

Nudges y psicología de colmena: empujoncitos a la felicidad comunal

Nudges and hive psychology: nudging communal happiness

Daniel Loewe

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

daniel.loewe@uai.cl

Resumen

El artículo analiza y critica el uso político de la psicología de colmena propuesto por Jonathan Haidt que recurre a los “empujoncitos” del paternalismo libertario. El artículo presenta el paternalismo y discute la teoría de los empujoncitos, y en base base a esa discusión examina el uso político de la psicología de la colmena y sostiene que (i) los empujoncitos no respetan a las personas como seres autónomos, y (ii) las políticas de la colmena son peligrosas. En su lugar, bien valdría asumir una perspectiva cosmopolita.

Palabras clave: Jonathan Haidt, paternalismo libertario, ciencia de la felicidad, utilitarismo, uso político de la felicidad.

Abstract

The article analyzes and criticizes the political use of hive psychology proposed by Jonathan Haidt who appeals to the “nudges” of libertarian paternalism. The article introduces paternalism and discusses the nudge theory, and on the basis of that discussion examines the political use of hive psychology and holds that (i) nudges do not respect people as autonomous beings, and that (ii) hive politics are dangerous. Instead, a cosmopolitan perspective would be well worth pursuing.

Keywords: Jonathan Haidt, libertarian paternalism, science of happiness, utilitarianism, political use of happiness.



Received: 30/10/2021. Final version: 28/03/2022

eISSN 0719-4242 – © 2022 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

1. Introducción

Los estudios acerca de la felicidad están a la orden del día. Si bien se trata de un tema clásico, quizás el más clásico de la filosofía, a partir de la enorme cantidad de datos obtenidos de los estudios empíricos de la felicidad y del desarrollo de la psicología positiva se ha transformado en uno que por mucho supera el interés filosófico. La felicidad no sólo ha llegado a ser uno de los temas más relevantes en la psicología, sino que también de la economía mediante una convergencia entre ambas disciplinas (que habían tomado caminos diferentes a partir de los años 30) dada por los desarrollos de la economía conductual. De ahí sólo ha habido un paso a la consideración de la felicidad como un tema político relevante en las sociedades contemporáneas, es decir, uno que debe ser considerado o que incluso debe animar la dictación de leyes, normativas y en especial el diseño de políticas públicas. Incluso temas clásicos, tales como la consideración del desarrollo, han abandonado la exclusividad métrica del producto interno bruto y del per cápita, pero también han ido más allá de los índices de desarrollo humano (Loewe 2012), para incluir un índice de la felicidad. Así entendido, una de las labores de los Estados, o uno de los propósitos que deben animar su actuar, es la promoción de la felicidad social (Loewe 2014).

En este contexto, también Jonathan Haidt ha argumentado vigorosamente a favor de utilizar el aparato político-institucional de las sociedades para avanzar la felicidad de sus miembros. En este artículo me enfocaré en su propuesta de recurrir al enfoque del paternalismo libertario, que mediante “empujoncitos” (*nudges*) más o menos gentiles lleva a las personas a realizar aquello que es en su propio beneficio, para fomentar uno de los elementos que él considera fundamental para que las personas puedan incrementar su nivel de felicidad: la conexión con algo que está más allá de nosotros, es decir la transformación del “yo” en el “nosotros” que se da en cierto tipo de actividades comunitarias, aquellas que se relacionan con lo que él denomina la “psicología de colmena” (*hive psychology*)¹. Evidentemente, el recurso a los *nudges* mediante normativas y políticas públicas también permite hacerse cargo y eventualmente incrementar otros aspectos importantes para la felicidad de los individuos, pero en este artículo me centraré exclusivamente en la psicología de colmena. Procederé en seis pasos. En primer lugar, daré cuenta concisamente de cómo el uso político de la felicidad hoy en boga se retrotrae en último término al utilitarismo benthamiano y engarza con su pretensión de que la felicidad se puede entender de modo científico y que la labor de las leyes, normativas y políticas públicas es lograr la mayor felicidad del mayor número. Luego presentaré la psicología de colmena propuesta por Haidt y sus propuestas de políticas públicas. En tercer lugar, me referiré al paternalismo y los modos en que se puede articular, y luego me referiré al paternalismo libertario y su propuesta de recurrir a “empujoncitos”. En quinto lugar, indagaré el uso de esta estrategia para incrementar los niveles de felicidad mediante la promoción de

¹ Esta idea ha sido presentada en muchas de las obras de Jonathan Haidt. En este artículo me referiré principalmente a las presentaciones que hace en Haidt et al. (2008), Haidt (2006, cap. 10), Haidt 2012, capítulos 9 y 10 y Haidt (2010).

políticas y actividades relacionadas con la psicología de colmena y asumiendo una perspectiva cosmopolita obtendré algunas conclusiones críticas a esta propuesta. Finalmente, resumiré concisamente el desarrollo del artículo.

