliberación prudencial acerca de la legitimidad de un deseo, en base a la apreciación de la naturaleza de su objeto. Así, lo que hace «informado» a un deseo es su ponderación dentro de un marco

¹ Griffin, James. *Well-Being. Its meaning, measurement and moral importance*. Clarendon Press, Oxford, 1986.

valorativo. Un deseo es considerable para construir una función de bienestar en la medida en que se ajuste a un marco valorativo dado, prudencial y moralmente.

Los deseos bien informados estructuran un plan de vida. Así, el planteamiento de Griffin, al hablar de «Well-being» y no de «welfare», nos instala en un ámbito cercano al desarrollado por J. Rawls en relación a la idea de un plan racional de vida ligada a la idea aristotélica del bien². Según esto, el bienestar no se consume en el alcance de magnitudes de placer, sino en la ejecución afortunada que cada individuo logra de su plan (racional) de vida, construido a la luz de unos valores prudenciales y morales.

II

Griffin quiere disolver la línea divisoria entre lo concerniente a una «vida buena» y lo concerniente a una «vida ideal», intentando deshacer la separación entre lo regulable por la *prudencia* que aspira al bienestar, y lo regulado por la *razón* que aspira a la perfección moral de la naturaleza humana.

En efecto, en la discusión ética contemporánea se suele admitir que el ámbito de la prudencia es incompatible con el ámbito de la racionalidad práctica o, en otras palabras, que el ámbito valorativo de lo que es bueno para la vida y realización individual no puede ser superpuesto a la normatividad de la racionalidad práctica que regula las acciones intersubjetivas³.

El tema de la prudencia y de la vida buena se desarrolló ampliamente en la ética antigua. Así, en la ética aristotélica la distinción entre lo correcto y lo incorrecto se hace en base a la *prudencia* (frónesis), la cual constituye una facultad de discernimiento no deductiva,

² Cfr. Rawls, John. «La bondad como racionalidad». En: *Teoría de la Justicia*. Cap. VII. FCE, México, 1985, p. 437 ss.

³ Esta distinción entre prudencia y razón, y entre felicidad y moral está tomada del artículo de: Tugendhat, Ernst. «Ética Antigua y Moderna». En *Problemas de la Ética*. Editorial Crítica, Barcelona, 1988. p. 39 ss.

ligada a la situación concreta. Para Aristóteles la capacidad de la prudencia para discriminar entre lo bueno y lo malo depende de la adecuada (sana) disposición afectiva del ser humano, lo que a su vez remite a una «buena educación».

¿Qué hace «adecuada» a una disposición afectiva y qué hace «buena» a una educación?. En el caso de Aristóteles, la respuesta viene dada por la capacidad de una y otra para acercar al hombre al encuentro de la «felicidad», la cual en términos sustantivos se halla ligada —no expresamente— al marco de las costumbres y de los patrones valorativos aceptados de hecho por los griegos de su época.

Sin embargo, en la modernidad se radicaliza la exigencia de fundamentación y planteamientos como el aristotélico son objeto de severas críticas, en la medida en que se acusa el riesgo de incurrir en la falacia naturalista, toda vez que aceptamos que el deber ser puede ser desprendido del ser. La razón, definida por Kant como una facultad deductiva formal, condena todo argumento que pretenda construir las bases para distinguir entre lo bueno y lo malo a partir de las claves de un paisaje moral situado históricamente.

No se puede aceptar que algo es bueno o correcto simplemente porque esté ya dado de antemano en las costumbres de una sociedad. Incurrir en la falacia naturalista significa no adelantarse al riesgo de una dictadura moral. La modernidad alcanza la fundamentación de la moral en las fuentes de la razón misma: en su capacidad deductivo-formal.

Precisamente porque la capacidad de la razón es formal, y porque todo valor moral concreto (sustantivo) se halla comprometido con un paisaje moral histórico teñido por las miserias y los sueños de sus hombres, lo que realiza la felicidad de cada individuo no puede ser prescrito por la razón, pues en definitiva la felicidad es un estado sensible acerca del cual ningún valor sustantivo puede decidir.

