

MÁSTER UNIVERSITARIO
Democracia y Buen Gobierno



**VNiVERSiDAD
D SALAMANCA**

TRABAJO FIN DE MASTER
**HACIA LA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA DEL
CONCEPTO DE FELICIDAD EN EL ESTADO DE
BIENESTAR CONTEMPORÁNEO**

AUTOR
JUAN CAMILO PUENTES S.

DIRECTOR
AGUSTÍN FERRARO

Salamanca, 2016

*A Catalina y Valentín,
por su cariño, su amistad, y sobre todo
por ser mis grandes maestros de la felicidad.*

Resumen

Uno de los objetivos del Estado de Bienestar Contemporáneo es promover la felicidad de sus ciudadanos a través de ciertas medidas como el aseguramiento del orden social o la satisfacción de las necesidades primarias. Sin embargo, para generar un impacto significativo sobre los individuos, el Estado debe conocer *a priori* aquellos componentes y connotaciones que caracterizan a la felicidad. Para ello, la presente investigación, fundamentada especialmente en la filosofía política, estudia este concepto bajo tres dimensiones análogas: como un ideal, como un derecho, y como un objetivo estatal. Todo esto, partiendo de una aclaración teórica de la naturaleza de la felicidad, retomando algunas contribuciones de diversas disciplinas científicas y distinguiéndola entre otras acepciones teóricas relativas.

Abstract

One of the principal objectives of the Contemporary Welfare State is to promote happiness through administrative actions such as the securing of social order or the satisfaction of basic needs. However, to generate an important impact upon society, Governments must know *a priori* the components and connotations related to happiness. Thus, the present work, especially based on political philosophy, studies the concept of happiness under three analogical dimensions: as an ideal, as a right, and as a governmental objective. All this, starting from a clarification of the nature of happiness, taking into account contributions from diverse scientific disciplines and distinguishing it among other relative theoretical definitions.

Índice

Introducción.....	5
Capítulo I: Aproximación Teórica a la Naturaleza de la Felicidad	7
La Felicidad y la Dimensión Subjetiva.....	9
La Felicidad y la Dimensión Objetiva	15
Capítulo II: La Felicidad como Ideal.....	22
La Felicidad en la Antigua Grecia	23
La Felicidad en las Revoluciones Francesa y Norteamericana.....	29
La Felicidad en el Utilitarismo	35
Capítulo III: La Felicidad como Derecho.....	40
La Felicidad como Justicia	42
La Felicidad como Igualdad.....	47
La Felicidad como Otros Valores Jurídicos.....	50
Capítulo IV: La Felicidad como Objetivo	55
La Felicidad en el Estado de Bienestar Contemporáneo	55
La Felicidad como Objetivo	61
Conclusiones.....	69
Bibliografía.....	72

Introducción

Como resultado de las diversas discusiones sobre la pertinencia de los indicadores económicos tradicionales, basados en el ingreso y en el desarrollo económico como medidas del progreso, han surgido nuevos referentes teóricos fundamentados en diversas perspectivas. Una de ellas, es la felicidad, que además de ser objeto de gran interés en el ámbito académico, ha suscitado en las últimas décadas fuertes preocupaciones en el ámbito político. Además de buscar en la felicidad un indicador de progreso social, muchos gobiernos se han interesado por hacerla efectiva a través del diseño e implementación de políticas públicas que tengan como referentes, no solo variables de orden económico, sino también de tipo psicológico, sociológico y cultural.

Gracias a sus elementos característicos, el Estado de Bienestar Contemporáneo es considerado como el modelo estatal más propicio para promover y proteger la felicidad de los individuos. A través de diversas actuaciones, como el aseguramiento del orden social, la satisfacción de las necesidades básicas, o la optimización de las condiciones externas, dicho Estado pretende garantizar a cada miembro las circunstancias más favorables, con el ánimo de que elija lo que considere oportuno para la consecución de su felicidad. Sin embargo, este proceso de implementación no siempre se manifiesta de forma favorable en la realidad. Si bien es claro que las políticas públicas fungen como un mecanismo eficiente de modificación externa, también es dable recalcar que en materia de felicidad, adolecen de ciertos inconvenientes.

Algunos teóricos han apuntado que la relación entre el Estado de Bienestar Contemporáneo y la felicidad no es clara. Por el contrario, aun teniendo como objetivo principal la promoción de la felicidad en la sociedad, este modelo estatal se enfrenta ante la incapacidad de conocer por sí mismo su propia naturaleza. Por tal motivo, se establece una obligación para los diseñadores de las políticas públicas, de definir previamente su contenido, su esencia, y sus fronteras dogmáticas con relación a otros términos que aunque parecidos, guardan vastas diferencias. No hacer esto, implicaría un sinsentido para los organismos gubernamentales al pretender proseguir un objetivo sin bases teóricas, y por tanto, poner en vilo la injerencia real sobre los grupos sociales.

Para resolver este conflicto, la presente investigación busca esgrimir un concepto político de felicidad que se ajuste a las características y las finalidades del Estado de Bienestar Contemporáneo. Para ello, se estudiará la felicidad a partir de «la teoría de las tres dimensiones», consistente en desarrollar esta noción como un ideal político, un derecho y un objetivo gubernamental. En un principio, se examinarán diversas fuentes del conocimiento para establecer la naturaleza del concepto de felicidad y sus diferencias ontológicas con otras nociones relativas. Posteriormente, se acudirá a los desarrollos teóricos propuestos por la filosofía, ciencia que ha realizado insignes contribuciones teóricas, para construir un concepto novedoso de felicidad, como ideal político y como derecho. Y por último, se estudiará la teoría política del Estado de Bienestar Contemporáneo, para estructurar la noción de felicidad como parte integrante de dicho sistema, y sujeto de materialización a través del ámbito jurídico y de las políticas públicas.

Finalmente, es oportuno señalar que el presente trabajo de investigación tendrá una metodología de carácter cualitativa, donde se tendrán en cuenta variables y elementos de tipo conceptual y teórico. Con base en este criterio, se analizarán los contenidos de los diferentes textos científicos de diversas disciplinas del saber, entre ellas la filosofía, la teoría política, y en menor medida, la psicología, la economía y la sociología, siempre y cuando, sean propicios para fundamentar doctrinalmente la presente investigación.

Capítulo I

Aproximación Teórica a la Naturaleza de la Felicidad

«Sin claridades conceptuales,
el estudio de la felicidad difícilmente
tendría sentido»
Joar Vittersø

Llegar a un consenso sobre una definición universal y uniforme de la felicidad es una labor compleja, y más aún en el ámbito político. Primero, por la enorme ambigüedad que supone el término *per se* y la proliferación de significados que se derivan de la palabra; segundo, porque el término en su propia naturaleza obedece a una perspectiva subjetiva más que objetiva; y tercero, porque la mayoría de aproximaciones teóricas que se han brindado han sido desarrolladas en campos diferentes al político. Esto permite suponer que la felicidad, aunque es un tema que se ha abordado desde tiempos remotos, resulta novedoso para el universo político.

En un primer momento, el concepto de felicidad se enfrenta con un inconveniente de orden lingüístico. De acuerdo con Cummins (2013) una de las barreras más persistentes para entender esta idea recae en la naturaleza misma de la palabra. Este análisis, en principio realizado para el término *happiness* en inglés resulta de igual forma aplicable para su traducción en español: «felicidad». A pesar de que ambos vocablos pertenecen a raíces lingüísticas diferentes, el hecho de no poseer una definición inequívoca implica un grado de dificultad al dotar el concepto de una naturaleza y un contenido determinado o al desarrollarlo en un contexto específico.¹

Como consecuencia de la ambigüedad del término, surge seguidamente un inconveniente de interpretación. En otras palabras, dado que su significado más básico y

¹ Etimológicamente los términos *happiness* y «felicidad» tienen significados diferentes. En el inglés, la palabra *happy* deriva del antiguo escandinavo *happ* que significa 'fortuna' o 'buena suerte' de acuerdo con *A Concise Etymological Dictionary of the English Language*. Por el contrario, el vocablo «feliz» proviene del latín *felix* que denota 'fecundidad' y por tanto, 'favorecido por los dioses'. De este término probablemente se derive el sustantivo *felicitas* representando el éxito y el bienestar, origen de la palabra «felicidad» en español moderno (Villodres 2013, 294).

general es indeterminado, inconstante y algunas veces abstracto, conlleva a que se realicen múltiples interpretaciones sobre lo que debe significar la felicidad. Esto ha permitido la coexistencia de múltiples construcciones teóricas (Veenhoven 2013, 161) desde distintas áreas del conocimiento como la filosofía, la sociología, la economía (Greve 2010, 2), o la psicología, especialmente desde las ramas de la psicología humanística (Bao y Lyubomirsky 2013, 119) y la psicología positiva (Vittersø 2013b, 155).

Varios autores concuerdan en que el vocablo «felicidad»² posee varias definiciones (Greve 2010, 2; Diener 2006, 3) o que necesita de otros significados para ser comprendido. Así, esta variedad de conceptos, además de proporcionar un mejor acercamiento teórico, puede dar lugar, en algunas ocasiones, a equívocos, tergiversaciones e incluso colisiones conceptuales entre las diversas disciplinas. Por tal motivo, es menester diferenciar los contenidos y límites de la felicidad de otras nociones, que aunque parecidas, tienen sentidos diversos y hasta contradictorios. No hacer este trabajo, implicaría un sinsentido en el estudio teórico de la felicidad (Vittersø 2013b, 156) y más aún, si se quiere lograr una construcción política del concepto.

Entre los términos más utilizados en el campo científico y que son identificados con la felicidad, se encuentran algunos como bienestar,³ bienestar subjetivo, utilidad, satisfacción de vida, calidad de vida, o buena vida. Si bien algunos autores como Easterlin (2001, 465) usan indistintamente estos términos, es cierto que cada uno posee connotaciones, significados y dimensiones diferentes (Greve 2010, 2). Ejemplo de esto, es el uso de «buena vida» entendido en el sentido más amplio de la felicidad, la aplicación de «utilidad» en un contexto económico, o los distintos usos de bienestar (*welfare*) en el ámbito económico, sociológico, o incluso administrativo.

² El concepto de felicidad que será utilizado para la presente investigación será el proveniente de la lengua inglesa *happiness*. Esto, como consecuencia de los avances teóricos que se han llevado en este idioma en contraposición con el idioma español, además de las ventajas comparativas que se pueden extraer con otros términos ingleses como *welfare*, *well-being*, etc.

³ Los vocablos *welfare* y *well-being* son traducidos inequívocamente al español como 'bienestar'. Sin embargo, pueden adquirir connotaciones diversas en su idioma de origen. Desde una perspectiva sociológica, por ejemplo, *welfare* puede ser entendido como la suma de los bienestar (*well-beings*) individuales.

Una de las razones de esta diferenciación proviene de las necesidades de cada disciplina por entender la felicidad dentro de su propia realidad, sin embargo, cabe preguntarse si este argumento es el único que la provoca. Más allá de los criterios epistemológicos que utiliza cada ciencia, es cierto que otros factores afectan la construcción conceptual de la felicidad. Bajo este planteamiento, surge además de los inconvenientes lingüísticos e interpretativos, un inconveniente que indaga por la naturaleza, queriendo resolver si la felicidad es una construcción relativa e individual y por tanto perteneciente a la esfera de la subjetividad, o por el contrario, una construcción general y universal y por ende perteneciente a la esfera de la objetividad.

Teniendo en cuenta la insuficiencia de una teoría de la felicidad en este asunto, es necesario partir de las categorías subjetivas y objetivas establecidas por la teoría del bienestar (*welfare*). Esto, con el propósito de delimitar no solo las dimensiones a las cuales pertenece esta idea sino también, bajo las mismas proporciones, categorizar los demás conceptos asociados a la felicidad: bienestar (*well-being*), bienestar subjetivo, satisfacción de vida, buena vida, calidad de vida y utilidad. Este acercamiento, además de proporcionar una mirada más clara sobre la naturaleza de la felicidad, permite comprender la esencia de los conceptos mencionados, que dependiendo de un contexto determinado, pueden aludir a una dimensión subjetiva u objetiva.

La Felicidad y la Dimensión Subjetiva

Indiferentemente de cómo se conciba, la felicidad es difícil de identificar. Este concepto está cargado de connotaciones subjetivas que dificultan observarlo a través de indicadores universales (Cerami 2010, 101). Por ende, para entender la naturaleza de la felicidad a través de las teorías subjetivas del bienestar, es necesario comprender primeramente la noción de subjetividad. De acuerdo con algunos postulados de orden filosófico, la subjetividad es aquello que pertenece o caracteriza a los sujetos (Sumner 1996, 27). Aunque generalmente se relaciona con características como la privacidad, la intermediación, la relatividad o la arbitrariedad, la subjetividad debe pensarse como una pertenencia o una característica de la conciencia. Más específicamente, como un elemento ligado a procesos mentales y emocionales, por ejemplo, la percepción, la sensación, la

emoción, la memoria, el deseo, la imaginación, o demás aptitudes psicológicas (ibíd., 27-28).

Partiendo de esta definición de subjetividad, el concepto de felicidad no resulta ajeno ni incompatible. Antes bien, refuerza la idea de que esta tiene una esencia propia asociada a la dimensión subjetiva con fundamento en los elementos afectivos y emocionales que la caracterizan. En otras palabras, si la felicidad *prima facie* puede ser concebida como un estado mental o emocional que brinda contento o satisfacción, entonces puede ser subsumida a la dimensión subjetiva como una pertenencia o una característica de la conciencia y por tanto, no admitir otra dimensión. De ahí, que la mayoría de autores tomen esta posición ideológica, y reafirmen la cercanía de la felicidad a la categoría subjetiva.

Siguiendo algunos postulados filosóficos, es necesario destacar la posición de William Paley (1835) al respecto. De acuerdo con el pensador inglés, cuyas ideas parten de una cuestión lingüística, el término «feliz» es en sí mismo un término relativo, razón por la cual, la condición de felicidad también lo es. Esta caracterización permite comparar la felicidad relativa del sujeto con la felicidad de otros sujetos determinados, con la felicidad general de la sociedad o con la felicidad proveniente de otras situaciones del sujeto mismo (24). Esta concepción, además de considerar la felicidad objetiva como objeto de comparación, extiende la subjetividad de la felicidad dentro del fuero interno del sujeto, permitiendo la multiplicidad de felicidades en distintas circunstancias. Indiferentemente de la validez de estos supuestos, Paley ratifica la dimensión subjetiva de la felicidad como una característica natural.

En la misma línea de pensamiento, cabe resaltar la posición de Henri Bergson (1935). En su libro *The Two Sources of Morality and Religion*, Bergson considera que independientemente de las concepciones más clásicas (eudemonismo y hedonismo) el vocablo «felicidad» es un concepto intrincado y ambiguo, construido intencionalmente sobre un vacío conceptual con el objeto de que cada individuo lo interprete a su manera (259). Esta visión concuerda con los postulados de la subjetividad en dos puntos. El primero, al considerar la felicidad como una consecuencia interpretativa, es decir, como un resultado proveniente de un proceso previo de la conciencia; y el segundo, al facultar a los sujetos para construir su propio concepto de felicidad.

Desde aproximaciones teóricas más recientes y alejadas de posiciones filosóficas más clásicas, el concepto de felicidad también guarda una relación estrecha con la subjetividad, por ejemplo, desde una perspectiva económica. Así lo establece Oswald (citado en Greve, 2010) quien señala que, a pesar que las condiciones externas pueden afectar rápidamente los niveles de felicidad de un sujeto, esta última es usualmente vista como algo relativo (5). Esta posición, no descarta la posibilidad de existencia de una teoría objetiva que explique las dinámicas de la felicidad en los sujetos considerados en conjunto. Sin embargo, al igual que en posturas anteriores, reafirma la preponderancia de la subjetividad como una característica generalmente asociada a la felicidad en contraposición a postulados objetivos.

Hasta aquí se ha hablado del estrecho vínculo que comparten la felicidad (entendida someramente como un estado mental o emocional que brinda contento o satisfacción) y la subjetividad desde algunas posturas teóricas.⁴ Ahora bien, cabe preguntarse si todas las definiciones existentes sobre felicidad comparten este mismo destino. Ciertamente, algunas acepciones como bienestar (*welfare*), bienestar subjetivo, y satisfacción de vida, se encuentran más cercanas a una dimensión subjetiva mientras que otras como bienestar (*well-being*), calidad de vida, buena vida y utilidad, se acercan más a una dimensión objetiva.

Inicialmente, uno de los conceptos más utilizados dentro del ámbito académico es el de bienestar (*welfare*). En su sentido más estricto, de acuerdo con el Diccionario de Oxford (2001), *welfare* significa ‘*well-being*’ o ‘felicidad’. No obstante, esta definición resulta insuficiente ante los diversos elementos que inciden en su significado. Al igual que la felicidad, este término posee varias acepciones dependiendo del contexto en el que se desarrolle. Así, por ejemplo, desde el punto de vista económico *welfare* está íntimamente conectado con la percepción individual del uso del ingreso (Greve 2008, 53) mientras que desde la sociología, se refiere a los propósitos trazados por los sistemas de seguridad social y sus respectivos desarrollos (Walker 2006).

⁴ Además de los aportes de Cerami (2010), Paley (1835), Bergson (1935) y Oswald (citado por Greve 2010), otros autores como Veenhoven (2013), Diener (2006), Vittersø (2013b), y Greve (2008; 2010) también sostienen un estrecho vínculo entre la subjetividad y la felicidad.

De cualquier modo, una característica común entre sus diversas vertientes, estriba en el uso de este vocablo no como un concepto solitario, sino más bien, como un concepto acompañado de otros términos. A pesar de que se haga mención en algunos asuntos como «sociedades de bienestar», «administración de bienestar», «trabajo de bienestar», «políticas de bienestar» o «centros de bienestar» (Williams 1976), la noción de *welfare* se vincula especialmente a la noción de Estado, entendida como la obligación que tiene este último de intervenir en la consecución del buen vivir de sus ciudadanos, materializada a través de la prestación de servicios y las transferencias de ingreso (Greve 2008, 57).

En contraste con la apreciación anterior, que califica el concepto de *welfare* en un sentido objetivo, algunos autores como Sumner (1996) consideran lo contrario. En un enfoque más filosófico, este autor plantea que, aunque las concepciones históricas sobre esta idea no han considerado su verdadera naturaleza, el concepto de *welfare* pertenece a una dimensión subjetiva. Esto, basado en la idea de que el sujeto solamente puede valorar su propio bienestar en un proceso que inicia con la experiencia individual y termina con la realidad externa. De ahí que se colija la imposibilidad de un individuo para valorar el bienestar de otro, debido a que las experiencias internas son disímiles aunque existan realidades externas similares (ibíd., 42).

Un análisis expedito sobre este asunto, podría concluir erradamente que ambos conceptos, el de *welfare* y felicidad son correlativos. Si bien se ha manifestado que el significado de *welfare* puede coincidir con el de felicidad (v.g. el uso que le da Easterlin, o el uso meramente lingüístico) es necesario aclarar, que dependiendo del significado que se le otorgue al primero, consecuentemente se le brindará uno distinto al segundo. Ejemplo de esto, son las concepciones que establecen algunos autores como Greve (2008) y Sumner (2006) de ambos términos.⁵

Para Greve (2008), *welfare* es entendido como «el máximo acceso posible a los recursos económicos, un nivel elevado de *well-being* incluyendo la felicidad de sus ciudadanos, una garantía mínima de ingreso para eludir la pobreza y las condiciones necesarias para asegurar al individuo una buena vida» (58). Bajo esta definición, *welfare*

⁵ Otros autores que profundizan sobre este tema son Bronsteen, Buccafusco y Masur (2010) y Swedloff (2013).

ocupa una posición predominante con respecto a la felicidad, la cual es entendida en un micro nivel como un tipo de aquella (59). Resumiendo, mientras *welfare* implica una perspectiva colectiva adscribiendo elementos como recursos económicos, *well-being*, y buena vida, el concepto de felicidad es aproximado a una concepción individual donde influyen categorías como el ingreso y los niveles de pobreza.

En contraposición con lo anterior, Sumner (1996, 139) aproxima el concepto de *welfare* al de «felicidad auténtica». Esta postura, además de tener una naturaleza subjetiva y por ende contraria a la de Greve, señala que la noción de *welfare* es aquello que depende de las actitudes del sujeto y de su autenticidad, entendida esta como la consecución de los requisitos de autonomía e información. Bajo este presupuesto, Sumner entiende la felicidad como una atribución del sujeto manifestada en las actitudes, y por tanto, como uno de los requisitos necesarios para componer el concepto de *welfare*. Además de marcar una diferencia conceptual entre ambas nociones, considera que el simple concepto de felicidad no es suficiente, razón por la cual, es necesaria una felicidad auténtica que provenga verdaderamente del sujeto y que se establezca entre éste y el mundo exterior.

Otra de las definiciones relacionadas con la felicidad es la de «bienestar subjetivo». Usualmente utilizado en la psicología positiva, el bienestar subjetivo (*subjective well-being*) es un concepto complejo y multifacético (Noll y Weick 2010, 73), definido como la evaluación cognitiva y afectiva que un individuo realiza de su vida (Diener, Oishi y Lucas 2002, 63). Lejos de analizar los alcances de esta evaluación que acarrear reacciones emocionales y juicios de valor sobre ciertos asuntos, sí es pertinente concentrar los esfuerzos por comprender esta escisión entre elementos de orden cognitivo y afectivo. De lo contrario, no se tendría un panorama claro sobre cuál es el rol que ocupa la felicidad dentro de la idea de bienestar subjetivo.