2. Utilitarismo reeditado

Recurrir a la felicidad como uno de los motivos o incluso el mayor motivo que debe animar la acción política de las sociedades no es algo nuevo. El recurso a la felicidad ocupa un lugar central en la filosofía clásica. Por ejemplo, de acuerdo a la visión metafísica-antropológica que la anima y que lleva a separar radicalmente el cuerpo del alma, es importante para la filosofía platónica. En el *Fedón* se describen las últimas horas de Sócrates condenado a muerte por un tribunal ateniense (un tipo de tribunal popular compuesto por 501 ciudadanos) por cargo de impiedad y por corromper a los jóvenes. Reunido en la celda con amigos conversan acerca de la muerte. Uno de ellos sostiene que luego de desembarazarse del cuerpo, el alma no subsiste. Otros, que luego de la muerte el alma se puede disipar, sobre todo en días de vientos fuertes. Pero Sócrates los convence de que lo que se corrompe con la muerte es el cuerpo, el alma, por su parte, se conserva y parte al reino de lo invisible y divino. Desde esta perspectiva, el cuerpo es la cárcel del alma, y ella queda prisionera del cuerpo cuando la vida se consagra a los placeres hedónicos, pero se libera mediante una vida consagrada a la sabiduría y a la virtud. Y en la *República*, el filósofo que ha visto la luz del sol debe retornar a la caverna para iluminar a sus conciudadanos, aunque así se gane sus burlas y menosprecio. Y para Aristóteles, tal como lo desarrolla en *La política*, la felicidad, entendida como la vida buena, es el fin de la comunidad política (aunque se trata de una tesis de interpretación disputada) (1988, 1280b39-1281a3). Pero estas referencias políticas a la felicidad se realizan por recurso a concepciones objetivas de la felicidad. Es decir, concepciones que sostienen que la felicidad -o lo que la constituye- se puede identificar desde una perspectiva exterior a las personas mismas que la experimentan. La felicidad se relaciona con virtudes, ya sean epistémicas o éticas, que se relacionan con una buena vida. Se trata de concepciones objetivas de la felicidad que se establecen por recurso a verdades superiores o a concepciones normativamente cargadas de la naturaleza humana y sus modos propios de florecimiento. La felicidad no se retrotrae a los estados mentales subjetivos de las personas, sino que a ciertos juicios acerca del valor objetivo de aquello que está a la base o es parte constitutiva del estado mental o que incluso existe independientemente de su manifestación como estado mental. La posición objetivista clásica de la felicidad es evidentemente la aristotélica. Así, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles sostiene que la felicidad consiste en vivir una vida virtuosa (1985, 1097b22-1098a20). Las posiciones objetivistas de la felicidad han sido profusamente defendidas en la actualidad (Foot 2001; Kraut 1979; Wolf 2010). Y desde una perspectiva experimental mucho parece hablar a favor de que los juicios realizados acerca de los estados de felicidad de las personas incluyen consideraciones objetivistas de la felicidad (Phillips et al. 2014).

La referencia política a la felicidad no ya desde una perspectiva objetiva, sino que subjetiva, se encuentra desarrollada en la tradición utilitarista, aunque evidentemente tiene antecedentes importantes en el epicureísmo. Desde esta perspectiva se recurre a las personas y sus experiencias. Son las experiencias sensibles las que se le presentan al sujeto de modo positivo o negativo. Esta tradición tiene innumerables variantes y es sumamente influyente, luego de haber pasado por varias modificaciones relevantes, en la economía contemporánea y, como veremos, en los usos políticos de la felicidad propuestos en la actualidad. En su versión más clásica, es decir la tradición hedonista monista de Jeremy Bentham, se la define como placer (por eso: hedonista) y el placer se considera reducible a un mínimo común (por eso: monista). Según el utilitarismo, la labor de las leyes y políticas públicas es generar la mayor felicidad social. O con las palabras que se suelen retrotraer a su autoría, pero que no se encuentran en su obra, se trata de generar *la mayor felicidad del mayor número*. Para Bentham el modo de avanzar en esta dirección es recurriendo tanto a castigos, administrados por el sistema penal penitenciario, como por recurso a recompensas, asignadas por el mercado (Bentham 1988).