Kant reflexionó sobre la búsqueda de la perfección humana como alternativa para establecer las claves de la felicidad, distinta de aquella que recurre a la fuente subjetiva de cada individuo. Sin embargo, encontró que la idea de perfección tendría que hallarse fundada en una concepción de la naturaleza humana (antropología filosófica) la cual requiere a su vez una fundamentación particular, con lo que nos movemos circularmente.

Así, la moral kantiana distingue entre el orden del *querer* (propio a la búsqueda de la felicidad o eudaimonía) y el orden del *deber*

(concerniente a lo que puedo hacer con respecto al otro), exigiendo que la fundamentación de la moral se efectúe en este último.

Lo bueno y lo malo puede prescribirse únicamente en cuanto a lo que debo o no debo hacer en relación con el otro, pero en relación con mi propia vida y la búsqueda de mi felicidad no hay normas plausibles. En consecuencia, Kant prescribe únicamente *reglas formales* para el orden del deber, para el ámbito de convivencia entre diferentes voluntades, y deja al criterio subjetivo y sensible de cada quien lo concerniente al ámbito del querer: lo relativo al alcance de su bienestar y la realización de la «vida humana».

Así, la teoría moral kantiana formula *reglas formales*, las cuales tienen la pretensión de servir como reglas objetivas de validez universal. El criterio de lo que debo hacer con respecto al otro, no puede quedar en manos de una facultad de discernimiento situacional como la prudencia, sino que tiene que ser legislada por normas universales. La ética moderna deja de estar integrada por una lista de valores sustanciales sostenidos por una «frónesis» de alcance situacional, como lo fue la ética antigua, y pasa a ser un repertorio de normas despojadas de contenidos sustantivos, unas mínimas reglas formales con pretensión de validez universal, sostenidas por la capacidad deductiva de la razón, para regular la convivencia moral entre los hombres.

A partir de este momento, una vez radicalizada la exigencia de fundamentación moral por parte de Kant, se ha hecho considerablemente difícil para la ética occidental, postular valores sustantivos en el campo del bienestar y la felicidad. No se puede prescribir sustantivamente qué deba ser la «vida buena» sin correr automáticamente los riesgos de suscribir los patrones de una dictadura moral.

Sin embargo, en el marco de las reflexiones de la ética contemporánea ha quedado la preocupación acerca de la intemperie en que ha quedado el tema de la «felicidad», dejando con ello de lado el campo motivacional que orienta las acciones de los individuos. Desde esta iniciativa, se ha objetado además que el apriorismo de la moral moderna tiene como sujeto al héroe, al asceta, al santo, mas no al

hombre común y corriente.⁴

Dentro de este contexto varios han sido los intentos de conciliar lo concerniente a la «vida buena» prudencial con las reglas formales de la racionalidad práctica que hacen a una vida «moral». E. Tugendhat intenta una reconciliación que no rebasa el campo formal de la ética moderna. Gunther Patzig también intenta una reconciliación entre lo que él llama campo de las razones extramORALES (inclinaciones, motivaciones, deseos, preferencias de los individuos) y el campo de las razones morales. En este caso, recurre al examen y revalorización de algunos argumentos utilitaristas.

El intento de James Griffin al plantear el «bienestar» como una noción moral debe ubicarse en este contexto, en la medida en que quiere reunir los valores prudenciales y los valores morales dentro de un único ámbito, afirmando que unos y otros constituyen distintos niveles de la racionalidad práctica. Según su criterio, la «vida buena» no puede hallarse separada de los ideales morales. Lo «bueno» es a su vez lo «correcto», y lo «correcto» es a su vez lo «bueno».

La «vida buena», según Griffin, se halla ligada al ideal de perfección moral o a la idea de florecimiento de la naturaleza humana. Los valores prudenciales se realizan en el ámbito de un plan de vida moral⁵. «Bienestar» significa lo mismo para la prudencia que para la moralidad.

Lo curioso es que Griffin se ubica a sí mismo dentro de una tradición utilitarista, al afirmar que su teoría del deseo es un «desarrollo natural del utilitarismo clásico»⁶ pese a que metodológicamente ubica la posibilidad de determinar la función de «bienestar» en un plano separado del orden empírico.

⁴ Cfr. Patzig, Gunther. «El río de Heráclito y el cielo estrellado de Kant». En: *Ética sin metafísica*, Editorial Alfa, Buenos Aires, 1975. p. 123 ss.