Para Andrews y McKennell (1980) el componente cognitivo es el encargado de evaluar las condiciones de vida particulares, mientras el componente afectivo es el encargado de manifestar las emociones o los estados afectivos. Por consiguiente, el componente cognitivo se encuentra íntimamente relacionado con la satisfacción de vida, la satisfacción laboral, los intereses o el compromiso (Diener 2006, 2); y el componente afectivo con los eventos de la vida donde pueden surgir afecciones positivas (emociones o estados placenteros como la alegría, el placer, o la euforia) o afecciones negativas

(emociones o estados desagradables como el estrés, la frustración, la tristeza, o la soledad) (ibíd., 3).

Esta bifurcación permite dilucidar la asignación que toma la felicidad (así como la satisfacción de vida) dentro del bienestar subjetivo. Aunque aquella puede ser entendida como un sinónimo de este último es claro que las investigaciones al respecto apuntan a que la felicidad es un elemento preponderante en la construcción del bienestar subjetivo, más no el único. Antes bien, hay una clara distinción que permite catalogar la felicidad como el componente afectivo del bienestar subjetivo y la satisfacción de vida como el componente cognitivo (Noll y Weick 2010, 73). Entendido esto, la felicidad alude a un ámbito subjetivo donde desaparece un análisis intelectual sobre la vida en conjunto e interactúan emociones positivas y negativas. Específicamente, en palabras de Pavot y Diener (1993, 123), la felicidad se convierte «[en una] frecuente afección positiva y una infrecuente afección negativa».

La última definición relacionada con la felicidad dentro de una dimensión subjetiva es la de «satisfacción de vida». Como se vio anteriormente, esta noción hace referencia a la evaluación cognitiva que hace el sujeto sobre las condiciones de vida, que, junto a otros elementos constituyen su bienestar subjetivo. De acuerdo con Vittersø (2013b, 234), esta definición mediante la cual el análisis del sujeto se concentra de manera racional sobre lo que se tiene y lo que se aspira a tener (modelo clásico),⁶ debe ser remplazada por una definición inversa que parta de la percepción de plenitud hacia la de privación.

Desde el punto de vista de Diener (2006, 3), este concepto representa una evaluación reflexiva del sujeto acerca de su vida tomada como un todo. Este lineamiento, además de sopesar aquellos factores que han incidido en la satisfacción de vida del sujeto (edad, estatus marital, educación, etc.) implica una delimitación temporal de lo que se entienda por vida, generalmente en largos periodos. Pese a que esta idea suele ser excluyente a la de felicidad bajo las premisas del bienestar subjetivo, de la imposibilidad de la felicidad objetiva, y de la asignación de la felicidad únicamente a periodos cortos,

⁶ Véase A. Campbell, P.E. Converse y W. L. Rodgers, *The Quality of American Life: Perceptions, Evaluations, and Satisfactions*: (New York: Rusell Sage Foundation, 1976).

es cierto también que el proceso mediante el cual se evalúa la satisfacción, puede ser equiparado tangencialmente con algunas características de la felicidad.

La Felicidad y la Dimensión Objetiva

Hablar de felicidad desde una perspectiva objetiva representa un reto de grandes dimensiones. Primero, por el hecho de que en su estado más puro la felicidad corresponde a una dimensión subjetiva, entendida como el conjunto de componentes afectivos pertenecientes al sujeto; y segundo, porque no se sabe con exactitud si la objetividad con la que se estudia la felicidad, pueda ser concebida como una categoría al igual que la subjetividad (Sumner 1996, 27). Gracias a que la felicidad ha sido objeto de debate en los tiempos más recientes (Easterlin 2001), ha surgido la imperiosa necesidad de fundamentar las nuevas investigaciones sobre postulados generales que reconozcan un entendimiento más claro de este fenómeno en el ámbito colectivo.

Desde una mirada filosófica, la suposición de una felicidad objetiva supone un gran inconveniente. Para que esta teoría sea válida, es necesario que la felicidad sea medida bajo ciertos estándares generales aplicables a todos los sujetos, hecho que demanda un grado elevado de complejidad. Esta idea, implica rechazar la interpretación de felicidad individualmente considerada, para concentrarse en aquellos elementos en los cuales convergen las interpretaciones de todos los sujetos. De esta forma, la felicidad individual se adscribe a los estándares objetivos que la definen, estableciendo códigos normativos a seguir, como por ejemplo, los imperativos externos asociados a la moralidad o la imposición de un estilo de vida determinado (Bellioiti 2013, 296).⁷

Siguiendo este marco de referencia, una aproximación sólida y convincente a la dimensión objetiva de la felicidad es la proveniente de la doctrina del bienestar (*welfare*).

⁷ Otras disciplinas se han preocupado por este asunto, especialmente la psicología positiva. Algunos autores como Kahneman (2000) sostienen la existencia de la felicidad objetiva como un elemento constituyente de la calidad de vida del ser humano (683), como un componente común del bienestar (*well-being*) o incluso, como una herramienta para medir el *welfare* (691). Lejos de proveer una teoría sólida y uniforme sobre este asunto, esta posición es objeto de varias críticas basadas en la confusión de los conceptos de «felicidad objetiva» y «satisfacción de vida» o en el argumento que sustenta que la felicidad objetiva no puede ser considerada como un componente necesario del bienestar (Alexandrova 2005).

Esta corriente argumenta a través de algunas posturas, entre ellas, la teoría de la propiedad privada y la teoría teleológica, cómo la felicidad puede ser desarrollada a través de dimensiones objetivas. Más allá de analizar cada una de ellas, es imprescindible mencionar dos posturas que suscitan gran interés en el universo académico: por un lado, la teoría de las necesidades (subteorías naturalista y constructivista) y por el otro, la teoría de las capacidades y los funcionamientos.

La primera teoría, como su nombre lo indica, tiene como argumento central las necesidades. A diferencia de los deseos o actitudes fundamentadas en el fuero interno del sujeto, y por tanto, dotadas de una naturaleza volátil e inconstante, las necesidades se establecen como componentes objetivos carentes de deseos particulares, relacionadas con características comunes a un grupo de sujetos. Cabe aclarar, que no todo tipo de necesidades son tenidas en consideración por este sistema. De esta forma, solo son pertinentes aquellas necesidades que no se pueden derivar y que son consideradas como básicas y fundamentales, en términos más sencillos, aquellas necesarias para sobrevivir normalmente (Sumner 1996).

En este punto, aparece un obstáculo conceptual: ¿qué debe entenderse como necesidad básica y fundamental? ¿Más aún, qué debe concebirse como «aquello necesario para sobrevivir normalmente»? Una explicación genérica y adscrita a la subteoría naturalista señala que las necesidades básicas o también llamadas fisiológicas, son aquellas sin las cuales el ser humano podría vivir, como la nutrición, la hidratación o el descanso. Complementando este supuesto, Braybrook (1979), defensor de la subteoría constructivista, propone que la delimitación de las necesidades básicas, no debe partir necesariamente de evidencias biológicas, sino, de una preocupación política que amplíe sus límites. Así, necesidades como la nutrición, el ejercicio físico, el descanso, la aceptación social, o la interacción social, son acordadas a través de políticas públicas que amplían el espectro de las necesidades básicas (ibíd., 55).

Paralelamente, surge la teoría de los funcionamientos y las capacidades propuesta por el economista y filósofo Amartya Sen.⁸ Este planteamiento, idea central del enfoque

⁸ Sen (1980) y Nussbaum (2000) también han desarrollado un enfoque acerca de las necesidades básicas entendidas como «capacidades básicas».

de capacidades,⁹ establece el nivel de bienestar de acuerdo a dos categorías interrelacionadas. En primer lugar, a los funcionamientos (*functionings*) entendidos como aquellas cosas de las cuales una persona puede valerse para hacer o ser; y en segundo lugar, a las capacidades (*capabilities*) concebidas como las oportunidades o libertades que tiene un sujeto para lograr los funcionamientos (Sen 1999, 75). Más concretamente, mientras los funcionamientos son la conceptualización para la comparación interpersonal del bienestar, las capacidades son la conceptualización para la comparación interpersonal de la libertad de buscar el bienestar (Sen 1992, 40).

Sin entrar a analizar en profundidad el funcionamiento de este sistema, es válido destacar su naturaleza. Considerando que los funcionamientos están más ligados a una dimensión subjetiva, y las capacidades a una dimensión objetiva, la teoría de Sen difícilmente podría ser clasificada en cualquiera de las dos. Empero, una mirada en la esencia propia de los primeros, podría sugerir una respuesta tentativa. Aunque se encuentre cargada de subjetividad (Sumner 1996) esta teoría podría catalogarse como objetiva si se cumplen ciertas condiciones. Primero, se debe distinguir entre los funcionamientos que tienen un valor intrínseco de aquellos que no lo tienen; y segundo, se debe reemplazar aquellos deseos de ser o hacer provenientes del sujeto, por deseos de ser o hacer derivados de la colectividad. Por supuesto, aunque la sociedad comparta valores comunes y agrupe diversos intereses colectivos, este supuesto implica la supresión de la autonomía del sujeto y por ende, la libertad de establecer sus propias prioridades.

Siguiendo con la exposición de términos, es conveniente ahora exponer el significado de felicidad como bienestar (*well-being*). Como se ha reiterado en las definiciones anteriormente mencionadas, esta acepción de bienestar también adolece de una naturaleza multidimensional (McGillivray y Clarke 2006, 3). Pese a que esta palabra es utilizada como sinónimo de felicidad, también puede confundirse o utilizarse indistintamente bajo la acepción de *welfare*. Sustentada en el subjetivismo, esta posición concibe el bienestar (*well-being*) como consecuencia de las actitudes positivas y negativas del sujeto, hecho que descarta alguna contraposición objetiva (Sumner 1996, 38). No

⁹ De acuerdo con Robeyns (2011) el «enfoque de capacidades» sostiene que la libertad de alcanzar el bienestar es un postulado primario de la moral, entendida como las oportunidades reales que tienen las personas de ser y hacer lo que ellas consideren de acuerdo a sus propias valoraciones.

obstante, tampoco es posible negar el trato de este vocablo desde el objetivismo, diferenciado tanto del concepto de felicidad como del de *welfare*.

Gracias a las investigaciones realizadas en los últimos tiempos en el campo de la psicología positiva, se ha podido brindar una aproximación teórica más cercana sobre este asunto. En términos sencillos, *well-being* puede ser definido como «la experiencia y el funcionamiento psicológico óptimo del ser humano» (Niemić y Ryan 2013, 215). Esta definición, que contrasta con el significado de felicidad, asume otro tipo de prioridades y elementos. Mientras *well-being* tiene como objetivo incrementar «el florecimiento» del sujeto mediante las emociones positivas, el compromiso, las relaciones sociales positivas, el significado y el cumplimiento de logros, la felicidad busca incrementar la satisfacción de vida del sujeto (Seligman 2012).

Alejado de esta perspectiva, este vocablo es utilizado en no pocas oportunidades como sinónimo de *welfare*. Este es el caso de Sumner (1996) quien atiende a esta cuestión desde un ámbito filosófico y para el cual, no hay ninguna diferencia entre ambas nociones o el de Slesnick (1998), quien desde una postura económica y relativa, lo relaciona con una actitud consumista. A pesar de que este autor considera *well-being* adscrito a una esfera individual equiparado con la capacidad de consumo de bienes y servicios, esta idea adolece de fuertes críticas debido al inexistente o poco acuerdo en la literatura actual, acerca de si el consumo verdaderamente representa el bienestar (McGillivray y Clarke 2006, 3).

Por último, es pertinente mencionar brevemente su uso en contextos políticos y sociales. En tiempos recientes, algunos estados como Reino Unido han recurrido mediante publicaciones oficiales a este vocablo, con el objetivo de erradicar los bajos niveles de felicidad en su población (Jordan 2010, 98). Esto no significa, que dicho término tenga una misma aceptación por los demás países. Antes bien, como afirma Huppert (2012) la percepción de este término no es la misma para todos los habitantes o todas las naciones, de ahí la importancia de conocer su significado de acuerdo al contexto y tomar las medidas políticas necesarias para incrementar sus niveles.

En los mismos lineamientos, otra concepción relacionada con la felicidad es la de «calidad de vida». Algunos autores como Feldman, Hadjimichael y Lanahan¹⁰ (2016) han desarrollado esta noción desde perspectivas políticas y económicas. Así, afirman que el desarrollo económico no solo está fundamentado en el incremento del ingreso de los individuos o en las medidas de distribución de la renta y los recursos sino también en el incremento de los indicadores de la calidad de vida, entre los que se encuentran la expectativa de vida de la población, la reducción de las tasas de criminalidad, o los estándares de calidad medioambientales (ibíd., 8).

Otras posturas, como la sociológica, consideran la calidad de vida como la felicidad en su aspecto más amplio, sin que por ello deje de existir incertidumbre por la multiplicidad de componentes que contiene. De acuerdo con Veenhoven (2013), no hay un acuerdo sobre esta noción, en parte, por las diversas interpretaciones existentes sobre el término de «calidad». Partiendo de esta premisa, el mismo autor propone una teoría basada en la coexistencia de cuatro tipos de calidades de vida consistentes en las condiciones preconcebidas, los resultados, las condiciones externas y las condiciones internas (161). Conforme a lo anterior, estructura un concepto de felicidad basado en la unión de las categorías de los resultados de vida y las condiciones internas (apreciación de vida) cuyo significado consiste en la satisfacción de vida como un todo (170).

Ahora bien, Veenhoven no solo clarifica el concepto de felicidad bajo los supuestos de la apreciación de vida, sino que introduce otra noción asociada de igual forma a la felicidad: «la buena vida». Esta idea, también usada como sinónimo de calidad de vida o bienestar (*well-being*) se caracteriza por ser frecuentemente utilizada en la psicología, pese a que ha sido objeto de estudio desde tiempos remotos por la filosofía. De esta forma, algunos teóricos la han catalogado como «el desarrollo del potencial del sujeto en su máxima capacidad» (Huta 2013, 203) incorporando un elemento de orden actitudinal en su naturaleza.

Aunque se considere que la buena vida depende del bienestar (*well-being*), esto es, de las experiencias óptimas y un funcionamiento psicológico adecuado, la imposición de los límites de este concepto son agregados de forma objetiva. Si bien la teoría asocia

¹⁰ Otros significados de «calidad de vida» pueden ser encontrados en Nussbaum y Sen (1993), Lane (1994) y Nordenfelt (1989).

la buena vida con la autonomía, la autorregulación, la búsqueda y consecución de valores intrínsecos y la plena conciencia de la experiencia del presente (Vittersø 2013b, 158), los estándares mediante los cuales se evalúa el máximo desarrollo del sujeto solamente pueden ser impuestos desde una óptica objetiva. En palabras más sencillas, si la esencia de la buena vida es el «buen vivir» (Veenhoven 2013, 171), luego entonces deben existir parámetros tanto subjetivos, que admitan una valoración intrínseca de la propia vida, como objetivos, que permitan dilucidar cómo se deben incrementar los niveles de la buena vida en sociedad.

En último lugar, es necesario hacer una breve mención a un concepto que históricamente ha sido desarrollado en la ciencia económica y que ha tenido, entre otros, un significado acorde con la felicidad: «la utilidad». En su sentido utilitarista más clásico, este vocablo ha sido concebido como aquello que proporciona la medida con la cual se puede evaluar el bienestar (*well-being*) de un individuo (Sugden 1993, 1951). De cualquier modo, es pertinente precisar, que esta definición se aleja de la acepción técnica de utilidad entendida como «aquello que el individuo intenta maximizar» (Winch 1971, 25) y que resulta imprescindible para la teoría de la demanda (Sumner 1996, 117).

Una postura más reciente de esta idea, representa la utilidad como un tipo de satisfacción relativa o el deseo de proseguir el curso de una acción más que otra (Frey y Stutzer 2013, 431). A su vez, Kahneman y Tversky (1984) afirman que esta palabra puede ser utilizada en dos sentidos diferentes. El primero como «utilidad de experiencia», entendida como el resultado emocional, ya sea positivo o negativo, de una experiencia actual del individuo y evaluada a través de métodos valorativos objetivos; y el segundo como «utilidad de decisión», definida como «la ganancia de placer anticipada al momento de elegir» e inferida a través de las decisiones del sujeto (Griffin y Gonzalez 2013, 51)

En conclusión, se ha visto cómo la felicidad puede ser interpretada desde dos enfoques: una subjetiva en la que se incluyen conceptos como bienestar (*welfare*), bienestar subjetivo (*subjective well-being*) o satisfacción de vida, y otra objetiva, en la que se encuentran nociones como bienestar (*well-being*), calidad de vida, buena vida y utilidad. Pese a los enormes esfuerzos investigativos por delimitar dichas concepciones aún no existe un consenso sobre la naturaleza de la felicidad. En palabras de Sumner

(1996, 139), el único acuerdo existente, es que la felicidad es una noción compleja, multidimensional y multifacética que no es fácilmente reductible a una fórmula.

Capítulo II

La Felicidad como Ideal

«El fin de la sociedad es la felicidad común»
Constitución Francesa de 1793

Como se ha reiterado, la felicidad no es un tema moderno, antes bien, ha sido una incógnita recurrente desde los tiempos más remotos. Aunque hoy en día se realizan aportes desde diversas áreas del conocimiento, es bien sabido que los fundamentos teóricos sobre este tema han provenído en su mayoría (excluyendo las proposiciones religiosas) desde el campo filosófico. Esto se debe en primer lugar, al significado de la filosofía en su sentido más clásico, como una actividad que abarcaba el conocimiento de manera general, uniforme y sin algún tipo de divisiones disciplinares (Morente 1972). De ahí, por lo menos en un principio, que solamente pudiera adscribirse a la filosofía el estudio de la felicidad; y en segundo lugar, a que esta última, junto a la muerte, la existencia, el conocimiento, entre otras cuestiones, ha ocupado un lugar neurálgico en los debates de la tradición filosófica occidental.¹¹

Antes de la aparición de la psicología moderna (más especialmente de la psicología positiva) la felicidad había jugado un papel predominante en dos épocas de la historia del pensamiento: la filosofía de la Antigua Grecia y el utilitarismo del siglo XIX (Fellows 1966). Esta premisa, no hace alusión a un juicio discriminatorio con otras corrientes científicas que han abordado con la misma rigurosidad el tema de la felicidad, sino más bien, destaca aquellas posturas que han vinculado esta idea con elementos políticos. A esto, debe adherirse aquellas manifestaciones sociales y políticas surgidas en la segunda mitad del siglo XVIII en los hemisferios franceses y norteamericanos, que influenciadas por los postulados de la Ilustración, también representaron un punto de inflexión en el tratamiento de la felicidad desde un punto teórico.

¹¹ La felicidad también ha sido un tema preponderante en las disquisiciones filosóficas de origen oriental. Véase, Philip J. Ivanhoe, «Happiness in Early Chinese Thought», *Oxford Handbook of Happiness* (Oxford: Oxford University Press, 2013) 263-278.

La Felicidad en la Antigua Grecia

Como se ha expresado previamente, la felicidad no es un concepto amable, inequívoco o de fácil aprensión. Lejos de considerar este inconveniente como una consecuencia actual de las múltiples inmersiones disciplinares, es menester advertir que las corrientes filosóficas clásicas también adolecían de vacíos y conflictos teóricos. Los primeros filósofos posteriores a la época socrática se enfrentaron, además del problema de la equivocidad del término, a un inconveniente aún mayor: el desconocimiento conceptual. Aún con el legado socrático que había inaugurado el «concepto» como entidad ontológica (Morente 1972), aquellos primeros pensadores carecían de herramientas teóricas para analizar la realidad que los rodeaba; más concretamente, no poseían un conocimiento extenso sobre lo que verdaderamente significaba la felicidad (Vittersø 2013a).¹²

Esto no implicó la proscripción del tema dentro del debate filosófico, por el contrario, incentivó la producción teórica dentro de diversas corrientes de pensamiento. Según McMahon (2008), fueron cuatro las doctrinas de la Antigua Grecia que concentraron su atención en disquisiciones sobre la «buena vida»: el hedonismo puro de Aristipo de Cirene, el hedonismo moderado defendido por Epicuro, el estoicismo fundado por Zenón de Citio, y las tesis axiológicas de Aristóteles. Por supuesto, se escapan otras incursiones filosóficas más antiguas, y no menos importantes como las realizadas por Demócrito, Sócrates o Platón, o incluso, las expresiones poéticas surgidas en la época homérica (Kesebir y Diener 2008) o las narraciones históricas realizadas por Heródoto (McMahon 2013).

A diferencia de las exposiciones elaboradas por Demócrito, considerado el primer filósofo de la tradición occidental en inquirir sobre la naturaleza de la felicidad (Tatarkiewicz 1976), Platón elaboró su doctrina desde un ámbito más objetivo, reflejando su interés por las condiciones epistemológicas, metafísicas y políticas de la moralidad.

¹² Vittersø (2013a, 231) asevera que los filósofos desde Aristóteles hasta Bentham no estaban equipados con herramientas teóricas suficientes para entender, además del placer y la satisfacción, la felicidad. En sentido contrario, Pawelski (2013b, 247) afirma que el sinnúmero de teorías, definiciones y perspectivas filosóficas sobre la felicidad brindadas a lo largo del tiempo, han permitido un acercamiento más claro sobre este asunto y la consolidación de posturas más satisfactorias.