A la base de este entendimiento y uso político de la felicidad yace la pretensión de que es posible considerarla de un modo científico. A diferencia de la tradición clásica, que como vimos hacía descansar su concepción de la felicidad en ideas objetivas acerca del bien o en consideraciones normativamente cargada de la naturaleza humana y así de las virtudes que se debían desplegar en la vida, el utilitarismo benthamiano supone que a la base de su entendimiento y uso político se encuentra un acercamiento científico que recurre a una observación de carácter naturalista: “La naturaleza ha situado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos”, escribe Bentham, “el dolor y el placer” (Bentham 1988). Esta ley natural se encontraría a la base del principio de la doctrina utilitarista benthamiana que de ella obtiene el único principio de la moralidad: la maximización de la felicidad.

A diferencia de los entendimientos objetivos de la felicidad, los entendimientos subjetivos se enfrentan a una primera dificultad que ya parece ser insuperable cuando se trata de utilizarlos de modo político: si la felicidad debe informar a las políticas públicas, entonces debe ser cuantificable, para así poder comparar y agregar distintos estados de felicidad. ¿Pero cómo cuantificar una experiencia tan subjetiva como la felicidad que en el entendimiento hedonista de Bentham se relaciona con la calidad y cantidad de ciertos estados placenteros de la mente? Él menciona siete criterios². Entre otros, la *duración* (la extensión temporal del placer), la *certeza* (es decir, la probabilidad de su ocurrencia, lo que se puede entender como un análisis del riesgo), criterios que, de algún modo, pueden ser cuantificados. Pero él también menciona la *intensidad* del placer. Y esto ya es un problema mayor: ¿cómo podemos cuantificar la intensidad del placer? O si lo queremos poner en términos más clásicos: ¿cómo podemos retrotraer

² “To a number of persons, with reference to each of whom to the value of a pleasure or a pain is considered, it will be greater or less, according to seven circumstances: to wit, the six preceding ones; viz., 1. Its intensity. 2. Its duration. 3. Its certainty or uncertainty. 4. Its propinquity or remoteness. 5. Its fecundity. 6. Its purity. And one other; to wit: 7. Its extent; that is, the number of persons to whom it extends; or (in other words) who are affected by it.” (Bentham 1988).

una experiencia mental a una medición física –o cómo podemos retrotraer la *res cogitans* a la *res extensa*? Este problema superaba las posibilidades disponibles para Bentham en su época, y en un cierto sentido las supera hasta el día de hoy: las comparaciones interpersonales de bienestar son imposibles (la función de utilidad es opaca)³. Sin embargo, llama la atención que, a pesar de su pretensión empirista y científicista para establecer las bases de su teoría, y sobre todo para operacionalizarla en forma de leyes y políticas, Bentham haya dicho tan poco acerca de cómo realizar esta cuantificación, considerándolo más bien de un modo meramente intuitivo (él sostiene, por ejemplo, que se trata de una propiedad de las cosas para producir placer. Sin embargo, para estimar esas propiedades su índice identificador refiere a los estados mentales hedonistas, de modo que el problema no se puede solucionar de este modo). Empero, él esbozó dos respuestas conjeturales (y visionarias) a este problema que a su vez se pueden relacionar con dos desarrollos contemporáneos.

Por una parte, aunque se trataba de una respuesta que no lo satisfacía, Bentham conjeturó que sería posible recurrir a la frecuencia cardíaca para cuantificar la felicidad y su intensidad: si el cuerpo podía expresar síntomas medibles relacionados con las experiencias mentales, entonces quizás sería posible recurrir a la frecuencia cardíaca como un índice del placer experimentado. Por otra parte, conjeturó (adelantándose a su época) que el dinero podía cumplir esta función. Esta idea le pareció más prometedora. Después de todo, si dos bienes tienen el mismo precio monetario, es razonable proponer que ambos producirían idéntica cantidad de placer en un individuo (McReynolds 1968).