⁵ Griffin, James. *Well-being...* Cap. IV, p. 57 ss.

⁶ Griffin, J. *op. cit.* p. 38.

III

Griffin señala la diferencia entre dos tradiciones en la historia de la filosofía, surgidas a partir de la separación hecha por David Hume entre valor y deseo⁷. Esta distinción señalada por Hume, a su vez separa la naturaleza humana en dos partes: la racional (que comprende el juicio, el entendimiento y la percepción) y la actitudinal (que comprende los sentimientos, los deseos, la voluntad).

En relación a las dos tradiciones filosóficas, Griffin explica que una es la que se representa la naturaleza humana desde el Modelo del Gusto, que pone el énfasis en la parte actitudinal, es decir, en el deseo, y que explica que algo es valorable porque es deseable. La otra tradición recurre al Modelo Perceptual, pone el peso en la parte racional, por tanto en el valor, y sostiene que algo es deseable porque es valorable.

En otras palabras, una es la tradición empirista y otra es la tradición racionalista. Griffin considera que el Modelo del Gusto domina hoy suficientemente los desarrollos teóricos tanto en el ámbito de la filosofía como en el de las ciencias sociales, y se propone objetar este Modelo construyendo las bases para un punto de partida distinto al empírico, lo cual no debe ser entendido —según el mismo explica— como una defensa del Modelo Perceptual.

Con el cuestionamiento al Modelo del Gusto, Griffin se ubica en una base epistemológica no sencillamente distinta a la de la tradición empirista, sino específicamente a la de la tradición utilitarista defendida por los economistas y los partidarios de la soberanía del consumidor, quienes construyen la función de bienestar recurriendo a las fuentes de la experiencia.

Griffin comenta que todavía Kant y Rawls no se cuidaron de superar la distinción hecha por Hume, en la medida en que el primero deja la determinación de la felicidad (el bienestar) al criterio subjetivo de cada quien, alcanzable a través del Modelo del Gusto, y Rawls concibe el plan de vida racional como realización de los deseos más fundamentales,

⁷ Griffin, James. «Contra el modelo del gusto». En: *Ética y política en la decisión pública*. Colección Separatas, Ediciones Angria, Caracas, 1993. pp.11-37.

con lo que también deja reposar en el modelo del Gusto la determinación de los valores prudenciales.

Si bien Kant y Rawls ubican la deliberación de los valores morales en el ámbito del Modelo Perceptual, Griffin critica que liberan al Modelo del Gusto la deliberación acerca de los deseos sobre los cuales se construye la función del bienestar. Su objeción consiste en que el Modelo del Gusto procede en base a criterios empíricos, tomando como punto de partida deseos-actuales (es decir, deseos que entre otras cosas pueden ser insanos, perversos o inmorales).

Su argumento es que cuando se construye una función de bienestar se compara lo que es bueno para la gente, se hacen comparaciones interpersonales que desplazan automáticamente el problema al dominio de lo normativo. Se compara Well-being: proyectos personales, calidades de vidas.

Entonces, la evaluación de un deseo a efectos de su comparabilidad entre individuos distintos, no puede hacerse en base a su «actualidad» —valorable porque deseable— (Modelo del Gusto), sino en base a su «racionalidad», la cual se establece por medio del análisis de la naturaleza del objeto del deseo a la luz de los fines humanos generales.

Griffin sostiene que no existen cosas tales como «valores personales», y que los deseos son valorables en base a su «inteligibilidad», lo que remite necesariamente al espectro de valores compartidos por el circuito de las personas normales. Así, la inteligibilidad y la consecuente racionalidad de los deseos, Griffin la explica recurriendo a las teorías del lenguaje de Wittgenstein y de Davidson.

Según Wittgenstein una palabra tiene sentido en virtud de ciertas reglas de uso, reglas que a su vez se perfilan en base a prácticas sociales comunes que constituyen una «forma de vida». Davidson por su parte, agrega a esta «forma de vida» una gama de valores básicos comunes que hacen posible la inteligibilidad lingüística entre unos y otros individuos.

Griffin precisa que «inteligibilidad» no significa precisamente compartir todos los valores prudenciales. Apreciar algo como prudencialmente valorable es verlo como mejorador de la vida en un sentido general inteligible, en una forma que pertenece a la vida humana.