Aunque es difícil rastrear una definición uniforme en el pensamiento platónico, debido a las volubles posturas teóricas a lo largo de sus obras, es claro que Platón mantuvo las concepciones clásicas de felicidad (*eudaimonia*), entendida como el propósito más alto de la conducta humana y de virtud (*aretê*), como el mecanismo idóneo para alcanzar aquella.¹³ De esta manera, Platón no solo comprendió la felicidad como un elemento asociado a la moral, sino como un estado de perfección, condición imprescindible para alcanzar la buena vida (Frede 2013, ¶2).

Una visión más amplia, y acuñada desde el plano político aparece en el diálogo *La República*, texto en el cual Platón desarrolla la idea de felicidad en dos direcciones. Por una parte, la «felicidad ordinaria» que radica en la realización de las funciones sociales atribuidas al individuo, de acuerdo con su división social (gobernantes, guerreros y artesanos) y sus correspondientes virtudes (sabiduría, valor y templanza); esto es, cuando cada ciudadano cumple a plenitud su *telos* asignado. Y por otra parte, la «felicidad máxima» atribuida a toda la *polis*, cuando todos los ciudadanos además de realizar sus tareas correspondientes, las cumplen en el grado más elevado (Mohr 1987, 135). Esta posición, no debe ser confundida con la idea de «felicidad común» entendida para Platón como una felicidad falsa, sino más bien como un ideal superior al cual solo se puede acceder a través de los mecanismos de la justicia social, es decir, el cumplimiento individual del *telos* (Ryan 2010).¹⁴

Sin demeritar los aportes de Platón sobre esta materia, fueron las ideas de su discípulo, Aristóteles, las que tuvieron mayor acogida en el pensamiento helénico. Aunque estuvo influenciado por la filosofía moral platónica, especialmente por la idea de la relación del pensamiento moral con las emociones, Aristóteles estudió la ética como una materia apartada del pensamiento filosófico común, tratando sistemáticamente asuntos como la naturaleza de la felicidad, la virtud, la amistad, o el placer (Kraut 2016,

¹³ Frede (2013, §1) sostiene que la felicidad en Platón adquiere un matiz determinado dependiendo del periodo de sus obras. Para ello, divide en cuatro su producción filosófica: «Los Primeros Diálogos» donde se aproxima a la felicidad de una manera negativa; «El Periodo Medio», resaltado por su texto *La República*, donde trata la felicidad como un estado de perfección; «Los Diálogos Posteriores» donde relaciona la felicidad con lo que es bueno para el alma; y «Los Últimos Diálogos» donde se acerca a la felicidad de una manera austera y abnegada.

¹⁴ Para una explicación más detallada de la felicidad y su relación con la justicia en la filosofía platónica, véase Rachana Kamtekar, «Social Justice and Happiness in the Republic: Plato's Two Principles», *History of Political Thought* (V. 22, No. 2, 2001) 189-220.

§1). De aquí, que haya adoptado los términos de *eudaimonia* y *aretê* para estructurar su propia idea de felicidad yuxtapuesta a la de virtud, como un componente esencial en la buena vida.¹⁵

Si bien el vocablo *eudaimonia* ya había sido empleado por Platón, e incluso por autores más antiguos como Heródoto quien le había otorgado un uso recurrente (McMahon 2013, 153), fue gracias a Aristóteles en su obra *Ética Nicomáquea* que tuvo una mayor preeminencia. Sin embargo, este proceso no se plasmó teniendo en cuenta su connotación clásica, esto es, siguiendo la acepción etimológica de ‘fortuna’ o ‘divinidad’,¹⁶ sino como un sustituto del vocablo griego *eu zên* o ‘buen vivir’ (Kraut 2016, §2). Dicho de otra forma, Aristóteles reafirmó la concepción platónica de la felicidad como un bien alcanzable, en contraposición a la concepción clásica que consideraba que la felicidad era determinada por las condiciones externas y la suerte (Nussbaum 2000).

Indistintamente del sentido que se le haya brindado a esta palabra, hecho que ratifica la dificultad por un concepto claro e inequívoco,¹⁷ es dable resaltar que Aristóteles comprendió la noción de *eudaimonia* en un sentido teleológico.¹⁸ Es decir, concibió la felicidad como el bien más alto de la sociedad y al cual se subordinan los demás bienes como la salud, la riqueza, o el honor, ya que estos últimos promueven el bienestar del sujeto mas no son considerados como bienestar en sí mismos (Kraut 2016, §2). Con base en esto, cualquier individuo puede buscar la felicidad (entendida indistintamente como bien o fin superior) siempre y cuando tenga la voluntad de llevar una vida acorde con las más altas virtudes (Kesebir y Diener 2008).

¹⁵ Para una discusión sobre la teoría de la felicidad en Aristóteles, véase W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, The Clarendon Press, 1968).

¹⁶ Según McMahon (2013, 253) *eudaimonia* proviene del vocablo griego *eu* que representa ‘bueno’ y *daimon* que significa ‘dios’, ‘espíritu’, o ‘demonio’. De aquí que tenga un sentido de ‘fortuna’ o ‘divinidad’ toda vez que representaba estar acompañado de un buen espíritu o tener un emisario de los dioses del Olimpo.

¹⁷ Otros conceptos relacionados con la felicidad e inclusive, utilizados indistintamente con *eudaimonia*, fueron *albios*, *eutychia*, y *makarios* que significan ‘buena fortuna’, ‘favor divino’ o ‘prosperidad’ (ibíd.).

¹⁸ Existe una gran discusión sobre la traducción de *eudaimonia*. Algunos autores como Sumner (1996) sostienen que se acerca más al concepto de bienestar (*well-being*) que al de felicidad, mientras que otros como Hursthouse (2013) afirman que puede ser concebido además de ‘bienestar’ (*well-being*), como ‘felicidad’ o ‘florecimiento’. Para conocer otras referencias al respecto, véase Richard Kraut, «Two Conceptions of Happiness», *Philosophical Review* (V. 88, N. 2, 1979) 167-197.

Por otra parte, no debe olvidarse que el Estagirita, además de caracterizar la felicidad en sentido teleológico, también la contempló como un comportamiento. Más concretamente, la consideró como un proceder atribuible de la persona que va en concordancia con la razón y la contemplación, mecanismos a través de los cuales se manifiestan valores como la excelencia y virtudes como la justicia, la honestidad o el coraje (Huta 2013, 202). Este planteamiento pone en el centro del pensamiento aristotélico, las facultades analíticas como herramientas imprescindibles del individuo para evaluar cuáles acciones se adecúan a las buenas virtudes, y así, adoptarlas en su búsqueda de la felicidad. Por ello, se deduce que para este pensador, *eudaimonia* no solo era considerada como una mera descripción del estado emocional del individuo, sino también, como un mecanismo de análisis y evaluación.

Esta condición, especialmente de carácter reflexiva, asume *eudaimonia* como un concepto antropocéntrico. Si la felicidad es considerada como el fin superior entre todos los fines, alcanzable a través de una vida acorde con las virtudes, entonces solamente aquellos que posean las facultades cognitivas para discernir la moral de sus acciones podrán ser felices. En palabras más simples, el ser humano, a diferencia de otras especies de la naturaleza, es el único animal¹⁹ capaz de alcanzar la felicidad.²⁰ En un principio, se pensaría que esta tesis surge con ocasión de considerar las virtudes, junto con las pasiones, como elementos propios del ser humano (Ética Nicomáquea, X, 7, 1178a10); no obstante, Aristóteles imprime una visión más amplia al relacionar la razón con la participación del individuo en la sociedad.

Parecería una contradicción afirmar ahora que la tesis teleológica acoge otro fundamento aparte de la felicidad como fin supremo. Empero, solo basta examinar algunos apartados de la *Ética Nicomáquea* para rebatir esta hipótesis. En este escrito, Aristóteles relaciona la ética como parte de la política, constituyendo esta última como un bien y una ciencia. Lo que genera gran interés, es la sublimación que le otorga al considerar la política (entendida genéricamente como la ciencia que busca el bienestar de los ciudadanos y de la ciudad) como un bien supremo, «una directiva en grado sumo»

¹⁹ Para Aristóteles, el ser humano es un «animal social» por naturaleza. Esto significa, que está hecho para vivir en sociedad, más exactamente, en la *polis* (Política, I, 2, 1253a2-3).

²⁰ La traducción de *eudaimonia* como *flourishing* trae consigo un gran problema, ya que puede atribuirse la felicidad a otros seres vivos aparte de los seres humanos como las plantas o los animales (Hursthouse 2013).

(ibíd., I, 2, 1094b) y que funge a su vez, como fuente de otras disciplinas jerárquicamente inferiores. Por consiguiente, es apenas evidente que lejos de contradecir ambos conceptos (*eudaimonia* y *politikos*), este filósofo condicione la noción de felicidad al universo político, más específicamente, al contexto de la *polis*.

El Estagirita, deja clara su posición al afirmar que no solo las personas individualmente consideradas consiguen llegar a la felicidad, sino también, piensa a la sociedad y a la ciudad como titulares de la misma potestad. Más aún, estima como una acción más grande y perfecta la consecución de la felicidad social, en lugar de la felicidad personal por muy deseable que esta sea (ibíd., I, 2, 1094b5). Esta escisión, reitera la carga y la función política del sentido de *eudaimonia* toda vez que si bien el ser humano es un animal político por naturaleza, es decir, llamado a la socialización, luego entonces, la materialización de la felicidad difícilmente podría ser conquistada por fuera de las fronteras del núcleo social. De ahí, que Aristóteles considere al insocial como una persona desgraciada, al evitar ejercer el don de la palabra con los demás miembros de la sociedad, esto es, de manifestar lo que considera conveniente y perjudicial, lo justo y lo injusto, y en últimas, de participar en la vida comunitaria (Política, I, 2, 1253a11).

Al escindir entre felicidad individual y felicidad social, Aristóteles introduce dos ideas trascendentales en su filosofía. La primera, mediante la cual reconoce una esfera privada del sujeto, que si bien es válida en términos de consecución del bien supremo carece de importancia en comparación con la esfera pública. Y la segunda, a través de la cual fundamenta las acciones del sujeto en la esfera pública, como un ser racional capaz de repercutir en las decisiones políticas de la *polis*. Por consiguiente, no solo reconoce la felicidad a los seres dotados de razón, sino que la limita a aquellos que pueden ejercer sus potestades políticas, proscribiendo de antemano a los animales no racionales y a los infantes (Ética Nicomáquea, I, 9, 1100a).

A pesar de que proporciona una teoría pragmática²¹ más que una teoría abstracta, consistente en la promulgación de directrices para lograr la felicidad (Niemic y Ryan 2013), el Estagirita no deja de lado su papel de pensador. Así como considera la razón como una herramienta imprescindible en ese proceso de pertenencia, también incorpora

²¹ Aristóteles incorpora el concepto de *phronesis* en su teoría axiológica como 'sabiduría práctica' o 'sabiduría moral' (Hursthouse 2013, §1).

el concepto de «contemplación» como condición *sine que non* para llegar a la felicidad perfecta.²² Esto significa, en palabras simples, llevar una vida dedicada al ejercicio filosófico, lo cual implica la utilización de las facultades del intelecto sobre la realidad. Más que otra cosa, esta posición reivindica el papel de la filosofía sobre la política, directamente proporcional con la felicidad social y la felicidad perfecta. En resumidas cuentas, la noción de felicidad perfecta será vivida solo por aquel que tenga el conocimiento básico de las cosas (v.g. las causas que gobiernan el universo) por encima inclusive, de aquel que se dedica a la vida política, quien será feliz en un sentido secundario (Kraut 2016).

Paralelamente al «eudaimonismo aristotélico», aparecieron en la Antigua Grecia otras corrientes de pensamiento influyentes en la doctrina de la felicidad como el hedonismo, el epicureísmo, el estoicismo, y otras menos conocidas como el pirronismo. A pesar de sus diferencias filosóficas, todas ellas partieron de la teoría moral para indagar no solamente los fenómenos existentes en la realidad asociados con la moralidad, sino también, para investigar sobre su más profunda esencia (Parry 2014). De esta forma, y al igual que pensadores más tradicionales, estas corrientes comprometieron el estudio de la virtud como un elemento ético en el comportamiento del ser humano, así como el concepto de felicidad concebido como un fin o un bien supremo del individuo.

El hedonismo clásico, escuela fundada por Aristipo de Cirene, redujo la felicidad al concepto de placer y a la ausencia de sufrimiento (Greve 2010, 140). Para este pensador, el placer era considerado como el fin último de la existencia, razón por la cual determinó que la vía para la consecución de la felicidad consistía en el aumento sistemático de aquel (indistintamente de las fuentes que lo originaban) con la disminución correlativa del dolor (Niemić y Ryan 2013, 216). Al no considerar la felicidad en sentido teleológico sino como la suma de placeres individuales, Aristipo contradujo las posturas platónicas y aristotélicas al negar la idea de virtud como prerequisite para alcanzar el bien o el fin supremo de la vida (Parry 2014). De aquí, que se haya considerado esta filosofía un tanto extrema, inclusive dentro de otras doctrinas hedonistas del mundo helénico (Kesebir y Diener 2008, 118).

²² Se podría hablar de tres tipos de felicidad en Aristóteles: una felicidad ordinaria relacionada con la esfera privada; una felicidad suprema atribuida a la ciudad; y una felicidad perfecta, realizable a través de la contemplación.

Este es el caso del hedonismo defendido por Epicuro, quien estableció una teoría moral moderada, basada en la concatenación de la virtud con el placer. Este pensador, asoció la felicidad con la tranquilidad (*ataraxia*), entendida como la salud del cuerpo y la libertad del alma, despojada de preocupaciones, ansiedades y problemas (Pawelski 2013a, 332). Para llegar a este estado, considerado como el fin de la existencia, el sujeto debe ceñirse a una vida modesta y contemplativa basada en la relación comunitaria (Ballas y Dorling 2013) así como adecuar su comportamiento a las virtudes de la prudencia, la justicia, y el honor (Kesebir y Diener 2008). De cualquier modo, Epicuro retomó las ideas platónicas y aristotélicas de la virtud, otorgándole un rol preeminente en la consecución de la felicidad, entendida como la «continua experiencia del placer que se deriva de la tranquilidad y la ausencia del dolor» (Parry 2014, §7).

Por último, es necesario hacer una breve mención al estoicismo como otra de las escuelas influyentes en la doctrina de la felicidad. Aunque sus mayores aportes fueron realizados por pensadores posteriores a la tradición griega como Cicerón, Séneca o Marco Aurelio, sí es cierto que los principios y las bases teóricas de esta corriente fueron establecidos en la Antigua Grecia. Fundada por Zenón de Citio, esta escuela concibió la felicidad como un objetivo alcanzable bajo la condición de llevar una vida emocional imparcial (Vittersø 2013b, 155). Nuevamente, aparece el concepto de virtud como componente central de la filosofía estoica ya que todo lo necesario para obtener la felicidad es llevar una vida moralmente virtuosa. Asimismo, adopta la idea aristotélica de «conocimiento práctico» (*phronesis*) necesaria para distinguir entre aquello que es bueno y que es malo, y en última instancia, para discernir lo que va de acuerdo con la virtud (Parry 2014).

La Felicidad en las Revoluciones Francesa y Norteamericana

Posterior a las ideas del estoicismo romano, último referente filosófico de la felicidad en la Edad Antigua, el monopolio sobre el estudio de esta materia pasó a las manos de la religión, más detalladamente, del cristianismo. Otorgándole un sentido extraterreno (Kesebir y Diener 2008, 117), la noción de felicidad se mantuvo estática en toda la Edad Media hasta el surgimiento de las nuevas corrientes de pensamiento en la

Modernidad. Estrictamente en sentido político, fueron los contractualistas, entre ellos Hobbes, Locke y Rousseau, los que retomaron la idea de la felicidad desde una visión ontológica. Ejemplo de lo anterior, fue la visión hedónica de Hobbes como la maximización del placer individual y la reducción del dolor (Huta 2013, 202), o la teleológica de Rousseau, quien la catalogó como el fin natural del hombre (McMahon 2013, 258).

Más que un estudio ontológico o una revisión moral, estas doctrinas filosóficas sirvieron de base para incorporar el concepto de la felicidad en la esfera social, atribuyéndole así, una naturaleza de índole política. Si bien las teorías griegas ya habían estudiado esta relación (*eudaimonia* y *politikos*) fue hasta la segunda mitad del siglo XVIII en los territorios norteamericanos y franceses, donde se retomó la concepción de la felicidad como un ideal. Imbuidas por sus respectivas revoluciones, ambas culturas no solo adoptaron (a su manera) los antiguos postulados de la felicidad, sino que consolidaron una nueva interpretación basada en sus propias experiencias políticas y, por supuesto, en sus conflictos sociales.

En el plano norteamericano, por ejemplo, la felicidad junto a la libertad pública fueron los ideales determinantes en la consecución de la revolución política, aunque perseguidos en tiempos diferentes. Mientras la libertad pública era considerada como un ideal preexistente al proceso de emancipación política de Gran Bretaña (Arendt 1990), la felicidad fue un ideal que se materializó con la fundación de los Estados Unidos de América, claro está, arrastrando consigo conflictos morales (Tocqueville 1841, 187). Indiferentemente de esto último, no se puede desestimar el valioso aporte realizado por los pensadores estadounidenses, quienes le otorgaron a la concepción de felicidad, no solo un nuevo sentido político sino también una propiedad de orden pragmática.

Ahora bien, tampoco puede olvidarse la distinción que introdujeron los norteamericanos de la felicidad con respecto de la libertad pública. Este último concepto, asimilado por la filosofía política francesa como felicidad, fue asumido por la teoría norteamericana con claras distinciones. Para estos últimos, la libertad pública significaba tener un lugar en los asuntos públicos con el objetivo de debatir, y participar en el proceso que John Adams denominó de «emulación». Esto significaba, en términos generales, que cualquier persona indiferentemente de su posición social, género, educación o edad, podía

ser miembro activo de la discusión pública con el deseo y la pasión de ser vistos, escuchados, y aprobados (Arendt 1990, 119).

Por el contrario, el concepto de felicidad tomó diferentes vertientes no necesariamente relacionadas en su totalidad con el universo público. De esta manera, dicha noción se escindió en dos direcciones contrapuestas pero complementarias: la felicidad pública y la felicidad privada. Para Arendt²³ (1990), la primera, es una característica de la política norteamericana en contraposición del legado francés (119) atribuida a cierto grupo de personas, especialmente a aquellas con el interés de intervenir en la discusión pública; mientras que la segunda, es una característica que se endilga a la colectividad, la cual reconoce que los mecanismos que conducen a una felicidad plena estriba en la realización tanto de la felicidad privada como de la felicidad pública (127).

Debido a que las consideraciones políticas de la felicidad parten precisamente de un proceso de emancipación, Arendt (1990) reconoce de igual forma otro grupo social al que le otorgó unas facultades especiales. A los fundadores de la nación como Jefferson, Madison o Adams, los identifica como hombres revolucionarios que por sus dotes «intelectuales» consagraban una actitud hacia la sociedad, directamente relacionada con las esferas públicas (122). Es decir, que en el periodo adscrito al proceso revolucionario la felicidad pública era atribuible únicamente a aquellas personas dotadas con ciertas aptitudes, en contraposición al periodo postrevolucionario, donde una vez establecido el Gobierno, el margen de participación social se ampliaba a casi cualquier persona, con exclusión de los esclavos.

Aquellas aptitudes de los fundadores de la nación, repercutieron no solo en la facilidad de construir conceptos con ciertos elementos políticos, que además eran imprescindibles para la redacción del nuevo texto constitucional, sino también, tuvieron consecuencias en el mundo práctico. Más detalladamente, los hombres de la revolución, además de sublimar el concepto de la felicidad pública, pensaron y actuaron en lo público como marco de referencia (Arendt 1990, 135-136). Esta particularidad, permite dilucidar la relación con las teorías de la «sabiduría práctica» o «conocimiento práctico»

²³ Para un estudio más profundo sobre Hannah Arendt y la felicidad en la Revolución Norteamericana, véase Vivasvan Soni, «A Classical Politics Without Happiness?: Hannah Arendt and the American Revolution», *Cultural Critique* (V. 74, N. 1, 2010) 32-47.

(*phronesis*) incorporadas por la filosofía política de Aristóteles y la escuela estoica, que defendían la idea de la virtud a través de la acción. Por consiguiente, es válido inferir no solo una trasposición del concepto antiguo de felicidad sino también del concepto de virtud, toda vez que el propio Adams entendió la «emulación» como la virtud de aquella persona apasionada por participar en la discusión pública y en última instancia, por sobresalir ante la sociedad por su conocimiento (ibíd., 119).

De todo lo anterior, se podría colegir la tendencia de catalogar la felicidad privada subordinada a la felicidad pública. Sin embargo, pensadores como Thomas Jefferson, John Adams e inclusive George Mason, reivindicaron el papel de aquella desde sus propias experiencias de vida, especialmente desde la figura social de la familia (Arendt 1990, 128-129). En la misma línea de pensamiento, Tocqueville (1841) en su estudio sobre la democracia en América, señaló la importancia del espacio doméstico para el ciudadano norteamericano como el mecanismo más eficaz para alcanzar la felicidad privada frente al sentimiento pernicioso ocasionalmente originado en la esfera pública (332).²⁴ De cualquier modo, también reconoció el valor de esta última llegando a hablar incluso de la existencia de un tipo de felicidad superior: la de la nación (172).