Bentham no ahondó en estas ideas, lo que resulta llamativo considerando que su mayor interés en el asunto era práctico y por tanto apuntaba más bien a proponer modos de organización social que maximizaran la felicidad social que a disquisiciones filosóficas, pero sus propuestas conjeturales señalan dos áreas de investigación, la fisiología y la economía, que han sido profunda y profusamente desarrolladas, y desde las cuales hoy se propone el uso político de la felicidad: la psicología y la economía. Ya no se recurre a la frecuencia cardíaca como índice del placer experimentado, pero sí a la observación de otros cambios fisiológicos: los que se observan en el cerebro mediante tomografías computarizadas (TAC). Desde esta perspectiva es corriente proponer o sencillamente dar por supuesto que se puede dar cuenta de los placeres o dolores (o lo que se mida en los experimentos) de modo monista, tal como sostenía el hedonismo benthamiano, proponiendo para esto, por ejemplo, la existencia de un código que abarca desde los sentimientos agradables a los desagradables y que se puede medir como una “valencia neuronal” (Chikazoe et al. 2014). Y la referencia al dinero como índice de los estados placenteros de un agente ha sido ampliamente utilizada en la economía después de la revolución marginalista. De diversos modos, sea ya mediante la observación

³ Considere, por ejemplo, los clásicos intentos por referencia a los “Judgement of extended sympathy” de Arrow (1978), 227-237. Considere también Harsanyi (1977), quien propone un ranking singular impersonal extendido de preferencia para el cual nuestras habilidades empáticas son una guía imperfecta pero útil. También un interesante análisis en Griffin (1986, cap. 7) y Hausman (1995, 473-490)

del comportamiento en el mercado, mediante imputaciones o mediante experimentos, se considera que la disposición a pagar es un índice del valor que las personas le otorgan a ciertos bienes y servicios y así de la satisfacción que obtienen de ellos⁴. La idea general es que es posible relacionar un nivel de sensación subjetiva con alguna cantidad de dinero. En la tradición neoclásica, los precios reflejan el deseo y así el placer que las personas obtienen en diversas oportunidades de consumo.

A los métodos de cuantificación de la felicidad que Bentham conjeturó como posibles y que en la actualidad han dado lugar a sendas disciplinas, se agrega una tercera metodología que él no consideró y que probablemente habría rechazado. Su pretensión científica con respecto al modo de concebir y entender la felicidad de las personas, lo llevó a desdenar uno de los modos más evidentes y al alcance para realizar esta tarea: preguntarles directamente. Según Bentham, las consideraciones y elucubraciones filosóficas corrientemente se perdían en el uso de palabras lo que corrientemente desembocaba en falacias (Atkinson 2012, 222). Es por ello que en vez de recurrir a las opiniones expresadas en un lenguaje inexacto debemos recurrir a un lenguaje científico que refiera a asuntos medibles y cuantificables como las bases naturalistas de la felicidad (que se expresan en la frecuencia cardíaca (o las TAC), o en la disposición a pagar). A diferencia de aquellos que recurren a las opiniones de las personas, estos serían acercamientos científicos a la felicidad. Pero su probable rechazo a preguntar directamente a las personas, acerca de lo que constituye su felicidad, ha sido hoy ampliamente superado por los estudios empíricos de la felicidad⁵. Estos estudios refieren primeramente a metodologías de encuestas. Esta metodología fue rechazada durante mucho tiempo por toda la escuela conductual tradicional de Watson que, de modo similar a Bentham, proponía que la observación era toda la fuente del conocimiento científico acerca del comportamiento a la que se podía acceder. Este rechazo recién fue superado por la necesidad de entender mejor y así incidir en los comportamientos de consumo de las personas (Davis 2015). Pero con sus usos actuales se ha obtenido una enorme cantidad de datos acerca de la felicidad de las personas que, al cruzarlos con datos objetivos sobre la constitución del mundo, permite correlacionarla con diferentes características o situaciones de la vida (un análisis en Loewe 2012). Por ejemplo, cómo los niveles de bienestar subjetivo se relacionan con la educación, con la participación política, con el ingreso, con los vínculos personales, con las actividades comunitarias, con la

⁴ En *Ética y coronavirus* (2020) he discutido en mayor detalle las metodologías corrientes en la economía para considerar el valor de la vida humana.

⁵ Curiosamente, otro gran utilitarista, John Stuart Mill (2018), que secundó a Bentham pero modificando su concepción puramente cuantitativa de la utilidad por una que admitía consideraciones cualitativas, es decir relativas a la calidad de los estados de felicidad, propuso que una metodología apropiada para asignar una cierta cualidad a un placer (superior o inferior) consistía en preguntarle directamente a un tipo de personas: los jueces competentes, que son aquellas personas que han experimentado ambos tipos de placeres. Y de un modo que también se asemeja a los estudios empíricos de la felicidad mediante encuestas en la actualidad que apelan a promedios, estipuló que, en caso de opiniones encontradas entre los jueces competentes, vale la opinión de la mayoría.