En este sentido, su objeción al Modelo del Gusto no se ubica

únicamente en un plano valorativo, sino precisamente en una posición metodológica que critica el recurso parcial a la intuición tan generalizado en la filosofía moral de estos tiempos, el cual no debería tener en ella mayor presencia que la que puede alcanzar en las matemáticas, las ciencias naturales e inclusive en otras ramas de la filosofía.

Se trata de una posición opuesta a toda forma de purismo: a todo intento que pretenda extraer un juicio de valor de premisas descargadas de creencias morales sustantivas. Para Griffin no es posible deliberar acerca de asuntos morales sin apelar a creencias sustantivas, recalcando además que un intento purista de esta índole da por sentado que se han establecido y solucionado ciertas cuestiones metaéticas.

A partir de la tesis de Wittgenstein y de Davidson acerca de la inteligibilidad del lenguaje, Griffin enfatiza en la inevitable implicación de los valores en todo proceso deliberativo. Una palabra solo tiene sentido si hay reglas para su uso, reglas que no constituyen meramente criterios mentales, sino que deben ser comprendidos como parte de prácticas sociales compartidas que conjugan una «forma de vida». Así, los valores están incorporados en el lenguaje que usamos. Comprendemos el lenguaje de los demás porque compartimos fines humanos, intereses, sentido de importancia, etc.

A partir de esta posición que afirma que las creencias sustantivas ya están en juego en el punto de partida de la inteligibilidad del lenguaje y en consecuencia, en la ética normativa, Griffin se adentra en las cuestiones metaéticas no resueltas por el purismo, pronunciándose por la defensa de un realismo (de fuerza media) que sostiene la existencia de los valores como independientes de las reacciones, sentimientos y pensamientos de los hombres. Esta posición metaética, a su juicio, brinda un método, una prueba de corrección que permite depurar un conjunto de creencias sustanciales especialmente confiables que constituyen la base ética, y a las cuales se hallan referidas todas las demás creencias. Dentro de este marco, expone su tabla de los valores prudenciales: 1) Realización; 2) Autonomía; mínima provisión material, libertad; 3) Entendimiento de asuntos básicos; 4) Disfrute; 5) Relaciones humanas profundas, valores que se hallan en estricta vinculación con los valores morales: respeto mutuo, derechos, fairness, igualdad.

Su tesis central en definitiva se resume en que toda «vida buena» es a su vez una «vida valorable». Así, propone el término de racionalidad práctica, donde no habría una separación entre moral y

prudencia, sino una jerarquía de valores en la cual una y otra se hallan en una relación de contigüidad. Los valores morales tienen por supuesto la más alta jerarquía, lo que conforma un orden lexicográfico: la vida valorable es prioritaria sobre la vida buena, la moral tiene un lugar más alto que la prudencia.

Sin duda, las argumentaciones de James Griffin constituyen un decisivo ataque teórico contra el utilitarismo que erige la soberanía del consumidor en su estandarte y que se extiende cada día más en el ámbito de las decisiones públicas.

Su objeción al Modelo del Gusto, sin afiliarse al Modelo de la Percepción, constituye un considerable esfuerzo de reflexión que no se ahorra camino en el terreno de la complejidad inherente no sólo a una teoría normativa, sino también a una teoría del conocimiento. Su fundamentación de la tabla de los valores prudenciales en conexión con una gama de valores morales no omite las dificultades conceptuales que están presentes no sólo en el punto de contacto, sino también en las clases de relaciones y conflictos que suscitan los valores entre sí. Definitivamente, quizás la fuerza y el reto mayor del pensamiento de Griffin está en la proposición de una teoría realista de los valores, desafiando la ola de prejuicios que en las últimas décadas de la reflexión filosófica condenaron todo esfuerzo de descripción sustantiva de la naturaleza normativa del hombre, bajo la acusación de la falacia naturalista. Al conjunto de posiciones teóricas que se han empeñado en el esfuerzo de erigir un máximo y único principio como fundamentador de la acción moral (sea la «autonomía», o la «igualdad», etc.) Griffin opone una jerarquía flexible y una gama plural de valores, que no exenta de nuevos problemas y desafíos de fundamentación, se acerca más a la complejidad y a las dificultades propias de las decisiones que atañen al bienestar del hombre.