Aun compartiendo algunos fundamentos políticos, especialmente el paradigma de la libertad pública como un ideal previo a los procesos revolucionarios, los pensamientos norteamericanos y franceses se alejaron en la consideración política de la felicidad como un ideal. Aunque ambas doctrinas coincidieron en la idea postrevolucionaria de la felicidad como un resultado, es cierto que los ideales franceses estaban subordinados a fines completamente distintos a este último o por lo menos, adscritos bajo otras concepciones. Ejemplo de esto, fue el credo de la Revolución Francesa mediante el cual se promulgaron los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, que pese a que estaban ligados de alguna forma a la felicidad (Veenhoven 2000a, 257) no la reconocían textualmente.

²⁴ Tocqueville (1841) expresa al respecto: «Pero cuando el americano se retira de la agitación de la vida pública y entra al regazo de la familia, él encuentra en ella la imagen del orden y de la paz. Allí, sus placeres son simples y naturales, y sus alegrías son inocentes y sosegadas; y como encuentra en una vida ordenada el camino más seguro para la felicidad, así mismo se acostumbra sin dificultad a la moderación de sus opiniones y de sus gustos» (332).

Esto se debe en parte, a que la idea de libertad (específicamente la de libertad pública) jugó un papel hegemónico en el proceso revolucionario francés, en vez de la idea de felicidad. De hecho, esta última solo tuvo cierto influjo hasta después de la caída de los girondinos cuando el líder jacobino Saint-Just declaró en 1794 que la felicidad era una «nueva idea en Europa» (Saint-Just 1984, 715). Esta postura, (notoriamente influenciada por el también jacobino Joseph Marie Lequinio (1793, 18-19) quien retomando los postulados teleológicos de Rousseau, había interpretado la felicidad como la finalidad de la revolución) se materializó políticamente en el artículo primero de la Constitución Jacobina que plasmó: «el fin de la sociedad es la felicidad común» (McMahon 2006, 261).

A pesar de su aparición con posterioridad al proceso revolucionario originario, tanto la felicidad como la libertad pública fueron los principios inspiradores (Arendt 1990, 123) de aquellos que llevaron los estandartes de la revolución, ya fuera en su nacimiento como en las coyunturas posteriores. Se pensaría en un primer momento, que al ser llevados a la práctica por las masas populares, estos principios habían surgido como resultado de un proceso social prolongado caracterizado por las inequidades sociales y la limitación en la intervención política. Empero, fue gracias a las formulaciones hechas por los filósofos de la Ilustración, quienes les otorgaron a dichos ideales un sentido real y tangible, especialmente al de libertad (ibíd., 124).

Es pertinente aclarar, que así como el proceso norteamericano designó a los «intelectuales», personas dotadas de ciertas facultades, como los encargados de abanderar el camino de la emancipación, así también, la transformación política francesa se encargó de hacer lo respectivo. De acuerdo con Arendt (1990), los franceses influidos por la filosofía ilustrada, y por la filosofía política griega y romana (la cual los había provisto del conocimiento relacionado con las instituciones políticas, y en especial con el concepto de libertad política) (123), asignaron a los *hommes de lettres* como los delegados de liderar la transformación política francesa de la monarquía hacia la república. A diferencia de los estadounidenses, estos tuvieron una actitud práctica hacia la sociedad que los relacionaba con la esfera privada (122), con la peculiaridad que también gozaban de una actitud teórica extrema que representaba una relación con la esfera pública (120).

Debido a la privación por lo público, representado por la incapacidad de intervenir en dichos asuntos, este grupo de individuos centralizó su pensamiento en la reivindicación

de la libertad como pilar fundamental de la revolución. No obstante, para los franceses revolucionarios el concepto de libertad trascendió las fronteras del concepto en sí, y se situó bajo parámetros que implicaban lo político, es decir, la estructura del Estado. De esta forma, se concibió la libertad como una libertad pública, cuyo significado no hacía alusión a aquel espacio mediante el cual los hombres se reunieran como escapatoria de todo lo demás (alusión a la esfera privada) ni tampoco como un lugar que abarcara el sinnúmero de oportunidades para elegir (Arendt 1990, 124). Por el contrario, debía ser un lugar de lo real, de lo tangible, hecho para los hombres y visible para todos (ibíd.).

Esta nueva concepción de la libertad pública,²⁵ y la transformación política desde la monarquía hacia la república dio lugar a un nuevo entramado político. Así las cosas, tanto la felicidad como la libertad públicas se incorporaron *ipso facto* al sistema republicano (138) guardando como base los ideales de la revolución. En otras palabras, esto no significó que con la transformación política, la felicidad se asumiera desde otra perspectiva que fuera la libertad, sino por el contrario que se expandiera a otras virtudes como la igualdad. Así lo demuestra, por ejemplo, Edmund Burke (1951, 53) quien consignó en su obra *Reflections on the French Revolution* la felicidad como «la verdadera igualdad moral de la humanidad».

A manera de conclusión, resulta oportuno señalar que ambas doctrinas políticas, si bien abordaron en un principio el tema de la felicidad desde ámbitos contrapuestos, después de los procesos de emancipación coincidieron en un resultado común. Gracias al acercamiento de los hombres de la revolución (los intelectuales norteamericanos y los *hommes de lettres* franceses) con el universo público, se gestó un resultado de ambos ideales centrales con la misma intensidad. Es decir, el proceso revolucionario tanto norteamericano como francés dio como resultado la preferencia de la libertad pública sobre las libertades civiles y de la felicidad pública sobre el bienestar privado (Arendt 1990, 134). De ahí, que ambas repúblicas inauguraran la transformación política de ambos estados con la participación de nuevos actores políticos.

²⁵ Como afirma Arendt (1990, 123) la concepción de lo «público» de los franceses correspondía al legado romano de la *res publica*, adoptado por ellos mismos como *la chose publique*.

La Felicidad en el Utilitarismo

Uno de los movimientos más influyentes en la doctrina de la felicidad fue el utilitarismo, corriente filosófica surgida en el siglo XIX y catalogada como una de las propuestas más representativas de la ética normativa. A pesar de que existieron diversas vertientes, la esencia de su teoría partió como una forma de consecuencialismo al considerar la acción como fuente creadora de bienes posteriores (Driver 2014, ¶2), entre ellos la felicidad. Más específicamente, estableció un procedimiento evaluativo donde se pudieran determinar cuáles acciones se ajustaban a los estándares de la moralidad, teniendo como marco de referencia la «utilidad» (Berg y Veenhoven 2010, 175). Lo anterior, con el objetivo de elegir la mejor acción posible y lograr así «la máxima felicidad para el mayor número»²⁶ (Vittersø 2013b, 156).

Fundada por Jeremy Bentham, quien consideró la felicidad como el centro de su filosofía moral, el utilitarismo retomó parcialmente los planteamientos del hedonismo clásico (tanto de la escuela cirenaica como del epicureísmo) incorporando las nociones de placer y de dolor. Para Bentham (1996, 11), el comportamiento humano por naturaleza es regido en todo momento por estas dos fuerzas, ya fuera a través de los estándares sociales de lo bueno y de lo malo, o por el sistema consecuencialista de la causa y el efecto. Bajo este postulado, solo las acciones buenas, es decir, aquellas ajustadas a los estándares morales pueden maximizar el placer y evitar el dolor, y en última instancia, ser fuente creadora de la felicidad individual (Crimmins 2015, §3) y de la felicidad colectiva.

En esa dirección, es lógico pensar que en la filosofía benthiana también se entendiera la felicidad en sentido hedónico, como sucedería posteriormente al ser definida como «la suma de los placeres y los dolores» (Vittersø 2013b, 155). Para Bentham (1996), la consecución de la felicidad, (la cual también considera en sentido teleológico) depende en primer lugar del propio individuo a través de un proceso de evaluación moral o *duty to himself* (284); y en segundo lugar, de las condiciones externas que rodean al sujeto

²⁶ Comúnmente atribuida a Bentham, esta máxima condensa el pilar del pensamiento moral utilitarista. Sin embargo, esta idea ya había sido desarrollada por Hutcheson en su obra *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*. Para un análisis más detallado, véase R. Shackleton, «The Greatest Happiness of the Greatest Number: The History of Bentham's Phrase», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, (1972) 1461-1482.

(191). De aquí, que este pensador considere necesario no solo la maximización del bienestar individual en correspondencia con la disminución del dolor, sino también, la intervención de agentes externos al sujeto con la facultad de alterar la realidad externa.

Sin perjuicio de lo anterior, Bentham (1996, 244) considera además tres elementos como imprescindibles en la producción de felicidad: el conocimiento propio del individuo, las inclinaciones, y el poder físico. Indistintamente de las dos últimas, es dable asumir el rol preeminente del conocimiento en la teoría utilitarista, hecho que la acerca a los postulados aristotélicos y estoicos sobre la sabiduría o conocimiento práctico (*phronesis*) y que serían retomados a su vez en los movimientos revolucionarios del siglo XVIII. Esta idea no resulta del todo inequívoca, ya que Bentham había adoptado algunas posturas científicas de David Hume, especialmente, aquella que entendía la utilidad como una medida de la virtud (Driver 2014, §2.1). Esto, lo llevaría a ratificar la idea de que cada individuo tiene el conocimiento acerca de qué es lo mejor para obtener la felicidad (Bentham 1996, 244).

Como se había mencionado, este pensador relacionó la idea de felicidad con la de utilidad, incorporando un concepto no menos importante como «el principio de utilidad». En términos sencillos, Bentham (1996) concibe la noción de utilidad como «la propiedad de cualquier objeto por medio del cual se produce beneficio, ventaja, placer o felicidad» (12), hecho que deja claro su relación con la acepción de felicidad entre otros términos. Sin embargo, acoge como marco de funcionamiento «el principio de utilidad» que define como aquel que aprueba o desaprueba una acción con el fin de promover o desaprobar la felicidad (ibíd.). Lo novedoso de este planteamiento, es que atribuye este procedimiento no solo a las personas, responsables en un primer momento por buscar la felicidad, sino también al Gobierno, como responsable de maximizar la felicidad de la comunidad.

En la misma línea del utilitarismo clásico, aparece en escena otro de sus grandes representantes: John Stuart Mill. Este pensador, encuentra en la filosofía ética de Aristóteles y el utilitarismo de Bentham el sustento teórico necesario para esgrimir su propio pensamiento. A partir de aquellas posturas, rescata las ideas de la separación de los placeres superiores de los inferiores, la identificación del placer como felicidad, y la acción ajustada a la moral como fuente originaria de «la máxima felicidad para el mayor número», para construir un concepto de felicidad basado en la realización de los

potenciales y la ejecución de las rectas actividades (Nussbaum 2007). Incluso, retoma la idea aristotélica de *eudaimonia* como una característica propia de los seres racionales, al considerar la felicidad como un placer de la mente, esto es, con objetivos intelectuales y artísticos (White 2013, 542).²⁷

A pesar de estos puntos tangenciales, Mill propone una filosofía apartada del paternalismo aristotélico y benthiano. En contraposición a la conceptualización de Bentham sobre el *duty to himself* como forma de alcanzar la felicidad individual, y en especial, sobre el margen de control que tiene el individuo sobre lo que considera moralmente correcto, Mill rompe, por lo menos en parte, con la cadena milenaria de la felicidad en sentido teleológico aludiendo a idea del mayor bienestar social.²⁸ Para este pensador, la noción de felicidad se fundamenta en la teoría moral consecuencial en sentido puro, ya que no considera este concepto en función de las preferencias del sujeto sino en el resultado más óptimo posible o en la satisfacción más apropiada para el hombre.

Aunque el concepto de felicidad puede llegar a ser confuso a lo largo de su obra (Nussbaum 2007) Mill, deja constancia de su concepción hedonista defendiendo la superioridad de los placeres superiores. De esta forma, establece que el placer intelectual es el único que se caracteriza por tener un valor intrínseco mientras que todo lo demás, incluyendo las acciones exteriorizadas del individuo, posee un valor extrínseco (Brink 2014, §2.2). En este punto, Mill distingue los efectos que tienen ambos valores concentrando su interés por el primero, ya que a diferencia de los segundos, es una fuente generadora de cantidad de placer mucho mayor, no solamente por el número de placeres producidos sino por la intensidad y la durabilidad de los mismos (ibíd.).

Con base en su idea central conocida como «teoría de la vida» (Sumner 1996), Mill, al igual que Bentham, incorporó la felicidad en el universo político preocupándose por asuntos jurídicos y gubernamentales. Además de defender el reconocimiento de libertades públicas como la libertad de expresión, la prestación estatal de la educación o la apología de la democracia representativa (Brülde y Bykvist 2010, 548) este pensador

²⁷ Una crítica de esta posición es que Mill, al igual que Aristóteles, teoriza la felicidad como un concepto elitista enfocado en la actividad intelectual, desdeñando así la felicidad proveniente de actividades no intelectuales (McMahon 2006, 353).

²⁸ Cf. John Stuart Mill, *Autobiography*, editado por J. M. Robson (London, Penguin Books, 1989).

consideró las capacidades deliberativas, y principalmente las capacidades de la deliberación práctica, como el ingrediente más importante de la felicidad humana toda vez que el ejercicio de estas, han de conducir al desarrollo de seres progresivos y responsables (Brink 2014, §3.3.2). Asimismo, readoptó la idea de la realidad externa de Bentham como condicionante de la felicidad, afirmando que la no restricción de las libertades fundamentales, y la garantía de ciertos bienes sociales como la educación, la seguridad, o la prestación del servicio sanitario, son componentes imprescindibles para la consecución de aquella (ibíd., §3.6).

En definitiva, esta hipótesis ratifica el rol de lo público en la doctrina utilitarista de Mill en tres sentidos. El primero, al catalogar al Estado como el ente responsable de garantizar las condiciones necesarias para que cada miembro de la sociedad ejerza libremente sus capacidades; el segundo, al considerar la intervención deliberativa del individuo como componente central de la felicidad; y el tercero, al argumentar que la búsqueda del placer individual condicionado a lo público, maximiza la felicidad no solo para el individuo sino para la comunidad. En otras palabras, Mill perpetúa la vieja idea de la *res publica*, adoptada a su vez por los pensadores norteamericanos y franceses del siglo anterior, como el lugar a través del cual el hombre, ejerciendo sus facultades intelectivas, puede acceder a los placeres supremos, y en última instancia, a la felicidad.

Así como Mill parte de la distinción de los placeres superiores de los inferiores a los cuales les otorga un valor disímil, así mismo establece una jerarquía valorativa donde ciertos derechos y libertades son más determinantes en la felicidad del individuo que otros. De esta forma, establece la justicia como uno de los bienes supremos a los que debe llegar toda sociedad, la cual actúa como pilar de toda teoría moral, y como garante del bienestar individual y social (Mill 1861, §5). Igualmente, contempla la libertad como otro valor de orden preeminente, basada en la facultad que tiene cualquier individuo de expresar sus opiniones, de ejercer su ideología religiosa, o de asociarse con otros miembros de la sociedad (Brink 2014, §5.1). Más exactamente, considera la independencia personal, como un elemento imprescindible de la felicidad y como un fin, ya que después de las necesidades básicas, la libertad es el deseo más fuerte de la naturaleza humana (Mill 1869, 336-337).

Para finalizar, es menester hacer una breve mención a otros pensadores utilitaristas que abarcaron el tema de la felicidad en sentido político. Entre ellos sobresalen William Paley, antecedente teológico del utilitarismo clásico quien abordó la felicidad desde una perspectiva subjetiva; Henry Sidgwick, quien contempló este asunto no solo desde el colorario de «la máxima felicidad para el mayor número», sino como un efecto del crecimiento de la población (Driver 2014, §3); o Herbert Spencer, quien consideró los derechos morales y el principio de la libertad como condiciones necesarias para la felicidad general (Weinstein 2012, §1). En conclusión, estas aproximaciones dieron lugar a un desarrollo científico que centralizaría la felicidad como objeto de estudio, no solo desde la filosofía política, sino también desde otras áreas del conocimiento como la psicología, su grande precursora en los últimos tiempos.

Capítulo III

La Felicidad como Derecho

«La Constitución únicamente otorga a las personas
el derecho a la búsqueda de la felicidad.
Ellos deben alcanzarla por sí mismos»
Benjamin Franklin

Cualquiera que indague sobre el tema de la felicidad podrá rastrear desde los tiempos más remotos referencias tanto en la tradición filosófica occidental como en la oriental. Esto se debe, como bien se ha planteado, al interés que ha suscitado este asunto en el campo filosófico y que con el pasar de los siglos se ha expandido a diversas disciplinas. Sin embargo, otra es la realidad cuando se estudia restrictivamente la felicidad desde una categoría jurídica. Ejemplo de lo anterior, son los planteamientos que parten de la Ilustración como el momento histórico en el cual la felicidad, además de ser concebida como un ideal político, se consideró como un derecho (Vittersø 2013, 156).

Si bien esta apreciación remite por obvias razones al movimiento ilustrado francés, es necesario recalcar algunas aproximaciones alejadas del territorio galo. Es el caso por ejemplo de Thomas Jefferson, quien influenciado en gran medida por la Ilustración escocesa (John Locke, David Hume y Francis Hutcheson), incorporó con algunas diferencias la idea de felicidad bajo un presupuesto jurídico.²⁹ En contraposición al pensamiento francés, el cual no tuvo un referente material de la felicidad (a excepción de la Constitución Jacobina), la doctrina norteamericana impulsada por el propio Jefferson, consagró taxativamente en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos la felicidad como un derecho de carácter individual y colectivo (Greve 2010, 2).³⁰

²⁹ Para profundizar sobre la influencia de la Ilustración escocesa en Thomas Jefferson, véase Ronald Hamowy, «Jefferson and the Scottish Enlightenment: A Critique of Garry Wills's *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence*», *The William and Mary Quarterly: A Magazine of Early American History* (1979) 503-523.

³⁰ Además de la Constitución Jacobina de 1793 y la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de 1776, algunos textos jurídicos que han hecho alusión a la felicidad son la Declaración de Derechos de Virginia de 1776, la Constitución de Massachusetts de 1780, el Acta de Independencia de la Nueva Granada de 1810, la Constitución de Cundinamarca de 1811, la Constitución de Cádiz de 1812, la Constitución Política de la República Peruana de 1823, la Constitución de Japón de 1947, la Constitución

Lejos de analizar las críticas sobre una consideración grupal del derecho a la felicidad, en principio por la dificultad de aplicar un estándar objetivo para todos los habitantes del Estado (Bayertz y Gutmann 2012), resulta oportuno mencionar la importancia del papel estatal en la consecución de la felicidad individual. Aunque se deja claro que cada individuo tiene la potestad de determinar aquello que considera pertinente para alcanzar su propia felicidad, no deja de ser menos importante la obligación del Estado de garantizar los mecanismos necesarios para ello. Obligación, que en el contexto norteamericano, resulta ineludible, irrenunciable e intransferible, toda vez que cualquier acción que genere una vulneración a un derecho inalienable (vida, libertad y felicidad) puede derivar en la alteración o instauración de un nuevo Gobierno.

Partiendo del supuesto de la felicidad como un derecho inalienable, surge la cuestión sobre la correlación entre las acciones gubernamentales por satisfacer este interés y su satisfacción efectiva. No obstante, debe dejarse claro que la tradición norteamericana consideró la felicidad como un derecho de medio y no de resultado, esto es, como la facultad de determinar y elegir cuáles son los medios conducentes para alcanzar la felicidad, en contraposición al derecho de la felicidad en sí misma (McMahon 2013, 259). Esta distinción, por un lado, libera al Estado de la obligación de garantizar todas las felicidades del territorio individualmente consideradas, y por el otro, lo obliga a proveer ciertas condiciones objetivas para la existencia de aquellas.

Esta sustitución del «derecho a la felicidad» por el «derecho a la búsqueda de la felicidad» puede ser argumentada bajo dos parámetros: el primero, por la ambigüedad en sí misma que genera la noción de felicidad, y por consiguiente, la incapacidad del Estado por conocerla; y el segundo, por su fácil asimilación con otros intereses jurídicos relativos. Así, no es extraño pensar que la consecución de virtudes y valores como la justicia, la igualdad, la libertad, la educación, entre otros, haya representado la garantía de la felicidad en un sentido jurídico. En cualquier caso, esta idea en principio adscrita al estado norteamericano por su explicitud jurídica, no contradice los fundamentos de otros gobiernos que han implantado tácitamente la teoría de la «felicidad por asociación».

de Corea del Sur de 1948, la Constitución Política de la Nación Argentina de 1994, la Constitución del Reino de Bután de 2008, entre otros (Villodres 2013).

La Felicidad como Justicia

Una exploración rápida por la historia de la filosofía, permitiría concluir que la relación entre la felicidad y la justicia no es un asunto moderno. Desde la tradición helénica, se ha discutido con gran ímpetu sobre la afinidad de ambas cuestiones encontrando dos grandes puntos de convergencia: el ámbito individual y el ámbito social. Pese a que ambas posturas han repercutido notablemente en corrientes políticas posteriores, es necesario aclarar que los contextos en los cuales se desenvuelven son funcionalmente diferentes. Mientras en el ámbito individual se estima la felicidad y la justicia como componentes axiológicos, dotados de una naturaleza subjetiva y fundamentados en la idea de la virtud, en el ámbito social ambas cuestiones se desarrollan bajo un parámetro de orden político, dotadas de una naturaleza objetiva y fundamentadas en la idea del bien común.