religiosidad y espiritualidad, con la posición política, etcétera. Irónicamente, según dos de los autores más prolíficos e influyentes de estas investigaciones, una de las contribuciones más importantes de estos estudios es que los factores externos son responsables sólo de una parte diminuta de la variación de bienestar subjetivo (Diener y Oishi 1999, 286). Por sobre el interés académico, algunos autores han propuesto la conveniencia y necesidad de utilizar estos conocimientos para complementar índices de medida tradicionales de la riqueza de un país, como el producto interno bruto, pero también los indicadores sociales, mediante un índice de la felicidad. Por una parte, este índice ayudaría a enfocar la atención en el bienestar subjetivo como uno de los fines más importantes de la sociedad. Por otra parte, este índice serviría para informar a los líderes políticos acerca de las políticas públicas alternativas de un modo complementario al análisis económico (Diener y Tov 2006, 2).

El uso político de la felicidad en la actualidad se retrotrae en muchos sentidos cuando no a la tradición, al menos sí a la pretensión utilitarista de considerar que la felicidad es medible mediante metodologías científicas (aunque aquello rara vez sea reconocido en el mundo de la psicología y de la economía). Probablemente si Bentham se viera transportado a nuestra época, consideraría que las metodologías TAC, las metodologías de los economistas que recurren a la disposición a pagar o a experimentos, y quizás los estudios empíricos de la felicidad, son aquellas que permitirían operacionalizar su teoría en beneficio de la felicidad social. Si la felicidad es medible, y la política pretende promoverla, entonces la política puede entenderse como una ciencia basada en la evidencia (para utilizar términos de moda) en manos de los psicólogos y los economistas. O al menos esa es la pretensión que el uso político actual de la *ciencia de la felicidad* corrientemente propuesto por economistas conductuales y psicólogos sociales deja entrever.

3. La felicidad y la *psicología de colmena*

Construyendo a partir de la hipótesis de la comunidad moral de Durkheim, según la cual las personas para vivir bien necesitan pertenecer a una comunidad con valores y normas compartidas, de tal modo que si esta condición no se da el resultado puede ser la anomia (y los hechos sociales relacionados, como el aumento de las tasas de suicidio), Jonathan Haidt ha presentado y defendido en una serie de textos la “hipótesis de la colmena” (*hive hypothesis*) (Haidt 2006; 2008; 2010; 2012; Haidt, Seder y Kesebir 2006). Esta hipótesis es más fuerte que la de Durkheim. La idea a su base es que el sí mismo puede ser un obstáculo para ser feliz: “so people need to lose their selves occasionally by becoming part of an emergent social organism in order to reach the highest levels of human flourishing” (Haidt, Seder y Kesebir 2006, 4).

Haidt recurre a nuevos desarrollos de la teoría evolutiva para sostener la tesis de la selección por grupos (Hölldobler y Willson 1998). Esta tesis, que ya fue presentada por Darwin (Darwin 1998), es hoy materia de debate. Ella no goza en la actualidad de gran popularidad entre aquellos que, en línea con el influyente *gen egoísta* de Dawkins (1976), entienden la

evolución como un proceso de selección a nivel individual. Una de las grandes dificultades de la tesis de la selección por grupo es, evidentemente, el problema que presentan los *free riders*, es decir todos aquellos que obtienen un rédito evolutivo al no seguir las normas del grupo, y que de este modo lo perjudican (Dawkins 1976). Considerado cuidadosamente, aquello que puede parecer una selección por grupo sería, en realidad, una de tipo individual. Pero si bien esta puede ser la tesis prevalente en la teoría evolutiva, lo cierto es que la selección por grupo es una idea plausible: la evolución operaría a múltiples niveles. Yo no consideraré en este lugar esta tesis, sino que me remitiré a sostener que ella es plausible. Lo es, ciertamente, al nivel de las abejas, las hormigas y las termitas, que actúan como un solo organismo, con división de tareas en beneficio del grupo, aunque eso implique la muerte de los individuos (Hölldobler y Willson 2009). Evolutivamente un modo de eliminar el problema de los *free riders* se da cuando se produce una diferenciación de tareas, de modo que se separa la reproducción de la protección y mantenimiento del nido. La abeja reina no es la mente, sino que es simplemente el ovario de la colmena.

Este es un nivel de ultrasociabilidad que parece poder darse cuando se requiere defender un nido de depredadores, es decir cuando hay una habitación territorial delimitada con recursos que hay que defender de depredadores, parásitos o competidores (como un nido en los agujeros en los árboles); cuando se requiere alimentar a las crías un periodo amplio de tiempo; y cuando hay conflictos entre grupos (Richerson y Boyd 1998). Estas tres características se darían también entre los humanos: criaturas territoriales que viven en nidos que hay que defender (como cuevas), cuyas crías requieren gran cuidado, y cuyo grupo está amenazado por otros grupos (Haidt 2012). La selección por grupos se puede dar cuando los individuos desarrollan modos de suprimir el egoísmo y trabajar en conjunto como un equipo en competencia con otros equipos, produciéndose así adaptaciones relacionadas con el grupo. Recurriendo a las investigaciones de Tomasello, Haidt sostiene que la “intencionalidad compartida” (cuando varios individuos se abocan a una misma tarea con la misma intención que los otros y considerando a los otros y sus intenciones, por ejemplo, cuando varios individuos cazan en conjunto, y en modo creciente cuando esta intencionalidad compartida se extiende de algunos pocos a decenas o incluso centenas de individuos) y la “mente grupal” (la habilidad para aprender y actuar según normas sociales, sentir y compartir emociones grupales, y finalmente crear y obedecer instituciones sociales), permitirían que se genere una selección tanto *dentro del grupo*, dado que los que no se comportan según las reglas son castigados (lo que disminuye sus posibilidades reproductivas), como *entre grupos*, porque los grupos más cohesionados toman territorio y recursos de los menos cohesionados. Un resultado de esta historia evolutiva en que se produce la selección a múltiples niveles (individual y grupal) sería la existencia de lo que Haidt denomina: el “interruptor de colmena” (*hive switch*).

Haidt sostiene que los seres humanos somos 90% chimpancés y 10% abejas. Esto quiere decir que nuestro florecimiento, como individuos pertenecientes a la especie humana con la herencia evolutiva que nos es propia, se relaciona no sólo con la individualidad que expresamos y celebramos en diversas actividades, como lo hacen también los chimpancés –un

aspecto que sería el resultado de una herencia evolutiva de individuos ganadores en la competencia evolutiva—. Sino que refiere también, en tanto descendientes de antiguos humanos con una mente grupal que les permitió cooperar, cohesionarse, y así superar a otros grupos en la competencia evolutiva, a la posibilidad de perder nuestra individualidad en el grupo. Como las abejas, nuestras vidas sólo tienen un sentido completo en tanto miembros de una gran colmena, o como células de un cuerpo mayor. Pero en nuestra vida moderna, dejamos la colmena y volamos por cuenta propia tan libres como podemos serlo, lo que lleva a insatisfacción y cuestionamientos fundamentales acerca del sentido de la vida e incluso al desarrollo de diversas patologías. Así, uno de los elementos que constituyen la felicidad humana (una de las variables en la ecuación de la felicidad de Haidt (2006) –de un modo distinto, que acentúa el *direccionarse*, en Haidt (2012)) es participar en comunidades morales que ocasionalmente ofrecen experiencias en las cuales la autoconsciencia se ve reducida e incluso se pierde en tanto las personas se sienten como partes de algo que es más grande que ellas mismas. Todos nosotros necesitamos ser parte de una colmena, ojalá una que tenga un propósito noble (como la participación en actividades religiosas, que ocupan un sitio importante en sus reflexiones). Si el sí mismo es el problema, hay que encontrar modos para desprenderse de él.

Haidt muestra algunos modos en los cuales podemos activar el interruptor de la colmena y perder así nuestra individualidad al sumergirnos en algo más grande que nosotros mismos. Siguiendo a Ralph Waldo Emerson refiere a la reverencia que sentimos al estar inmersos en la naturaleza, donde el “egotismo desaparece” (Haidt 2012, 263). En la naturaleza se darían dos características que nos llevan a sentirnos parte de algo mayor que nosotros mismos: la grandeza que hace que nos sintamos pequeños, y la necesidad de acomodar nuestra experiencia modificando nuestras estructuras. Otro modo es el uso de algunos alucinógenos, como el consumo de hongos (*psilocybin*), ayahuasca (*dimethyltryptamine*), peyote (*mezcalina*) y LSD, que inducen experiencias que se describen como religiosas o transformativas. Un tercer modo es la participación en fiestas delirantes (*raves*) con música electrónica, bailes mecánicos, bajos repetitivos, y efectos visuales de tecnología láser. Pero hay muchos otros modos para activar el interruptor de la colmena: “by singing in choruses, performing in marching bands, listening to sermons, attending political rallies, and meditating.” (Haidt 2012, 269). Dado que se trata de una historia evolutiva, en todos estos casos habría una cierta biología en común. Y esta biología común nos haría “criaturas de colmena condicionales” (*conditional hive creatures*) (Haidt 2012, 274). Por una parte, la liberación de la hormona oxitocina induce un cierto *altruismo parroquial*, es decir una preferencia por los cercanos, los miembros del grupo relevante, que simultáneamente implica un rechazo de los que no pertenecen a él (Haidt 2012, 270). Por otra parte, las neuronas espejo nos llevan a sentir en nosotros los sentimientos de los otros, empatizando con ellos, pero sólo en la medida que responden a y no violan nuestra matriz moral (Haidt 2012, 272).