Basada en la ética aristotélica,³¹ la concepción de la justicia como virtud si bien implica un componente de orden axiológico, no deja de lado una consideración política. Conociendo de antemano que la felicidad en el sentido clásico es alcanzable a través de una vida virtuosa, luego entonces la justicia considerada como una de las tantas virtudes asignadas al hombre, es una condición indispensable para tal. Aunque esta interpretación contempla la justicia como un deber para la buena vida, tampoco es cierto que se anule en su totalidad la consideración de este valor como un derecho. Esto se explica bajo el argumento, igualmente clásico, de la consecución de la felicidad bajo factores externos toda vez que la materialización de las acciones de los demás tienen repercusiones en la búsqueda propia de aquella. En palabras sencillas, todo individuo tiene el derecho a recibir de los demás acciones justas que no interfieran con el ejercicio personal de las suyas.

³¹ Aristóteles recoge con fuerza la idea de la justicia como virtud y por ende, como una de las condiciones para la felicidad. Empero, no se puede olvidar que otros pensadores clásicos ya habían analizado esta relación. Es el caso, por ejemplo, de Demócrito, quien consideró la acción injusta de un individuo como generadora de infelicidad o Platón, quien habiendo estudiado notoriamente la relación entre justicia (*dikaiousune*) y felicidad (*eudaimonia*) consideró esta última como consecuencia de una vida justa (Villodres 2013, 298).

Más allá del carácter vinculante de esta apreciación, resultan indiscutibles los efectos políticos de la relación de la justicia y la felicidad en el ámbito social. En este punto, se parte de la idea del orden público como un componente *sine qua non* para la consecución de la felicidad, regulado por la capacidad de coerción, control y sanción que ejerce la justicia sobre la sociedad. A diferencia del planteamiento anterior, que concebía la justicia como un derecho de recepción social, es decir, como el derecho a recibir pacíficamente de sus pares un comportamiento acorde con la virtud, este presupuesto estructura la justicia como el derecho a recibir de las instituciones del Estado, unas directrices encaminadas a preservar el orden social, la convivencia pacífica, y castigar los comportamientos que no se ajusten a tales fines.

Retomando la concepción virtuosa de la justicia en el eudaimonismo platónico y aristotélico,³² aparece una posición que amplía el espectro de convergencia entre este valor y la felicidad. Sumamente relevante en la doctrina teórica de la felicidad clásica, el epicureísmo fundamentó con mayor vigor la idea de justicia como una actividad imprescindible para la consecución de la felicidad (*ataraxia*). Con fundamento en lo anterior, cualquier individuo con el ánimo de alcanzar el estado de tranquilidad propio de esta doctrina, no tiene más alternativa (a excepción de retirarse de la ciudad) que vivir en una sociedad regida por el sosiego y la ausencia de preocupación, condición realizable a través de la justicia, al ser una forma precisa de conservar los arreglos generales y no transgredir las normas sociales (LeBar y Slote 2016, §1.1)

Lejos de ahondar en un análisis histórico al respecto, resulta oportuno expresar la influencia de este paradigma sobre algunas concepciones filosóficas contemporáneas. Así como las revoluciones políticas norteamericana y francesa del siglo XVIII inauguraron el sentido político de la felicidad en un contexto moderno, así también, instauraron una nueva versión de la relación entre justicia y felicidad. Gracias a los aportes teóricos de la Ilustración, y en especial, a las repercusiones políticas de ambos procesos revolucionarios, se esgrimió una nueva doctrina aceptando la idea de la justicia en el ámbito público (en un sentido político) rechazando la concepción de justicia en el ámbito individual y con ello, el fundamento de la virtud.

³² Aristóteles no solo prevé la existencia de la justicia en el ámbito individual como una virtud del carácter, sino también en el ámbito social como una virtud de las constituciones y los arreglos políticos (LeBar y Slote 2016, §1.1)

Influenciado por ambos antecedentes, William Godwin, expuso una filosofía consistente en dos preceptos básicos: el principio de utilidad, como la única guía moral sobre la acción y el principio del juicio privado, como un complemento avanzado al principio de la justicia y un mecanismo de evadir las sugerencias externas (Philp 2013). Indistintamente del ligero reconocimiento que ofrenda a la justicia como virtud, basta destacar la concepción de este valor como un bien supremo de la sociedad asociado ineludiblemente a la felicidad. De acuerdo con este autor, la justicia al tener el lugar más alto de la jerarquía valorativa es la única que puede ser fuente de una felicidad sólida, tanto para aquellos que la practican (categoría de la virtud) como para los demás miembros comunitarios (bien común) (Godwin 2013, 435).

Antes del surgimiento del utilitarismo como corriente filosófica, Godwin (2013) asimiló la justicia al concepto de utilidad, noción a la que dotó de características superiores en comparación a la de felicidad. De esta manera, sobrepuso en la misma jerarquía de valores el lugar de la justicia frente al lugar de la felicidad, considerando a esta última como parte del conjunto de cosas por las cuales aquella es instaurada (73). Luego entonces, si el objetivo de la justicia es controlar los comportamientos humanos a través del sistema de premios y castigos (basado en la imposición de un contenido emocional de esperanza o miedo), también es cierto que busca difundir la felicidad como un bien de la sociedad, más aún, cuando aquella resulta una característica adecuada y razonable de un ser consciente; es decir, de un ser que considera la justicia en términos de virtud (143).

Bajo el mismo lineamiento discursivo, Hans Kelsen (1957) desde una posición positivista e incluso más cercana a la ciencia jurídica, también adoptaría una referencia de la justicia en el ámbito colectivo. En su obra *What is Justice?*, este pensador parte de la premisa de que la justicia como la felicidad son finalidades congruentes, toda vez que aquella, al dotar a la sociedad de un orden que regula satisfactoriamente la conducta de los hombres, dispone para cada miembro de la sociedad, la posibilidad de encontrar en ella su propia felicidad (2). En otras palabras, califica esta última (muy cercana a la idea aristotélica del hombre como animal cívico) como un objetivo que no puede ser alcanzado por fuera de la esfera social, concluyendo que la felicidad es una finalidad que el hombre no puede alcanzar por sí solo.

Esta caracterización colectiva de la felicidad, la asocia ineludiblemente a la justicia. De hecho, cuando Kelsen (1957) menciona que «la justicia es la felicidad social garantizada por un orden social» (2) ratifica la idea de que la felicidad privada, para hablar en términos arendtianos, no tiene ninguna validez para la justicia. Es más, el vienés adopta una posición apartada del utilitarismo benthiano de felicidad, argumentando que si bien esta corriente pregona «la máxima felicidad para el mayor número» es imposible garantizar este precepto bajo una perspectiva subjetiva de la felicidad, toda vez que el Estado no tiene el conocimiento ni los mecanismos para asegurar las múltiples felicidades que coexisten bajo su dominio (3). De aquí que concluya, que la única felicidad que puede asegurar el orden impuesto por los preceptos de la justicia es aquella entendida en un sentido objetivo (ibíd.).

Asimismo, Kelsen no deja de lado el papel práctico de la justicia en la consecución de la felicidad. Para este pensador, la justicia no puede ser comprendida únicamente en términos normativos, esto es, limitada al funcionamiento formal del aparato jurisdiccional, ya que no podría conducir eficazmente a la felicidad social (Villodres 2013, 310). Por el contrario, asume una posición donde la justicia deba preocuparse por el contenido de la norma jurídica, satisfaciendo así, ciertas necesidades que son imprescindibles para la felicidad social. En términos simples, Kelsen (1957) expresa que el valor de la justicia como felicidad social está relacionada con «la satisfacción de ciertas necesidades, reconocidas por la autoridad social y legislativa tales como la alimentación, del vestido, la vivienda, y otras similares» (3).

Ambas ideas (justicia en el ámbito social y satisfacción de las necesidades básicas) serían a su vez determinantes en la doctrina moderna de la justicia, particularmente, en la filosofía política de John Rawls. Desde el primer enfoque, Rawls (2000) concibió la felicidad, junto con otros factores, como una consecuencia de un orden social previo al que denomina «circunstancias favorables».³³ De esta forma, se endilga a la justicia la obligación de establecer dichas condiciones necesarias (condiciones externas) para que el sujeto, de acuerdo con su «plan de vida racional» consiga la felicidad. Esta postura,

³³ Rawls (2000) entiende que «un hombre es feliz cuando se encuentra en el camino de una ejecución satisfactoria (más o menos) de un plan de vida racional formulado bajo circunstancias (más o menos) favorables y es razonablemente confidente de que sus intenciones se llevarán a cabo» (480).

admite no solo la idea de la justicia como precursora del orden social garante de ciertas circunstancias objetivas imprescindibles, sino también, la idea de la «justicia práctica» desarrollada previamente por Kelsen como mecanismo de satisfacción de necesidades.

Indistintamente de ambas apreciaciones, no es posible obviar el rol preponderante que imprime Rawls en el concepto de las «circunstancias favorables» como una causa directa de la felicidad individual. Partiendo de la distinción entre felicidad auto-consistente y auto-suficiente, Rawls considera que las «circunstancias favorables» no solo son requisito de la felicidad individual, sino que además, son necesarias para un tipo de felicidad superior (2000, 481-482). De esta forma, si el individuo efectúa la ejecución del plan racional bajo dichas circunstancias favorables (satisfacción de las necesidades básicas o en el lenguaje rawlsiano, de «bienes primarios») se le puede conferir un tipo de felicidad mayor, que él mismo denomina como «felicidad completa».

Por supuesto, tampoco puede negarse la relación que guarda la configuración de las circunstancias favorables con otros principios. En este sentido, Rawls argumenta que las «circunstancias favorables» son establecidas no solo por el deseo que tienen las personas de alcanzar la felicidad, sino también de tener la confianza en un orden social perdurable. Así, establece que de acuerdo con el principio de utilidad, derivado a su vez de los principios de reciprocidad y reconocimiento del bien natural, la sociedad tiene el deseo de convivir bajo instituciones que aseguren la justicia igualitaria (Riley 2014, 403). Con esto, que pueda deducirse el sentido especial que le otorga a la justicia considerándola en una dimensión diferente de otros valores sociales (ibíd., 398).³⁴

Retomando algunos ideales kelsenianos y rawlsianos, las teorías modernas de la justicia han adoptado la idea de la función pragmática y la satisfacción de las necesidades básicas para construir sus propios postulados.³⁵ Basadas en el valor de la simpatía, es decir, en la preocupación que tiene el individuo por la miseria y la felicidad de los demás (Sen 2009, 49), estas corrientes buscan reivindicar el papel de la justicia alejado de un

³⁴ Con fundamento en la distinción de valores superiores e inferiores promulgada por Mill, Rawls considera que la justicia ocupa el lugar más alto de la jerarquía valorativa (Riley 2014, 398). Igualmente, admite la posición del primero, al afirmar que la prioridad de la igualdad de derechos de la justicia es inseparable de los ingredientes perfeccionistas de la felicidad y que la promoción de la felicidad es la única razón para establecer derechos (ibíd., 410).

³⁵ De acuerdo con Sen (2009, 231) la justicia en tiempos modernos se relaciona con la felicidad desde un campo evaluativo, ya que toda teoría de la justicia debe conocer qué parte del conocimiento debe evaluar.

paradigma eminentemente normativo, resaltando su injerencia en un contexto desigual. De esta forma, autores como Kolm (1996) han implantado el concepto de «justicia práctica» consistente en la obligación que tiene el Estado de satisfacer las necesidades básicas insatisfechas, mucho más, bajo la premisa hedónica de aliviar el dolor y el sufrimiento, que con el propósito de promover el placer, la satisfacción o la felicidad (161).

La Felicidad como Igualdad

Desde las revoluciones Francesa y Norteamericana en la segunda mitad del siglo XVIII, se ha considerado la igualdad como uno de los ideales más importantes de las sociedades modernas. Aunque hablar de este concepto es una tarea compleja, debido a las multifacéticas connotaciones que posee (Temkin 1993) no es menos cierto que su contenido se relaciona con componentes de índole político y social. Gracias a esta cercanía, ha sido posible abordar esta noción desde campos como la moralidad o inclusive desde la teoría política, relacionándola con el concepto de justicia, y más específicamente con el de justicia distributiva (Gosepath 2011, §2).

Indistintamente del enfoque con que se estudie, por ejemplo desde una teoría de la libertad, del ingreso, de las utilidades, o del reconocimiento de derechos, la igualdad posee en su naturaleza más primigenia un elemento de orden irreductible: la voluntad de querer la igualdad de algo (Sen 2009, 291). De acuerdo con Gosepath (2011, §2.4), en los últimos tiempos se ha venido incrementando el debate político acerca de la igualdad desde una perspectiva económica y social con ocasión del surgimiento de los modelos económicos liberales, y con ello, la cuestión de si el principio de igualdad es un asunto por el cual deben preocuparse los estados.

Dworkin (1985, 190) otorga una respuesta afirmativa al señalar que la igualdad como un bien jurídico puede tener al menos dos interpretaciones diferentes: la primera, como una potestad que tienen los individuos de recibir del Gobierno un trato igual para todos los ciudadanos; y la segunda, como una exigencia de recibir el mismo trato cuando se habla de la distribución de algún recurso. Con esto, Dworkin no endilga únicamente la responsabilidad al Gobierno por una acertada distribución de recursos, sino que también,

atribuye a la comunidad una responsabilidad por sus propias ambiciones y proyectos consistente en la identificación de los «verdaderos costes que sus propios planes imponen a los demás» (Dworkin 2003, 135).

Conforme a lo anterior, es posible establecer dos puntos de convergencia entre la igualdad y la felicidad: la primera, en un escenario axiológico y la segunda, en un escenario político.³⁶ Desde la visión ética, se parte de la idea de la igualdad como un derecho que tienen las personas a recibir un trato igualitario (*as equals*) sin prejuicio alguno por su condición social, económica o cultural. Esta concepción, parte de la fundamentación moral de que los seres humanos comparten un valor inajenable y esencial conocido como la dignidad humana, el cual establece que cualquier manifestación de un individuo o grupo de ellos no puede ir en contra del conjunto de principios, derechos y valores que por naturaleza le pertenecen a la persona por ser parte de una especie común.³⁷ En otras palabras, y sustentado en el pensamiento clásico, toda acción del individuo que busque como fin supremo la felicidad, debe estar conforme a una vida virtuosa, que en términos modernos significaría, estar conforme a los estándares mínimos que presupone el principio de la dignidad humana.

Desde una visión política, la igualdad así como la justicia, encuentra un mayor sustento en la esfera colectiva, especialmente, en el ámbito de lo público. Bajo este presupuesto, se parte de la presunción de que las sociedades son desiguales en múltiples sentidos y por consiguiente, necesitan de la intervención de un ente superior que garantice como mínimo, la satisfacción de las necesidades más elementales. En otros términos, se endilga una obligación al Estado, con la finalidad de que asegure las «circunstancias favorables» o «condiciones externas» para que todos los miembros de la sociedad estén facultados de proseguir su búsqueda de la felicidad. De no ser así, la felicidad como derecho sería únicamente atribuible a una parte privilegiada de la sociedad, excluyendo a los más desfavorecidos.

³⁶ Nótese que los puntos de convergencia de la felicidad con la justicia, son casi idénticos a los de la felicidad con la equidad. Esto puede ser explicado por el hecho de que la justicia y la igualdad son principios que convergen en algunos aspectos, especialmente si se considera la justicia en un sentido distributivo.

³⁷ De acuerdo con Vlastos (1997), toda acción del individuo debe ajustarse al estándar mínimo que presupone la dignidad de las personas.

Para resarcir este desequilibrio, el Estado no puede limitarse únicamente a la implementación de medidas económicas y sociales, por el contrario, debe asumir esta labor desde contextos mucho más amplios. Por este motivo, la teoría ha resuelto incorporar el principio de «igualdad de oportunidades» consistente en la consecución del ideal social de no discriminación, esto es, de que todos los miembros de la sociedad convivan sin ningún tipo de trato discriminatorio por motivos de raza, etnia, religión, sexo, orientación sexual, u otras condiciones. Teniendo como punto de partida que la prioridad de este principio tiene consecuencias importantes en los procesos de auto-realización de los individuos, la ley y la costumbre social deben imponer un marco de referencia que restrinja los actos que vayan en contra de aquellos procesos (Arneson 2015, §10), que en último término, hacen parte del «plan racional» de los individuos.

Otras de las posturas más importantes en este asunto, es la del «igualitarismo», corriente de gran envergadura en la filosofía política en los tiempos modernos. Esta línea de pensamiento pretende disminuir las relaciones desiguales en algún sentido determinado, ya sea desde un ámbito económico, reduciendo la diferencia del ingreso y la riqueza; o desde un contexto social, buscando que todas las personas reciban por parte del Estado y de los mismos miembros de la sociedad un trato igualitario. Sus ideales se fundamentan en la idea de que todas las personas son iguales por el mismo hecho de pertenecer al género humano, posición que se relaciona con el fundamento moral de la dignidad humana como característica común de los individuos. No obstante, en las sociedades democráticas modernas,³⁸ el igualitarismo se ha adoptado primordialmente desde un enfoque económico, al vincularlo con la pretensión igualitaria del ingreso y de la riqueza (Arneson 2013, ¶1).

Muchos autores han fundamentado la relación de la igualdad y la felicidad desde una perspectiva consecuencialista, empero, autores como Bentham han entendido el principio de igualdad desde una visión menos convencional. Más conocida como «igualitarismo utilitarista», esta teoría no considera la igualdad en términos de ingreso, de reconocimiento de derechos o trato igualitario, sino en términos de felicidad (Berg y

³⁸ Diversos trabajos científicos han relacionado los niveles de desigualdad con los niveles de felicidad de las personas. Ejemplo de esto, son las investigaciones de Wilkinson y Pickett (2009) quienes sostienen que los niveles de desigualdad, incluyendo factores como la salud física y mental y la vida comunitaria, influyen proporcionalmente en los niveles de felicidad de una sociedad.

Veenhoven 2010, 175). Consecuencia de esto, y partiendo de la máxima utilitarista de alcanzar «la máxima felicidad para el mayor número» es que el Estado busque favorecer a través de políticas públicas, las diferencias menores sobre las diferencias mayores de felicidad en una sociedad. Por supuesto, esta corriente deja abierta la posibilidad de incurrir en la violación de derechos e intereses individuales por alcanzar la felicidad de la mayoría en menoscabo de algunos.

La Felicidad como Otros Valores Jurídicos

Además de los valores de justicia e igualdad, la felicidad ha sido relacionada con otros principios a lo largo de la historia, por ejemplo, con la libertad. Considerada como uno de los valores y derechos más preciados para la sociedad, la libertad ha estado estrechamente vinculada a la felicidad desde un ámbito político, especialmente, en coyunturas donde se ha discutido el papel del Estado en la protección y consecución de ambos preceptos. Así, desde la Revolución Francesa que incluía la libertad como estandarte de su proceso revolucionario, se ha cuestionado sobre la correspondencia de la felicidad del individuo y el equilibrio entre la libertad individual y el interés colectivo (Thomson 2013, 428).

De acuerdo con Kolm (1996) la libertad en su concepción más genérica, remite a dos ideas fundamentales: la elección y la acción. Para este pensador, la libertad es ante todo una elección del sujeto que se materializa intencionadamente en el mundo externo y que va de acuerdo con los deseos previamente establecidos por aquel. Por esta razón, el ser libre está facultado para ejercer desde las actividades más básicas como el movimiento o el pensamiento, hasta manifestaciones que impliquen la participación de otras libertades. De cualquier modo, considera que la libertad es una condición necesaria para que cualquier individuo pueda ejercer sus propias capacidades (44), es decir, tenga la potestad de elegir sus propios objetivos, deseos, e intereses (45).

Si se entiende la felicidad en un sentido rawlsiano, esto es, como un «plan racional» que el sujeto esgrime de acuerdo a las circunstancias favorables, luego entonces es imposible negar que la libertad es un requisito *sine qua non* para aquella. Más aún, cuando le brinda al sujeto todas las oportunidades de perseguir aquello que considera

valioso, a alcanzar los objetivos trazados y en definitiva, a decidir qué estilo de vida adoptar (Sen 2009, 228). De aquí, que resulten congruentes las aproximaciones teóricas de Aristóteles, quien había catalogado la libertad como como la condición más necesaria para llegar al bien supremo de *eudaimonia* (Kolm 1996, 4); o las políticas de los padres fundadores norteamericanos quienes habían establecido la promesa revolucionaria de «la libertad de perseguir la felicidad» (McMahon 2013, 259).

A diferencia del sentido primigenio de felicidad entendida como un resultado del azar o de la suerte (en donde se proscibía cualquier tipo de autonomía), la felicidad en términos de libertad otorga la facultad de elegir lo que mejor se considere con el ánimo de llegar a tal fin. Sin embargo, para que este proceso sea totalmente válido se deben efectuar dos situaciones. La primera, que la decisión nazca de manera voluntaria y no sea impuesta por otros agentes (Sen 2009, 228) y la segunda, que la realidad provea de múltiples opciones al individuo. Si se habla que la libertad implica un proceso de elección autónomo por parte del sujeto, esta prerrogativa quedaría totalmente coartada si la realidad no establece la diversidad de opciones mínimas para elegir. Por tanto, de nada serviría hablar de la libertad como un prerequisite de la felicidad si no existe más de «una circunstancia favorable» que le permita al sujeto determinar su plan racional de vida.

Una de las corrientes más importantes que soporta la correlación entre la felicidad y la libertad es el enfoque de capacidades. Originalmente propuesta por Amartya Sen,³⁹ esta teoría se basa en dos asuntos neutrales: el primero, que la libertad tiene una importancia moral prioritaria a efectos de alcanzar el bienestar; y el segundo, que la libertad debe ser entendida en términos de capacidades, esto es, como posibilidades reales que tiene una persona de ser y hacer lo que valore más oportuno (Robeyns 2011, ¶1). De esta forma, mientras los funcionamientos (*functionings*) abarcan las actividades que alguna persona puede emprender, las capacidades (*capabilities*) reflejan la habilidad que

³⁹ Sen (2009) define esta teoría como un método evaluativo de la justicia basado en el enfoque de ciertas características de la realidad (231). Así, señala que el «enfoque de capacidades» no solo se concentra en aquellos elementos convenientes para determinar el éxito como la riqueza o el ingreso, sino en aquellos componentes de la vida humana que funcionan como medios de vida, es decir, como oportunidades reales para el individuo (233).

tiene un individuo de alcanzar los primeros, o dicho de otra manera, la libertad que posee de elegir entre múltiples estilos de vida (Vittersø 2013a, 235).⁴⁰

En la filosofía de este pensador, las capacidades son consideradas desde un ámbito subjetivo, bajo la premisa que las cosas que un individuo considera valiosas pueden no serlo para otro. Más concretamente, las capacidades expresan aquellas habilidades requeridas para mejorar una situación individual previamente reconocida como un funcionamiento, y que pueden incluir desde el incremento de los estándares de nutrición, la evasión de la muerte prematura o la pertenencia a la vida comunitaria (Sen 2009, 233). No obstante, también es válido hablar de capacidades desde un ámbito objetivo, cuando algunos principios como la justicia, el bienestar, o el desarrollo son considerados como fines por el conglomerado social (Robeyns 2011, §2.2).

Por otro lado, otros autores como Martha Nussbaum han brindado importantes contribuciones a la teoría del «enfoque de capacidades», y por consiguiente, a la analogía entre libertad y felicidad. Para esta pensadora, el concepto de capacidades reside en la facultad de vivir bajo principios humanos en un contexto de afluencia social, donde dicha potestad requiere de la libertad, de las limitaciones externas, y de las habilidades de la persona (Veenhoven 2013, 169). Asimismo, vincula la noción de «las capacidades» con la felicidad, toda vez que la califica como un resultado del desarrollo de ciertas potestades a las que denomina «capacidades funcionales humanas» como la vida, la salud, la integridad, la imaginación, el pensamiento, las emociones, la razón práctica, y el control sobre el medio ambiente (Nussbaum 2001, 78-80).

En contraposición a lo anterior, algunos teóricos han rechazado la idea de cualquier tipo de vinculación entre la libertad y la felicidad, basados en el argumento de que no existe ningún impedimento para que una persona libre pueda ser infeliz, o viceversa, que una persona carente de libertad no pueda llegar a la felicidad (Day 1970). Empero, lejos de demeritar esta posición, sí resulta cierto que la libertad y la felicidad son dos principios que desde tiempos remotos han guardado una estrecha relación. Consecuencia de esto, es que en tiempos más modernos se haya caracterizado a la libertad

⁴⁰ De acuerdo con Robeyns (2011), «la diferencia entre los funcionamientos y las capacidades parte de la diferencia entre lo realizado y lo efectivamente posible, en otras palabras, entre las metas, por un lado y las libertades o las oportunidades valorables de las cuales se puede elegir, por el otro» (§2.1).

(la cual depende de las alternativas de vida que brinda la sociedad y en última instancia, que garantiza el Estado) como una condición imprescindible para alcanzar la felicidad.

Antes de finalizar, es pertinente mencionar brevemente la relación que guarda la felicidad con otro valor jurídico de gran importancia como lo es la educación. Una de las primeras referencias al respecto surge en el periodo helénico, cuando Aristóteles afirma que para alcanzar la felicidad (*eudaimonia*) todo animal racional debe llevar una vida acorde con la virtud. De esta manera, contempla tres vías por las cuales una acción puede ser virtuosa: la naturaleza, el hábito y la enseñanza. Con respecto a esta última, el Estagirita señala que el hombre por medio de la educación puede adquirir la inteligencia y los hábitos apropiados, de tal forma que pueda distinguir entre las acciones malas de las buenas, y lograr así vivir en nobles ocupaciones (Ética Nicomáquea, X, 9, 1180a15).

Esta idea, es reiterativa en la filosofía aristotélica, v.g. cuando concibe la felicidad perfecta como un producto de la contemplación, actividad ejercida únicamente por los filósofos, es decir, por aquellos que tienen el conocimiento básico de las cosas. Sin embargo, Aristóteles no reconoce a la educación como un valor que todos los miembros de la sociedad deban poseer, cosa que sí lo hace con el concepto de razón. En este punto, si se compara con el principio de libertad, este pensador distingue efectos disímiles en la consecución de la felicidad: mientras la libertad es la condición más determinante para llegar a una felicidad ordinaria (si se quiere), la educación lo es solamente para alcanzar un tipo de felicidad superior, la felicidad perfecta.

Con un gran protagonismo, la educación también estaría vinculada a la felicidad especialmente en los contextos revolucionarios del siglo XVIII. Un ejemplo de lo anterior, según Arendt (1990), fue la pretensión de los padres fundadores de que cada ciudadano recibiera una educación proporcional a su condición de vida y sus propósitos (72) con la intención de desarrollar las habilidades con las cuales pudiera mejorar su estatus (73). Igualmente, se estableció la educación como una condición previa de la felicidad, en el entendido de que eran «los letrados», ciudadanos dotados de ingenio y virtud, los encargados de promover la felicidad pública, resguardando los derechos y las libertades sociales (ibíd., 72).

En tiempos más actuales, la relación de ambos principios se ha mantenido como un condicionante de la felicidad en los ámbitos privado y público. En el primer escenario, algunos filósofos como Rawls (2000) han retomado la idea de la planificación de vida como una parte esencial del bienestar personal, incluyendo las proyecciones educativas; a su vez, autores como Nussbaum (2010) han considerado desde una perspectiva pública o colectiva, que la educación puede otorgar destrezas de sensibilidad política y empatía social que promuevan los ideales de la felicidad pública de una nación. De cualquier modo, cabe recordar que de acuerdo con el principio de igualdad, existe una responsabilidad endilgada al Estado por promover las condiciones mínimas necesarias, para que cada miembro de la sociedad busque a través de la educación, cualquiera de los dos propósitos.

Capítulo IV

La Felicidad como Objetivo

«El cuidado de la vida humana y la felicidad,
es el primer y único objetivo del buen gobierno»
Thomas Jefferson

La Felicidad en el Estado de Bienestar Contemporáneo

Es un hecho casi irrefutable que el nacimiento del Estado de Bienestar haya tenido lugar en Alemania durante la década de 1880, gracias a las medidas legislativas implementadas por el gobierno de Bismarck en materias de salud, trabajo, invalidez y vejez (Pierson y Leimgruber 2012). Sin embargo, otra es la realidad cuando se habla de la incorporación de la felicidad en este sistema político, como un nuevo objetivo a los ya existentes de promoción del bienestar social y económico. De este modo, aunque haya vestigios del Estado de Bienestar estadounidense paralelos al contexto finisecular alemán (ibíd., 38), existen antecedentes que reportan una correlación política de la felicidad y el Estado, adscritos al surgimiento de la Revolución Norteamericana de finales del siglo XVIII.⁴¹

La Declaración de Independencia de 1776, uno de los principales documentos jurídicos de Estados Unidos, fue el instrumento político más importante de esta unión. En este texto, se consagró taxativamente la búsqueda de la felicidad como un derecho inalienable de los ciudadanos, y al mismo tiempo, la obligación a cargo del Estado de garantizar su efectivo ejercicio. Esta obligación, lejos de ser considerada como una simple mención jurídica, fue dotada de una importancia vital para el funcionamiento del nuevo Estado, toda vez que representó junto a los deberes de protección de la vida y la libertad, los pilares del ordenamiento jurídico y los principios rectores de la actuación gubernamental.⁴²

⁴¹ Para ahondar en antecedentes de la asistencia social y beneficencia pública, inclusive antes de la Revolución Norteamericana, véase Gerhard A. Ritter, *El Estado Social: Su Origen y Desarrollo en una Comparación Internacional* (Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1991) cap. II.

⁴² La declaración de la felicidad como un objetivo estatal fue el reflejo del pensamiento político de la época. Jefferson, por ejemplo, afirmó que el cuidado de la vida humana y la felicidad era el primer y único

Pese a esto, la felicidad no tuvo efectos instantáneos en la realidad estadounidense, ni si quiera en la primera mitad del siglo XX, cuando se consolidó como un Estado de Bienestar. Dos explicaciones tentativas pueden dar respuesta a lo precedente. La primera, ligada a una visión un tanto teórica, sostiene que a pesar de las múltiples aproximaciones filosóficas, este concepto no se desligó de su contenido de ambigüedad, lo que supuso, algunas dificultades para ser concretizado por los entes gubernamentales; y la segunda, ligada a una visión más política, afirma que la nación norteamericana incorporó el legado político del Estado de Bienestar que otros países ya habían implementado, lo que significó, una superposición de la felicidad como objetivo estatal por otro relativamente diferente: el de bienestar.⁴³

Indiferentemente del contexto norteamericano, la implementación del Estado de Bienestar como un sistema político más garantista y progresivo al Estado de Derecho, trajo consigo ciertos conflictos teóricos. Si bien se había establecido el bienestar como su objetivo principal, no se llegó a delimitar el espectro de funcionamiento con relación al Estado Social (Fors 2010, 120).⁴⁴ No obstante, este inconveniente no provino de un descuido histórico o una negligencia conceptual, sino más bien, a que la correspondencia entre sistema y objetivo, es una relación en sí misma dificultosa (Sirovátka y Saxonberg 2010, 13). En todo caso, las diversas aproximaciones científicas brindadas para resolver este vacío, han servido de base para definir los límites de otra relación no menos importante, entre el Estado de Bienestar y la felicidad.⁴⁵

objetivo legítimo del buen gobierno (Parrington 1963, 354); asimismo, Adams propuso que la felicidad de la sociedad era el objetivo del Estado, tal como la felicidad individual era el objetivo del hombre (1856, 123); a su vez, Madison, determinó que la promoción de la felicidad pública era un propósito por el cual se había instaurado el gobierno federal (Hamilton, Jay y Madison 2001, 370).

⁴³ Aunque algunas reformas como la *Social Security Act* de 1935 y la *Employment Act* de 1946 están basadas en principios provenientes del Estado de Bienestar, algunos autores como Kuhnle y Sander (2012, 76) sostienen que Estados Unidos no adoptó completamente los lineamientos europeos de este tipo de sistema político.

⁴⁴ Más exactamente, Fors (2010, 120) sostiene que hay un gran vacío científico en la relación del Estado de Bienestar con la felicidad; más aún, agrega que la fundamentación teórica entre ambos conceptos es apenas inexistente.

⁴⁵ Algunas posturas filosóficas clásicas como modernas concuerdan en que la felicidad hace parte de la «buena vida». De ahí, que las teorías que vinculan el Estado de Bienestar con esta concepción proporcionen una posible fundamentación teórica para vincular la felicidad con el Estado de Bienestar (ibíd., 121).

Con el ánimo de esclarecer las cosas, es necesario entrar a valorar ambos extremos de la relación: por una parte la noción de «Estado de Bienestar», y por la otra, la de «objetivo de bienestar». Pese a los variados intentos por definirlo, el Estado de Bienestar, incluso en la actualidad, sigue siendo un concepto ambiguo y de difícil aprehensión (Øverbye 2012). Sin embargo, tampoco es posible negar ciertos componentes generales que permiten diferenciarlo de otros tipos de sistemas políticos. En esa dirección, puede decirse que se caracteriza por estar basado en los principios de igualdad de oportunidades, equidad en la distribución de recursos y responsabilidad estatal, lo que implica, una intervención en la economía para proteger la seguridad social de los individuos (Ritter 1991).

En palabras de Luhmann (1993), el Estado de Bienestar o *Wohlfahrtsstaat*, se caracteriza por la ejecución de ciertas tareas sociales representadas en la dotación de «extensas prestaciones sociales a determinadas capas de la población» (47). Más exactamente, considera que es un Estado intervencionista, que no se preocupa solamente por satisfacer o aumentar los niveles mínimos requeridos de la sociedad, sino también, por descubrir nuevas problemáticas que sean competencia de las autoridades públicas (49). A su vez, Ritter (1991, 35-36) sostiene que todo Estado Social o *Sozialstat* se caracteriza por tener componentes generales como la asistencia social al individuo, la regulación del mercado de trabajo, la igualdad de oportunidades, y la redistribución de la renta.

Estas definiciones, conducen al reconocimiento de uno de los elementos más importantes en la configuración del Estado de Bienestar como la provisión de programas de seguridad social. De hecho, algunos autores lo han catalogado como uno de los objetivos primordiales de este tipo de estado, bajo el argumento de la integración social de los individuos y la búsqueda de la igualdad en las condiciones de vida. Empero, es necesario advertir que esta ayuda social, está condicionada a niveles mínimos de industrialización y desarrollo. En este entendido, Ferraro (2009, 146), afirma que los programas de seguridad social «surgen y se expanden en todas las naciones que han alcanzado determinados niveles de modernización y desarrollo económico», lo que implica a su vez, una restricción para los estados que no cumplen con dichos requisitos.

Teniendo en cuenta lo anterior, y la idea de que los estados no poseen los mismos niveles de desarrollo económico, es posible inferir que el Estado Social, a pesar de sus componentes generales, no se configura en una forma única. Antes bien, los Estados de Bienestar pueden ser diferentes tanto en forma como en fondo, y variar sustancialmente sus orientaciones políticas, sus prioridades sociales y su procedimiento para distribuir el gasto (Arts y Gelissen 2012). Por supuesto, esta tesis tampoco da lugar a una configuración personalísima del Estado de Bienestar, proporcional a las coyunturas y características propias de las naciones; más bien, permite que a través de la identificación de ciertos patrones objetivos se pueda distinguir diversas familias de Estados de Bienestar.

De acuerdo con Esping-Andersen (1990), por ejemplo, existen tres tipos de Estados de Bienestar clasificados no solo por aspectos de gasto público o redistribución de recursos, sino también por elementos relativos a los beneficios de los programas de seguridad social y el nivel de desigualdad social. El primer modelo, llamado «Estado de Bienestar Liberal» se caracteriza por otorgar una ayuda social universal basada en la escasez o la ausencia de recursos de los beneficiarios (Ferraro 2009, 153) y está conformado por países como Estados Unidos, Reino Unido, Canadá, o Australia; el segundo modelo, denominado «Estado de Bienestar Conservador» se caracteriza por el reconocimiento de derechos sociales únicamente a una parte de la población, relegando la actuación del Gobierno a una coyuntura subsidiaria y está conformado por países como Francia, Alemania o Austria; y el último modelo, llamado «Estado de Bienestar Socialdemócrata» se caracteriza por el fomento de una «igualdad universal de alto nivel» (ibíd., 154) y está conformado por países⁴⁶ como Suecia, Noruega o Dinamarca.

Partiendo de la distinción anterior, se puede llegar a dos sucintas conclusiones. La primera, es que al incorporar el bienestar social como consecuencia de la intervención estatal, cada modelo de Estado Social, por lo menos en un principio, ha de obtener resultados diferentes en términos de bienestar, lo que implica, una correlación efectiva entre las políticas promovidas por el Estado y el bienestar de sus ciudadanos. Y la segunda, es el desconocimiento de otros tipos de naciones emergentes como las

⁴⁶ Otros autores que han brindado una clasificación de los modelos de Estados de Bienestar son Kangas, Ragin, Shalev, Obinger y Wagschal, Saint-Arnaud y Bernard, Powell y Barrientos, Bamba, Sruggs y Allan, Castles y Obinger, Schröder y Vrooman (Arts y Gelissen 2012, 575-576).

pertenecientes al hemisferio latinoamericano o a Europa del este, y por consiguiente, que no se permita deducir algún tipo de bienestar social de ellos. No obstante, esta tesis ha recibido diversas críticas, especialmente, la que establece que los Estados de Bienestar son ocasionalmente puros, y por el contrario, son considerados como sistemas políticos híbridos (Arts y Gelissen 2012).

Indiferentemente del modelo al cual hayan sido adscritos, los actuales Estados de Bienestar no han sido ajenos a las múltiples crisis que han surgido en los últimos tiempos, y que han permitido pensar en la reestructuración de dicho sistema político. Si bien se suele concentrar las problemáticas exclusivamente en el crecimiento de las cargas económicas de los estados, no es menos cierto que inconvenientes de otra naturaleza surgen en la esfera pública. Ejemplo de lo anterior, son la burocratización progresiva, la centralización de las administraciones, la destrucción de otros ambientes sociales en pro del cambio social, la supresión de mecanismos de autoayuda en la sociedad, e inclusive, la limitación de la autonomía del individuo (Ritter 1991, 262-263).

Como consecuencia de lo anterior, se han originado nuevas aproximaciones al Estado de Bienestar a partir de funciones extensivas que consagran como medida de eficacia la felicidad en lugar del bienestar. Una explicación a este fenómeno, reside en la alta estima que ha tenido la noción de felicidad en la sociedad, hecho que ha dado lugar a establecerla como el fundamento principal del «Estado de Bienestar Contemporáneo» o también conocido como «Estado de Bienestar Extensivo» (Schimmel 2007, 5). Mucho más, cuando se ha implementado como uno de sus objetivos primordiales la reducción de las diferencias de los niveles de felicidad entre diversos grupos de la sociedad, en vez de aumentar los niveles promedio de dicho valor (Fors 2010, 121).

Esta posición, concuerda con la idea de la felicidad no solo como una responsabilidad a cargo del Gobierno, sino como una contraprestación de la sociedad gracias a la función democrática que produce. Más concretamente, concuerda con la posición de Cerami (2010) que establece que los sentimientos subjetivos tienen gran impacto en la manera como el Estado de Bienestar se configura (101). En otras palabras, realza el valor de la felicidad en sentido político, ya que los Estados Sociales poseen un sustento axiológico importante, sin el cual, el sistema democrático se limitaría. De ahí, que este pensador señale que para una democracia sería extremadamente

contraproducente, si a pesar de la garantía estatal de un mínimo vital materializada en la satisfacción de necesidades básicas, la mayoría de sus habitantes no fueran felices (102).

Desde una postura práctica, esta tesis ha sido criticada por algunos teóricos. Aunque Veenhoven (2008) ha expresado que la idea de un Estado de Bienestar Extensivo es necesaria si se pretende equilibrar las oportunidades de vida entre los ciudadanos, ha manifestado de igual forma que la evidencia empírica no ha resultado tan provechosa, y por el contrario, tiende a contradecir su hipótesis. Comparando los niveles de felicidad entre diversas naciones, específicamente entre Estados de Bienestar Extensivos y no Extensivos, Veenhoven (2000b) ha concluido, que a grandes rasgos, parece no haber ninguna relación entre la felicidad y el Estado de Bienestar Extensivo. Sin embargo, tal como afirma Fors (2010) esta conclusión parece apresurada, más aún, cuando otros estudios han encontrados pistas que permiten deducir una respuesta positiva.

De cualquier modo, es cierto afirmar que existe cierta unanimidad entre los defensores del Estado de Bienestar Extensivo que consideran al Gobierno, como el único ente encargado de proveer las condiciones necesarias (condiciones externas) para que cada individuo encuentre, de acuerdo con su plan racional de vida, la felicidad. Bajo esta premisa, se puede colegir que este tipo de sistema político se fundamenta no solo en la idea de felicidad, sino también en otros valores fundamentales como la igualdad. Más todavía, cuando se estipula como una obligación del Estado de Bienestar Extensivo el garantizar la búsqueda de la buena vida para todos los sectores de la sociedad y no solamente para una minoría privilegiada (Rothstein 1998).

Habiendo agotado en parte el primer inconveniente de la correlación entre Estado de Bienestar y objetivo de bienestar, ahora resulta oportuno abordar el segundo ítem. Al igual que la noción de «Estado de Bienestar» guarda un contenido ambiguo y multifacético, de la misma manera el concepto de «objetivo de bienestar» supone diversas interpretaciones. Si bien no se discute que el bienestar sea una de las finalidades primordiales del Estado Social (verbigracia, como lo expresa Zacher, quien distingue dentro de los cuatro fines sociales del Estado el «fomento y la extensión del bienestar» [Ritter 1991, 34]) sí es sujeto de discusión el contenido teórico y el límite pragmático de esta idea.

En otras palabras, ¿qué tipo de bienestar es el que debe promover, proteger y fomentar el Estado? Como se ha visto en líneas anteriores, existe una pluralidad de conceptos que remiten a un sentimiento positivo o estado mental favorable de las personas y que tienen características propias que los diferencian los unos de los otros. Por tanto, con el ánimo de cumplir plenamente sus objetivos, el Estado no debe desconocer dichas particularidades teóricas, ya que diferenciando entre las nociones de felicidad, *welfare*, *well-being*, bienestar subjetivo, buena vida, satisfacción de vida, calidad de vida y utilidad, se puede superar el vacío de conocimiento de los impactos sociales del Estado de Bienestar (Sirovátka y Saxonberg 2010, 11).