Pero los modos de activar el interruptor de la colmena son también políticos. Haidt sostiene que la política apunta a activar este interruptor (como lo hizo la famosa sentencia: “ask not what your country can do for you; ask what you can do for your country” de John

F. Kennedy en la guerra fría). De modo correcto él sostiene que “Hive psychology can be dangerous” (Haidt, Seder y Kesebir 2008, 147). Esto se expresa de modo claro en el plano político. Como vimos, los humanos somos “criaturas de colmena condicionales” (oxitocina y neuronas espejo), es decir sujetos al “altruismo parroquial” y a favorecer a los otros en la medida que responden a nuestra matriz moral. Así, si bien por una parte el interruptor de la colmena nos permite reducir los conflictos dentro del grupo al hacer desaparecer nuestra individualidad, nuestro egoísmo, etcétera, en el grupo, por otra parte incrementa los conflictos entre los grupos: “And as technological innovations enabled human groups to better kill their opponents and oppress their own ranks, the dark side of this trade-off has gotten ever darker.” (Haidt, Seder y Kesebir 2008, 147). En definitiva, el fascismo sería: “hive psychology scaled up to grotesque heights.” (Haidt, Seder y Kesebir 2008, 280). Pero a pesar de los peligros que avizora, Haidt sostiene que la psicología de colmena tiene un importante papel que jugar en las políticas públicas. Siendo parte de la naturaleza humana, ella puede ser usada para bien y para mal: “When hives are large, hierarchical, and united by the goal of taking what the members believe to be morally corrective action, they are likely to pose a grave danger to others.” (Haidt, Seder y Kesebir 2008, 149). ¿Cuáles son los “buenos” usos que se pueden hacer de ella mediante las políticas públicas?

Haidt menciona tres posibles tipos de utilización de la psicología de colmena mediante políticas públicas. La primera política pública que propone consiste en fomentar la realización de festivales y bailes locales. Su idea es que, al poner a disposición de las personas música, la posibilidad de bailar y de organizar festivales de barrio, se incrementará la felicidad de las personas y la confianza mutua y así se desincentivará la alienación y el crimen. Aquí hay espacio para la planificación urbana, haciendo posible la celebración de este tipo de festivales en el espacio público o mediante la construcción de auditorios, lo hay para la acción de los gobiernos locales facilitando que los vecinos y ciudades puedan cerrar calles para la realización de estas actividades, e incluso hay espacio para el trabajo de las escuelas. Pero todas estas celebraciones y actividades hay que mantenerlas locales, a nivel de vecinos, sin un control central y sin transformarlas en grandes eventos con grandes patrocinadores, porque de otro modo las actividades pueden salirse de control y se puede alentar el crimen y la desconfianza. Los grandes proyectos ciudadanos, como la creación de museos y monumentos, fomentan el “espectáculo”, y las personas se transforman en asistentes pasivos, y no el “festival”, que une activamente a las personas. Pero el tipo de baile que trae más beneficios, no es el baile libre que las personas despliegan según sus gustos, sino que el sincronizado o en formación. Este consejo para las políticas públicas lo retrotrae a los trabajos de William McNeill (1995), quien sostiene que la hipótesis de que la unión muscular (*muscular bonding*) de los ejércitos y así su éxito se relacionaba al proceso de moverse juntos en el tiempo, por ejemplo, marchando, lo que permitiría a los soldados perder su sí mismo en función de la unidad y cohesión del grupo. Y lo retrotrae a los interesantes trabajos de Barbara Ehrenreich (2006), quien sostiene que el baile en éxtasis (como se da en todos los grupos humanos que encontraron los europeos en sus conquistas: grupos bailando en torno al fuego al son de ritmos repetitivos; en los cultos

clásicos, como el culto a Dionisio; pero también en la cristiandad, que era una religión de baile antes que se suprimiera el baile dentro de las iglesias en la Edad media) es una “biotecnología” para unir a los grupos. Este tipo de actividades con movimientos sincronizados se dan, por ejemplo, en la policía o los bomberos japoneses que hacen ejercicio en conjunto y en sincronía.