No hacer esta distinción implicaría perpetuar la incongruencia entre los principios fundamentales del Estado Social y las implicaciones sociales de sus decisiones, más aún, cuando se habla de un nuevo modelo de Estado basado en la felicidad como su objetivo principal. De ahí, que los entes administrativos encargados de diseñar políticas públicas, tengan como deber la delimitación conceptual de aquello que buscan proseguir ya fuese en términos de bienestar, felicidad, o cualquier otro (Swedloff 2013, 772). Así las cosas, una omisión a este ejercicio de clarificación teórica, haría que el estudio de la felicidad difícilmente tenga algún sentido, y por tanto, que no genere el impacto deseado en los individuos (Vittersø 2013b, 156).

La Felicidad como Objetivo

Ya se ha visto cómo la felicidad ha ocupado un lugar neurálgico en el nuevo modelo de Estado de Bienestar, caracterizado por implementar medidas de carácter extensivas. Ahora, resta por mencionar cuáles son los mecanismos a través de los cuales el Estado puede materializar sus objetivos, especialmente, aquellos relativos a la felicidad. De acuerdo con Luhmann (1993, 104), el Estado de Bienestar se sirve fundamentalmente de dos instrumentos para modificar la realidad externa y alcanzar los resultados políticos trazados: el derecho (legislación) y la disposición de dinero. Siguiendo parcialmente esta postura, es posible concretizar aún más dichos instrumentos en un contexto jurídico y económico moderno en dos nuevos supuestos: la constitución y las políticas públicas.

La felicidad dentro de un marco constitucional no es una idea novedosa, por el contrario, ha estado vinculada a la consideración política (felicidad como ideal) que ha tenido este concepto en diversas épocas del pensamiento. Si bien, desde la tradición clásica se había introducido la idea de felicidad en el ámbito público, no fue sino hasta las revoluciones Francesa y Norteamericana, cuando este principio se vinculó formalmente a una constitución. Los dos ejemplos representativos, fueron la Constitución Jacobina de 1793 que había plasmado la felicidad común, entendida como un fin de la sociedad y la Declaración de Independencia de 1776, que aunque no era propiamente un texto constitucional, sirvió de sustento jurídico para establecer los principios del nuevo Estado y la actuación gubernamental.⁴⁷

Lejos de hacer un análisis fenoménico de este asunto, vale la pena destacar el sentido iuspolítico de dicha convergencia. Pese a que ya se había hecho una alusión previa al proceso constituyente norteamericano de la necesidad de la incorporación constitucional de la felicidad,⁴⁸ no fue sino hasta la promulgación de la Declaración de Independencia cuando se manifestó materialmente este precepto. A este respecto, Arendt (1990) afirma que para los estadounidenses, era obvia la necesidad de un texto constitucional que no solo plasmara las fronteras del nuevo sistema, sino también, que definiera las reglas de juego dentro de las cuales se pudiera establecer un espacio político que permitiera el ejercicio del derecho a «la búsqueda de la felicidad» pública (126).

Si bien existen grandes diferencias entre el Estado Republicano Norteamericano de aquella época y los Estados de Bienestar Contemporáneos, no resulta contraproducente acudir al mismo argumento para fundamentar la integración de la felicidad en el campo político. Antes bien, la idea de la constitucionalización de la felicidad en el Estado, tiene repercusiones positivas en todo el entramado político, toda vez que refuerza la noción de felicidad como ideal (aplicación en la esfera pública), como derecho (buscar la realización propia del plan de vida racional) y como objetivo (promoción, protección y garantía por el Gobierno). Es decir, que a través de la Constitución, la felicidad deja de ser una abstracción utópica y adquiere un sentido real tanto para los particulares como para los organismos estatales.

⁴⁷ Cf. Nota 31.

⁴⁸ Joseph Warren, por ejemplo, ya había señalado que la felicidad pública dependía de la adhesión a la constitución (Arendt 1990, 123).

Por supuesto, es necesario aclarar que la felicidad al entrar en el marco constitucional no adquiere una categoría de derecho, sino de principio o valor fundamental. Esto, debido a la imposibilidad que tiene la Administración de garantizar un ejercicio pleno de todas y cada una de las felicidades individuales existentes en la sociedad. Por el contrario, este precepto asume un rol de principio rector a través del cual se coordinan y materializan los intereses jurídicos de la comunidad, se consolida la unidad política y se asumen las tareas del Estado (Hesse 2012, 43). En otras palabras, al tener la categoría de valor fundamental de orden constitucional, se compele al Estado de Bienestar a cumplir los deberes pactados con la ciudadanía (Esping-Andersen 2002, 11), como por ejemplo, los de sostener y reproducir las promesas contenidas en los valores fundamentales (Luhmann 1993) como la justicia, la igualdad, la libertad y la seguridad.

Además del cumplimiento del criterio constitucional, existe otro nivel por medio del cual se desenvuelve la felicidad en el Estado de Bienestar Contemporáneo. Como bien ha apuntado Luhmann (1993), aparte de la disposición jurídica que estipula los principios y lineamientos generales de la sociedad, existe una disposición de tipo económica, que se manifiesta a través del diseño e implementación de políticas públicas. Esta idea, coincide con las apreciaciones de algunos autores quienes conciben dos niveles de actuación a través de los cuales el Estado interviene en el mecanismo de toma de decisiones: el primer nivel, como bien se ha mencionado, atribuido a la Constitución (Buchanan y Tullock 1962; Mueller 1996); y el segundo nivel, relativo a las políticas públicas o también denominado «proceso político-económico».

Consecuencia del interés que ha suscitado la felicidad en diversas ramas del saber, se ha generado cierta afinidad entre este tema y los contextos nacionales y supranacionales de políticas públicas (Noll y Weick 2010). Sin embargo, esta correlación ha traído consigo un problema recurrente en la doctrina de la felicidad representado en la equivocidad propia del término. Este hecho, ha obligado a los operadores gubernamentales a remitirse a la diferenciación teórica entre la pluralidad de conceptos so pena de diseñar políticas públicas contrarias a sus propósitos. De allí, que algunos autores como Swedloff (2013) consideren como una obligación primaria el establecimiento de una definición completa de felicidad con el ánimo de evitar futuros inconvenientes metodológicos y pragmáticos.

Teniendo en cuenta la explicación teórica sobre la naturaleza de la felicidad, es posible establecer algunos lineamientos básicos que supongan un diseño pertinente de las políticas públicas. Recordando que la felicidad en su esencia más pura está vinculada a una esfera relativa más que objetiva, sería contraproducente la implementación de una política pública en materia de felicidad dirigida a cada uno de los miembros de la sociedad. Esto, como se ha reiterado, basado en la idea de la imposibilidad que enfrenta el Estado de satisfacer todas y cada una de las felicidades que coexisten en su territorio, por más carácter vinculante que establezca, por ejemplo, la Constitución. No obstante, dos posiciones pueden dar solución a dicho problema.

La primera, desde un campo más teórico, sostiene que la finalidad de las políticas no debe estar enfocada en términos de felicidad, sino más bien, que se debe utilizar otras nociones similares con naturalezas objetivas. Por ejemplo, implementar políticas para incrementar el bienestar objetivo de la sociedad (*objective well-being*) y no para incrementar la satisfacción o felicidad subjetivas (Alexandrova 2005, 312). Y la segunda, desde un ámbito más político, afirma que retomando las acepciones de felicidad como ideal y como derecho, se puede concebir una política pública que conduzca al aseguramiento de la felicidad a través de bienes sociales relativos; esto es, mediante el establecimiento de un estándar mínimo de satisfacción de necesidades básicas para que cada individuo, apartir de allí, busque su propia felicidad.

De cualquier modo, es necesario advertir, que si bien el Estado utiliza ciertas medidas económicas con el fin de promover y proteger el bienestar de la sociedad, no debe desconocer otros ámbitos y contextos a los cuales pertenecen los individuos. Dicho de otro modo, los objetivos de las políticas públicas no pueden versar única y exclusivamente en materias económicas, sino también, en componentes jurídicos y sociales como las libertades individuales y las expectativas sociales y psicológicas (Cerami 2010, 102). Empero, identificar aquellos componentes que son determinantes para el bienestar y plasmarlos en políticas públicas efectivas, no resulta en todos los casos una tarea sencilla, más aún, cuando no se cuenta con el soporte investigativo suficiente.

Para remediar este inconveniente, los estados deben identificar aquellos factores que fungan como indicadores de felicidad para sus respectivas sociedades. Algunos

autores como Veenhoven (1992), sostienen que dichos indicadores son reconocibles en diversas dimensiones del individuo como la material (ingreso y nutrición), la social (equidad social, seguridad social), la libertad (sistema político democrático, libertad de prensa) o la educativa (acceso al conocimiento); otros como Lelkes (2006) y Peiro (2006), afirman que algunos factores como la salud, el envejecimiento, o el estado marital están altamente relacionados con los niveles de felicidad, muy por encima de un indicador económico como el ingreso; y otros como Allardt (1993), los conciben desde medidas diferentes como «el tener» (condiciones de vida y recursos materiales), «el ser» (posibilidades de participar socialmente y reconocimiento social) o «el querer» (relaciones interpersonales en un sentido abierto).

Indiferentemente de las posiciones que se tomen al respecto y de las variaciones que puedan surgir, es claro que las políticas públicas en materia de felicidad guardan un estrecho vínculo con el Estado de Bienestar. Como se vio anteriormente, pueden existir algunas diferencias entre Estados de Bienestar que tengan preferencias sociales o prioridades políticas diferentes, sin que ello signifique un menoscabo a los componentes básicos que los caracterizan. De igual forma, dependiendo de las orientaciones políticas, de los fundamentos constitucionales, de la disposición de dinero, y el contexto social, se puede determinar cuáles son los indicadores, que guardan una relación proporcional con los niveles de felicidad de una nación. Aunque pueden variar, las políticas públicas en materia de felicidad dentro de un Estado de Bienestar Contemporáneo pueden remitir a campos como la seguridad social, la salud, la disminución del desempleo, y en menor medida, a la vivienda, la educación, o la legislación laboral (Nullmeier y Kaufmann 2012).

No obstante, antes de examinar cada uno de los campos asociados a la felicidad, es preciso recordar la cercanía que guarda esta virtud con otros valores fundamentales. Como se vio en disquisiciones anteriores, es difícil conceder a la felicidad un rótulo jurídico por sí mismo, que certifique un contenido y unos límites espaciales claros y delimitados; antes bien, es a través del aseguramiento y protección de otros valores relativos, cómo el Estado garantiza que cada ciudadano dentro de la sociedad tenga las «condiciones externas» necesarias para ejercer libremente su derecho a buscar su propia felicidad. En ese sentido, cabe preguntarse cuáles son aquellos valores o bienes

fundamentales que constituyen las «circunstancias favorables» y que implican una felicidad efectiva.

Retomando los postulados de la felicidad como derecho, entran por antonomasia los valores fundamentales de justicia, igualdad y libertad. La justicia, bajo la filosofía rawlsiana y kelseniana, asume su papel en el Estado de Bienestar Contemporáneo como la encargada de dotar a la sociedad de un orden que regule satisfactoriamente la conducta de los hombres, disponiendo para cada miembro de la sociedad la posibilidad de encontrar en ella su propia felicidad. La igualdad, por su parte, actúa como un derecho que tienen las personas a recibir un trato igualitario sin prejuicio alguno por su condición social, económica o cultural y sobre todo, a recibir el mismo trato cuando se habla de la distribución de recursos. Y la libertad, que se establece como una condición necesaria para que cualquier individuo pueda ejercer sus propias capacidades, es decir, que tenga la potestad de elegir sus propios objetivos, deseos, e intereses.

A estos valores, imprescindibles dentro de la concepción del Estado de Bienestar Contemporáneo, se le pueden anexar otros de vital importancia. Así, es posible encontrar la educación, valor que se ha mantenido como un condicionante de la felicidad en los ámbitos privado y público. En resumen, la educación no solamente tiene una injerencia significativa en la planificación de vida como una parte esencial del bienestar personal, sino que puede otorgar destrezas de sensibilidad política y empatía social que promuevan los ideales de la felicidad pública de una nación. De aquí, que se reivindique el papel de la educación por medio de diversos planes y programas gubernamentales como una herramienta de alta contribución en el desarrollo personal de los estudiantes, en la sociedad, y en la vida.

Otro campo, no menos importante, es el de la salud. Desde las concepciones hedonistas clásicas que concebían la felicidad como un estado de máximo placer correlativo con el mínimo dolor, la salud física y mental ha guardado estrechas relaciones con la felicidad. En tiempos modernos, factores como la expectativa de vida, la mortalidad infantil, los índices de obesidad, el consumo de cigarrillo, bebidas alcohólicas o drogas psicotrópicas, o incluso patologías mentales como la ansiedad o la depresión, han repercutido en los niveles de felicidad de distintas naciones (Mulgan 2013, 524). De igual forma, tampoco es posible olvidar otro factor como el envejecimiento, que además

de ser una preocupación para los sistemas modernos de seguridad social, tiene repercusiones negativas en la salud y en definitiva, en los niveles de felicidad (Layard 2005).

A pesar de que a simple vista parece tener una conexión proporcional con la felicidad, uno de los factores sobre los cuales más se ha discutido intensivamente es el ingreso. La mayoría de estados han dado por sentado que su obligación más relevante es promover el crecimiento económico, asumiendo de este modo, un incremento proporcional en los niveles de bienestar de la sociedad. Si bien algunos autores sostienen que el ingreso efectivamente genera felicidad, por ejemplo, basados en la premisa de que las personas con un ingreso más elevado tienen más oportunidades de alcanzar lo que ellas desean y particularmente, acceder a más bienes materiales y servicios (Frey y Stutzer 2013, 434), otros por su parte contradicen esta posición.

Investigadores como Richard Easterlin, entre otros, han demostrado desde la década de los setenta que una vez satisfechas las necesidades básicas de la población, el crecimiento económico no necesariamente refleja un incremento en la felicidad de sus habitantes (Mulgan 2013, 527). Más conocida como la «paradoja de Easterlin», esta teoría refuta el argumento que los países más ricos son más felices que los países más pobres. Más concretamente, esta paradoja establece que «mientras las diferencias de ingreso entre los individuos están positivamente relacionadas con el bienestar personal, cuando el ingreso nacional incrementa, hay muy poca o ninguna correspondencia con el incremento de la felicidad individual» (Pavot y Diener 2013, 141).⁴⁹

Para finalizar, es necesario hacer mención a otros factores que tienen una conexión cercana con la felicidad y por ende, que conciernen al Estado de Bienestar Contemporáneo. Hoy en día, existe evidencia (Helliwell 2003; Tella y MacCulloch 2008) que muestra cómo las condiciones de gobernabilidad están relacionadas con el bienestar de la sociedad. Más exactamente, factores como la calidad del gobierno (funcionamiento, efectividad y estabilidad), los bajos índices de corrupción, la confianza hacia las

⁴⁹ Algunos autores sostienen que los indicadores económicos tradicionales como el PIB son medidas limitadas del progreso de la sociedad, no solo porque no capturan los aspectos emocionales de los individuos, sino también porque son medidas imperfectas del bienestar económico. Consecuencia de esto, es que algunos países como Bután hayan incorporado paradigmas económicos diferentes como la «Felicidad Nacional Bruta» basados en el bienestar y la felicidad (David, Boniwell y Ayers 2013, 2).

instituciones políticas, el imperio de la ley, o la participación democrática, son cada vez más determinantes en los niveles de felicidad social. De hecho, algunos autores sustentan que utilizando perspectivas más cognitivas como la satisfacción de vida (evitando elementos afectivos), se puede llegar a evaluar el desenvolvimiento de las instituciones políticas en ámbitos tanto locales como nacionales (Noll y Weick 2010, 73).

De igual forma, es necesario destacar el gran interés que ha suscitado «el capital social» dentro de la esfera de las políticas públicas por su estrecha relación con la felicidad. Elementos como la integración social o la cohesión social (relaciones sociales, contactos personales), han demostrado ser un importante indicador del bienestar subjetivo tanto en ámbitos nacionales como en ámbitos locales. Por supuesto, desde una visión administrativa, no deja de ser un obstáculo la promoción efectiva de la inclusión social a través de políticas públicas, por lo menos en una esfera general. Sin embargo, desde contextos locales, pueden implementarse medidas con el ánimo de generar redes sociales inclusivas que pretendan, por ejemplo, evadir problemas como el aislamiento social o la soledad (ibíd., 85).

Finalmente, no debe olvidarse otros campos que generan un gran impacto en la felicidad individual y colectiva. Entre ellos se pueden encontrar la familia (estabilidad familiar, dedicación de tiempo de los padres a los hijos), el trabajo (desempleo, satisfacción laboral, calidad de trabajo, seguridad social), el ocio y la recreación (contribuciones del arte y el deporte a la sociedad), la seguridad (criminalidad y temor a la misma), o el medio ambiente (ciudades sustentables, proyectos de reducción de polución, inclusión de medios de transportes alternativos) (Mulgan 2013). De aquí, que los objetivos del Estado de Bienestar Contemporáneo además de concentrarse en asuntos como la justicia, la equidad o la libertad, se extrapolen a diversos temas como los anteriormente mencionados.

Conclusiones

1. A partir del estudio de diversas fuentes científicas, especialmente provenientes de la filosofía política, se logró construir una aproximación teórica del concepto de felicidad en el Estado de Bienestar Contemporáneo, a través de tres dimensiones: como ideal, como derecho, y como objetivo. Como ideal, se retomaron las ideas de la filosofía griega, de la Ilustración francesa y norteamericana, y de la escuela utilitarista, para establecer una nueva concepción de felicidad con un sentido teleológico, y con la prevalencia del ámbito público. Como derecho, se adoptó la concepción norteamericana del siglo XVIII para concebir la felicidad como un bien jurídico cuya protección se materializa, con la satisfacción de otros bienes jurídicos cercanos como la justicia, la igualdad o la libertad. Y como objetivo, se incorporaron los elementos de la constitucionalización e implementación de políticas públicas, como los mecanismos a través de los cuales el Estado de Bienestar Contemporáneo puede cometer su finalidad más importante: la promoción y protección de la felicidad.
2. De la misma manera, se pudo determinar que la felicidad es una noción compleja, multidimensional y multifacética que no es fácilmente reductible a una fórmula universal. Como consecuencia de esto, se han integrado otros conceptos cercanos provenientes de diversas disciplinas que han esclarecido el panorama bajo dos perspectivas. Desde una dimensión subjetiva, se esclarecieron ideas como la de «felicidad» que está íntimamente asociada a un espacio relativo, individual y afectivo, y otras nociones de igual naturaleza como *welfare*, bienestar subjetivo, o satisfacción de vida, relacionados especialmente con ciencias económicas, políticas, filosóficas y psicológicas. A su vez, desde una perspectiva objetiva, no se encontró ningún sustento teórico fuerte para el concepto de felicidad, a excepción de la teoría de la satisfacción de las necesidades básicas. Por tal motivo, fue recurrente que en la literatura científica se utilizaran concepciones como *well-being*, calidad de vida, buena vida o utilidad, para brindar una aproximación más amplia de la felicidad bajo contextos políticos, económicos y sociológicos.

3. Igualmente, se consiguió verificar que a lo largo de la historia del pensamiento se hicieron importantes contribuciones a la construcción de la felicidad como un ideal político. La primera de ellas, fue gracias a la filosofía de la Antigua Grecia que introdujo la noción de felicidad (*eudaimonia*) en un sentido teleológico, entendida como el bien más alto de la sociedad, y solamente alcanzable a través de una vida virtuosa (la elección de las buenas acciones). La segunda, propuesta en los contextos de las revoluciones Francesa y Norteamericana, que contemplaron la felicidad como un ideal determinante de sus procesos políticos, e incorporaron la noción de «felicidad pública» como un valor político superior a la felicidad privada. Y la tercera, derivada de la escuela utilitarista, que amplió los límites de la felicidad en el universo político, preocupándose por asuntos jurídicos y gubernamentales como la garantía de las libertades fundamentales y de ciertos bienes sociales como la educación o la seguridad.

4. Asimismo, se corroboró que el concepto de felicidad desde una perspectiva política, también puede ser concebido como un derecho. Debido a la dificultad para aplicar un estándar objetivo de felicidad para todos los habitantes de un Estado, se observó que el derecho a la felicidad puede ser satisfecho a través de la «teoría de la felicidad por asociación» la cual consiste en la consecución de otros valores fundamentales cercanos. De este modo, se encontró una gran conexión con la justicia, como el derecho a recibir de las instituciones del Estado ciertas directrices encaminadas a preservar el orden social y la convivencia pacífica; la igualdad, como el derecho que tienen las personas a recibir un trato igualitario y una equitativa distribución de los recursos; la libertad, como el derecho de elegir lo que mejor se considere con el ánimo de llegar a la felicidad; o la educación, como uno de los valores jurídicos condicionantes de este valor en los ámbitos privado y público.

5. Por último, se evidenció que la incorporación de la felicidad en el Estado de Bienestar Contemporáneo es un asunto que aún es novedoso, y por ende, que trae consigo inconvenientes de orden teórico. Sin embargo, se detectaron dos puntos de encuentro entre ambas nociones. El primero, donde se consagra la felicidad como un valor fundamental (y no como un derecho) en la Constitución, con el ánimo de que actúe como un principio rector y fije las normas de actuación de los

particulares y de los organismos gubernamentales. Y el segundo, donde se consagra la felicidad como el principal objetivo del Estado de Bienestar Extensivo, instrumentalizado a través del diseño e implementación de políticas públicas en temas, aparte de la justicia, la igualdad, la libertad o la educación, como la familia, el trabajo, el medio ambiente, el capital social, el buen gobierno, el ingreso, o la salud.

Bibliografía

- Adams, John. 1856. *Works*. Vol. IV. X vols. Boston: Little, Brown & Co.
<http://oll.libertyfund.org/titles/2102>.
- Alexandrova, Anna. 2005. «Subjective Well-being and Kahneman's 'Objective Happiness'.» *Journal of Happiness Studies* 6: 301-324.
- Allardt, E. 1993. «Having, Loving, Being: An Alternative to the Swedish Model of Welfare Research.» En *The Quality of Life*, editado por M. C. Nussbaum y A. Sen, 88-94. Oxford: Clarendon Press.
- Andrews, Frank M., y Aubrey C. McKennell. 1980. «Measures of Self-Reported Well-Being: Their Affective, Cognitive, and Other Components.» *Social Indicators Research* 8 (2): 127-155.
- Arendt, Hannah. 1990. *On Revolution*. London: Penguin Books.
- Aristóteles. 2011. *Ética Nicomáquea*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- . 2011. *Política*. Traducido por Manuela García Valdez. Madrid: Gredos.
- Arneson, Richard. 2013. «Egalitarianism.» En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition), editado por Edward N. Zalta.
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/egalitarianism/>.
- . 2015. «Equality of Opportunity.» En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition), editado por Edward N. Zalta.
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/equal-opportunity/>.
- Arts, Wil A., y John Gelissen. 2012. «Models of the Welfare State.» En *The Oxford Handbook of the Welfare State*, editado por Francis G. Castles, Stephan Leifried, Jane Lewis, Herbert Obinger y Christopher Pierson, 569-583. Oxford: Oxford University Press.
- Ballas, Dimitris, y Danny Dorling. 2013. «The Geography of Happiness.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 465-481. Oxford: Oxford University Press.
- Bao, Katherine Jacobs, y Sonja Lyubomirsky. 2013. «The Rewards of Happiness.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 119-133. Oxford: Oxford University Press.
- Bayertz, Kurt, y Thomas Gutmann. 2012. «Happiness and Law.» *Ratio Juris* 25 (2): 236-246.
- Belliotti, Raymond Angelo. 2013. «The Seductions of Happiness.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 291-302. Oxford: Oxford University Press.
- Bentham, Jeremy. 1996. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Editado por J.H. Burns y H.L.A. Hart. Oxford: Clarendon Press.
- Berg, Maarten, y Ruut Veenhoven. 2010. «Income Inequality and Happiness in 119 Nations: in search for an optimum that does not appear to exist.» En *Happiness and Social Policy in Europe*, editado por Bent Greve, 174-194. Northampton: Edward Elgar.
- Bergson, Henri. 1935. *The Two Sources Of Morality and Religion*. London: Macmillan And Company Limited. Último acceso: 09 de Abril de 2016.
<https://archive.org/details/twosourcesofmora033499mbp>.
- Braybrooke, David. 1979. *Meeting Needs*. Princeton: Princeton University Press.

- Brink, David. 2014. «Mill's Moral and Political Philosophy.» En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), editado por Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/mill-moral-political/>.
- Bronsteen, J., C. Buccafusco, y J.S. Masur. 2014. *Happiness and the Law*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2010. «Welfare as Happiness.» *The Georgetown Law Journal* 98: 1583-1641.
- Brülde, Bengt, y Krister Bykvist. 2010. «Happiness, Ethics, and Politics: Introduction, History and Conceptual Framework.» *Journal of Happiness Studies* 11 (5): 541-551.
- Buchanan, James M., y Gordon Tullock. 1962. *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Burke, Edmund. 1951. *Reflections on the French Revolution*. London: J. M. Dent & Sons Ltd. <https://archive.org/stream/reflectionsonthe005907mbp#page/n5/mode/2up>.
- Campbell, A., P. E. Converse, y W. L. Rodgers. 1976. *The Quality of American Life: Perceptions, Evaluations, and Satisfaction: Perceptions, Evaluations, and Satisfaction*. New York: Russell Sage Foundation.
- Cerami, Alfio. 2010. «Happiness and Socio-Economic Transformations in the Russian Federation.» En *Happiness and Social Policy in Europe*, editado por Bent Greve, 101-119. Northampton: Edward Elgar.
- Crimmins, James E. 2015. «Jeremy Bentham.» En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), editado por Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/bentham/>.
- Cummins, Robert A. 2013. «Happiness and Subjective Well-being.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 185-200. Oxford: Oxford University Press.
- David, Susan A., Ilona Boniwell, y Amanda Conley Ayers. 2013. «Introduction.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 1-8. Oxford: Oxford University Press.
- Day, J. P. 1970. «On Liberty and the Real Will.» *Philosophy* 45: 177-192.
- Diener, Ed. 2006. «Guidelines for National Indicators of Subjective Well-being and Ill-being.» *Applied Research in Quality of Life* 1 (2): 151-157.
- Diener, Ed, S. Oishi, y R. E. Lucas. 2002. «Subjective Well-being: The Science of Happiness and Life Satisfaction.» En *Handbook of Positive Psychology*, editado por C.R. Snyder y S.J. Lopez, 63-73. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Driver, Julia. 2014. «The History of Utilitarianism.» En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), editado por Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/utilitarianism-history/>.
- Dworkin, Ronald. 1985. *A Matter of Principle*. London: Harvard University Press.
- . 2003. *Virtud Soberana. La Teoría y la Práctica de la Igualdad*. Traducido por M.J. Bertomeu y F. Aguilar. Barcelona: Paidós.
- Easterlin, R. A. 2001. «Income and Happiness: Towards a Unified Theory.» *Economic Journal* 465-484.
- Esping-Andersen, Gøsta. 1990. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- . 2002. *Why We Need a New Welfare State*. Oxford: Oxford University Press.

- Feldman, Maryann, Theodora Hadjimichael, y Lauren Lanahan. 2016. «The Logic of Economic Development: A Definition and Model for Investment.» *Environment and Planning C: Government and Policy* 34: 5-21.
- Fellows, E. W. 1966. «Happiness: A Survey of Research.» *Journal of Humanistic Psychology* 6: 17-30.
- Ferraro, Agustín E. 2009. *Reinventando el Estado: por una administración pública democrática y profesional en Iberoamérica*. Madrid: INAP.
- Fors, Filip. 2010. «Happiness in the Extensive Welfare State: Sweden in a Comparative European Perspective.» En *Happiness and Social Policy in Europe*, editado por Bent Greve, 120-135. Northampton: Edward Elgar.
- Frede, Dorothea. 2013. «Plato's Ethics: An Overview.» En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), editado por Edward N. Zalta.
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/plato-ethics/>.
- Frey, Bruno S., y Alois Stutzer. 2013. «Economics and the Study of Individual Happiness.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Iona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 431-447. Oxford: Oxford University Press.
- . 2002. «What Can Economists learn from Happiness Research.» *Journal of Economic Literature* 40: 402-435.
- Godwin, William. 2013. *An Enquiry Concerning Political Justice*. Oxford World's Classics. Editado por Mark Philp. Oxford: Oxford University Press.
- Gosepath, Stefan. 2011. «Equality.» En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), editado por Edward N. Zalta.
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/equality/>.
- Greve, Bent. 2010. «Introduction.» En *Happiness and Social Policy in Europe*, editado por Bent Greve, 1-10. Northampton: Edward Elgar.
- . 2008. «What is Welfare?» *Central European Journal of Public Policy* 2 (1): 50-73.
- Griffin, Dale, y Richard Gonzalez. 2013. «The Endowment-Contrast Model: A Lens for Happiness Research.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Iona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 35-59. Oxford: Oxford University Press.
- Hamilton, Alexander, John Jay, y James Madison. 2001. *The Federalist*. Gideon Edition. Editado por George W. Carey y James McClellan. Indianapolis: Liberty Fund Inc. http://files.libertyfund.org/files/788/0084_LFeBk.pdf.
- Hamow, Ronald. 1979. «Jefferson and the Scottish Enlightenment: A Critique of Garry Wills's Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence.» *The William and Mary Quarterly: A Magazine of Early American History* 503-523.
- Hardie, W.F.R. 1968. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: The Clarendon Press.
- Haybron, Dan. 2011. «Happiness.» En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), editado por Edward N. Zalta.
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/happiness/>.
- Helliwell, John F. 2003. «How's Life? Combining Individual and National Variables to Explain Subjective Well-being.» *Economic Modelling* 20: 331-360.
- Hesse, Konrad. 2012. *Escritos de Derecho Constitucional*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo.
- Huppert, Felicia. 2012. «Foreword.» En *Oxford Handbook in Happiness*, editado por Susan A. David, Iona Boniwell y Amanda Conley Ayers, ix-xi. Oxford: Oxford University Press.

- Hursthouse, Rosalind. 2013. «Virtue Ethics.» En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), editado por Edward N. Zalta.
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ethics-virtue/>.
- Huta, Veronika. 2013. «The Difference Between Eudaimonia and Hedonia.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 201-213. Oxford: Oxford University Press.
- Ivanhoe, Philip J. 2013. «Happiness in Early Chinese Thought.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 263-278. Oxford: Oxford University Press.
- Jordan, Bill. 2010. «Happiness in the United Kingdom.» En *Happiness and Social Policy in Europe*, editado por Bent Greve, 89-100. Northampton: Edward Elgar.
- Kahneman, Daniel. 2000. «Choices, Values and Frames.» En *Experienced Utility and Objective Happiness: A Moment-Based Approach*, editado por D. Kahneman y A. Tversky, 187-208. New York: Russell Sage Foundation.
- Kahneman, Daniel, y Amos Tversky. 1984. «Choices, Values, and Frames.» *American Psychologist* 39 (4): 341-350.
- Kamtekar, Rachana. 2001. «Social Justice and Happiness in the Republic: Plato's Two Principles.» *History of Political Thought* 22 (2): 189-220.
- Kelsen, Hans. 1957. *What is Justice?: Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science; Collected Essays*. New Jersey: The Lawbook Exchange Ltd.
- Kesebir, Pelin, y Ed Diener. 2008. «In Pursuit of Happiness: Empirical Answers to Philosophical Questions.» *Perspectives on Psychological Science* 3 (2): 117-125.
- Kolm, Serge-Christophe. 1996. *Modern Theories of Justice*. London: The MIT Press.
- Kraut, Richard. 2016. «Aristotle's Ethics.» En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), editado por Edward N. Zalta.
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/aristotle-ethics/>.
- . 1979. «Two Conceptions of Happiness.» *Philosophical Review* 88 (2): 167-197.
- Kuhnle, Stein, y Anne Sander. 2012. «The Emergence of the Western Welfare State.» En *The Oxford Handbook of the Welfare State*, editado por Francis G. Castles, Stephan Leifried, Jane Lewis, Herbert Obinger y Christopher Pierson, 61-80. Oxford: Oxford University Press.
- Lane, R. E. 1994. «Quality of Life and Quality of Persons. A New Role for Government.» *Political Theory* 22: 219-252.
- Layard, Richard. 2005. *Happiness. Lessons from a New Science*. London: Penguin.
- Lear, Jonathan. 2000. *Happiness, Death, and the Remainder of Life*. London: Harvard University Press.
- LeBar, Mark, y Michael Slote. 2016. «Justice as a Virtue.» En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), editado por Edward N. Zalta.
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/justice-virtue/>.
- Lelkes, Orsolya. 2006. «Knowing Whats is Good for you: Empirical Analysis of Personal Preferences and the Objective Good.» *The Journal of Socio-Economics* 35: 285-307.
- Luhmann, Niklas. 1993. *Teoría Política en el Estado de Bienestar*. Madrid: Alianza.
- Maggino, Filomena, y Elena Zamfir, eds. 2013. *The European Culture for Human Rights: The Right to Happiness*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- McGillivray, Mark, y Matthew Clarke, eds. 2006. *Understanding Human Well-being*. Tokyo: United Nation University Press.
- McMahon, D. M. 2006. *Happiness: A History*. New York: Atlantic Monthly Press.

- . 2008. «The Pursuit of Happiness in History.» En *The Science of Subjective Well-being*, editado por M. Eid y R. J. Larsen, 80-93. New York: Guilford Press.
- . 2013. «The Pursuit of Happiness in History.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 252-262. Oxford: Oxford University Press.
- Miao, Felicity F., Minkyung Koo, y Shigehiro Oishi. 2013. «Subjective Well-being.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 174-184. Oxford: Oxford University Press.
- Mill, John Stuart. 1989. *Autobiography*. Editado por J. M. Robson. London: Penguin Books.
- . 1869. *Essays on Equality, Law, and Education*. Editado por John M. Robson. Vol. XXI. XXXIII vols. Toronto: University of Toronto Press.
<http://oll.libertyfund.org/titles/255>.
- . 1861. *Essays on Ethics, Religion, and Society*. Editado por John M. Robson. Vol. X. XXXIII vols. Toronto: University of Toronto Press.
<http://oll.libertyfund.org/titles/241>.
- Mohr, Richard D. 1987. «A Platonic Happiness.» *History of Philosophy Quarterly* (North American Philosophical Publications, University of Illinois Press) 4 (2): 131-145. <http://www.jstor.org/stable/27743804>.
- Morente, Manuel García. 1972. *Lecciones Preliminares de Filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- Mueller, Dennis C. 1996. *Constitutional Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Mulgan, Geoff. 2013. «Well-being and Public Policy.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 517-532. Oxford: Oxford University Press.
- Niemiec, Christopher P., y Richard M. Ryan. 2013. «What Makes for a Life Well Lived? Autonomy and its Relation to Full Functioning and Organismic Wellness.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 214-226. Oxford: Oxford University Press.
- Noll, Heinz-Herbert, y Stefan Weick. 2010. «Subjective Well-being in Germany: Evolutions, Determinants and Policy Implications.» En *Happiness and Social Policy in Europe*, editado por Bent Greve, 69-88. Northampton: Edward Elgar.
- Nordenfelt, L. 1989. «Quality of Life and Happiness.» En *Assessing Quality of Life. Health Service Studies Nr. 1*, editado por S. Bjork y J. J. Vang, 17-26. Klintland: Samhall.
- Nullmeier, Frank, y Franz-Xavier Kaufmann. 2012. «Post-war Welfare State Development.» En *The Oxford Handbook of The Welfare State*, editado por Francis G. Castles, Stephan Leifried, Jane Lewis, Herbert Obinger y Christopher Pierson, 81-101. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. 2007. «Mill Between Aristotle and Bentham.» En *Economics and Happiness. Framing the Analysis*, editado por L. Bruni y P. L. Porta, 170-183. Oxford: Oxford University Press.
- . 2010. *Nor for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton University Press: New Jersey.
- . 2000. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University.
- . 2001. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C., y A. Sen, eds. 1993. *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.

- Øverbye, Einar. 2012. «Disciplinary Perspectives.» En *The Oxford Handbook of the Welfare State*, editado por Francis G. Castles, Stephan Leifried, Jane Lewis, Herbert Obinger y Christopher Pierson, 152-168. Oxford: Oxford University Press.
- Paley, William. 1835. *The Principles of Moral and Political Philosophy*. New York: B. and S. Collins. Último acceso: 10 de Abril de 2016. <http://heinonline.org>.
- Parrington, Vernon L. 1963. *Main Currents in American Thought*. Harvest Series. Vol. I. III vols. London: Hart-Davis.
- Parry, Richard. 2014. «Ancient Ethical Theory.» En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), editado por Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient/>.
- Pavot, William, y Ed Diener. 2013. «Happiness Experienced: The Science of Subjective Well-being.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 134-151. Oxford: Oxford University Press.
- . 1993. «The Affective and Cognitive Context of Self-reported Measures of Subjective Well-being.» *Social Indicators Research* 28: 1-20.
- Pawelski, James O. 2013a. «Happiness and its Opposites.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 326-336. Oxford: Oxford University Press.
- . 2013b. «Introduction to Philosophical Approaches to Happiness.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 247-251. Oxford: Oxford University Press.
- Peiro, Amado. 2006. «Happiness, Satisfaction and Socio-economic Conditions: Some International Evidence.» *The Journal of Socio-Economics* 35: 348-365.
- Pérez, Lourdes Santos. 2005. *Liberalismo e Igualdad. Una Aproximación a la Filosofía Política de Ronald Dworkin*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Philp, Mark. 2013. «William Godwin.» En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition), editado por Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/godwin/>.
- Pierson, Chris, y Matthieu Leimgruber. 2012. «Intellectual Roots.» En *The Oxford Handbook of Welfare State*, editado por Francis G. Castles, Stephan Leifried, Jane Lewis, Herbert Obinger y Christopher Pierson, 32-44. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John. 2000. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press.
- Riley, Jonathan. 2014. «Rawls, Mill and Utilitarianism.» En *A Companion to Rawls*, editado por Jon Mandle y David A. Reidy, 397-412. Oxford: Wiley Blackwell.
- Ritter, Gerhard A. 1991. *El Estado Social: Su Origen y Desarrollo en una Comparación Internacional*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Robeyns, Ingrid. 2011. «The Capability Approach.» En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition), editado por Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/capability-approach/>.
- Rothstein, B. 1998. *Just Institution Matter: The Moral and Political Logic of the Universal Welfare State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ryan, Alan. 2010. «Happiness and Political Theory.» *Social Research: An International Quarterly* 77 (2): 421-440.
- Saint-Just, L. de. 1984. *Oeuvres Complètes de Saint-Just*. Editado por M. Duval. Paris: Editions Gérard Lebovici.

- Schimmel, Jörg. 2007. «Development as Happiness: The Subjective Perception of Happiness and UNDP'S Analysis of Poverty, Wealth and Development.» *Journal of Happiness Studies* (Springer) 10 (1): 93-111.
- Seligman, Martin E. P. 2012. *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*. New York: Simon and Schuster.
- Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1980. «Equality of What?» En *Tanner Lectures on Human Values*, editado por S. McMurrin. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1992. *Inequality Re-examined*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2009. *The Idea of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sirovátka, Tomáš, y Steven Saxonberg. 2010. «Life Satisfaction and Happiness in the Czech Republic.» En *Happiness and Social Policy in Europe*, editado por Bent Greve, 11-30. Northampton: Edward Elgar.
- Slesnick, Daniel. 1998. «Empirical Approaches to the Measurement of Welfare.» *Journal of Economic Literature* 36 (4): 2108-2165.
- Soni, Vivasvan. 2010. «A Classical Politics Without Happiness?: Hannah Arendt and the American Revolution.» *Cultural Critique* 74 (1): 32-47.
- Sugden, Robert. 1993. «Welfare, Resources, and Capabilities: A Review of Inequality Reexamined by Amartya Sen.» *Journal of Economic Literature* 31 (4): 1947-1962.
- Sumner, L. W. 1996. *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Swedloff, Rick. 2013. «The Trouble with Happiness.» *Temple Law Review* 86: 763-806.
- Tatarkiewicz, W. 1976. *Analysis of Happiness*. Warsaw: Polish Scientific Publishers.
- Tella, Rafael Di, y Robert MacCulloch. 2008. «Gross National Happiness as an Answer to the Easterlin Paradox?» *Journal of Development Economics* 86: 22-42.
- Temkin, Larry. 1993. *Inequality*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomson, Sam. 2013. «Introduction to Happiness and Society.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 427-430. Oxford: Oxford University Press.
- Tocqueville, Alexis de. 1841. *Democracy in America*. New York: J. & H.G. Langley. <https://archive.org/stream/democracyiname01tocq#page/n7/mode/2up>.
- Veenhoven, Ruut. 2000a. «Freedom and Happiness: A Comparative Study in Forty-four Nations in the Early 1990's.» En *Culture and Subjective Well-being*, editado por Ed Diener y Eunkook M. Suh, 257-288. Cambridge: MIT Press.
- . 1992. *Happiness in Nations*. Rotterdam: Erasmus University.
- . 2013. «Notions of the Good Life.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 161-173. Oxford: Oxford University Press.
- . 2008. «Sociological Theories of Subjective Well-being.» En *The Science of Subjective Well-being*, editado por Michael Eid y Randy J. Larsen, 17-43. New York: The Guilford Press.
- . 2000b. «Well-being in the Welfare State: Level not Higher, Distribution not more Equitable.» *Journal of Comparative Policy Analysis* 2: 91-125.
- Villodres, Maria Isabel Lorca Martín de. 2013. «Felicidad y Constitucionalismo.» *Revista de Derecho Político* (88): 291-335.
- Vittersø, Joar. 2013a. «Functional Well-being: Happiness as Feelings, Evaluations, and Functioning.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 227-244. Oxford: Oxford University Press.

- . 2013b. «Introduction to Psychological Definitions of Happiness.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 155-160. Oxford: Oxford University Press.
- Vlastos, Gregory. 1997. «Justice and Equality.» En *Equality. Selected Readings*, editado por L. Pojman y R. Westmoreland, 120-133. Oxford: Oxford University Press.
- Walker, R. 2006. *Social Security and Welfare: Concepts and Comparisons*. Berkshire: Open University Press.
- Weinstein, David. 2012. «Herbert Spencer.» En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), editado por Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/spencer/>.
- White, John. 2013. «Education and Well-being.» En *Oxford Handbook of Happiness*, editado por Susan A. David, Ilona Boniwell y Amanda Conley Ayers, 540-550. Oxford: Oxford University Press.
- Wilkinson, R. G., y K. E. Pickett. 2009. *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always do Better*. London: Penguin.
- Williams, R. 1976. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Glasgow: Fontana.
- Winch, David M. 1971. *Analytical Welfare Economics*. Harmondsworth: Penguin Books.