La segunda propuesta para las políticas públicas es focalizarse en la felicidad de los grupos y no en la de los individuos. Esto no quiere decir que la felicidad de los individuos no sea importante. Lo contrario es el caso. Lo que sucede es que en ocasiones al apuntar a algo directamente se pierde el objeto, resultando más promisorio acercarse indirectamente a la felicidad de los individuos mediante la de los grupos. Haidt ilustra lo que tiene en mente por referencia a experimentos realizados en la cría de gallinas ponedoras en jaulas (Muir 1996). Si se escoge a las gallinas más productivas de cada jaula para que se reproduzcan, el resultado es un decrecimiento de producción, porque simultáneamente son las más agresivas lo que genera más peleas entre ellas. Pero sí se escoge a todas las gallinas de las jaulas más productivas para reproducirlas, entonces la producción se incrementa. Algo similar sucedería en las organizaciones: en ellas, las personas que logran grandes actuaciones harían que los otros miembros se sientan desmoralizados, por lo que las personas que producen estas consecuencias en la comunidad debiesen cambiar su comportamiento o ser excluidos (si son organizaciones económicas, despedidos). Debido a la compleja interdependencia de los grupos humanos, enfocarse en las variables a nivel individual puede tener malas consecuencias al nivel grupal. Muchos de los bienes que producen bienestar, como recursos o estatus, son, como se los denomina siguiendo a Hirsch (1977), bienes posicionales, es decir su valor depende del acceso que otros tengan a ellos. Por ejemplo, el valor que para una persona tenga un bien de lujo depende de si las otras personas lo tienen también. Algo similar sucede con la educación (aunque evidentemente esta última tiene un valor en sí que no debiésemos desconocer (Brighouse 2006; Loewe 2019)). Haidt sostiene que, dado que los bienes posicionales no tienen un valor absoluto, sino que uno relativo, ya que depende de si los otros también disponen de ellos, las carreras por alcanzarlos suelen dar lugar a juegos de suma cero entre los participantes (dicho de modo más exacto: el valor de lo deseado decrece cuando se lo obtiene). Esto no puede ser beneficioso para la felicidad de las personas. Por el contrario, la participación en actividades como miembro de la colmena no busca bienes posicionales, sino que da lugar a bienes públicos: la generación de actividades comunales mediante la participación de personas beneficia también a otras personas que no hayan participado en ellas. Si lo tomamos en serio, lo que se desprende es que, para fomentar este tipo de actividades de colmena, las políticas públicas deben apuntar al beneficio común, y el modo de alcanzarlo no es fijarse en las actuaciones individuales, sino que en la actuación grupal.

La tercera propuesta para las políticas públicas es de la mayor relevancia en la actualidad. Recurriendo al trabajo de Putman (2007) así como propios, Haidt sostiene que si bien puede haber razones para celebrar la diversidad, hay muchas razones empíricas para evitar enfatizar las diferencias: enfatizar las diferencias, en vez de lo común, puede ser muy dañino (Haidt,

Rosemberg y Hom 2003)⁶. En su opinión, la celebración de la diversidad debe ser examinada cuidadosamente mediante un análisis de costos y beneficios. Son conocidos los experimentos de Tajfel que claramente muestran que basta enfatizar diferencias irrelevantes entre grupos de individuos para generar comportamientos de cohesión dentro de los grupos así formados, pero de enemistad hacia otros grupos (Tajfel, Billig, Bundy y Flament 1971). Como es conocido Haidt ha ahondado en *The coddling of the american mind* en las problemáticas que trae consigo el énfasis en las diferencias no sólo en los campus universitarios estadounidenses sino en la juventud norteamericana en general, al separar grupos entre buenos y malos, proponiendo, entre otras cosas, para contravenir esa tendencia, desarrollar actividades conjuntas que superen las divisiones (culturales, éticas, etcétera) corrientes y fomentar los desacuerdos productivos. Hay que lograr el mejor “mix of people” (Haidt y Lukianoff 2019), y esta mezcla no es la que está dada por separaciones relacionadas con la cultura, el género, la etnia, etcétera. A nivel nacional, y secundando a Putman (2007), Haidt sostiene que las democracias plurales pueden acomodar mejor la diversidad racial y la inmigración enfatizando las similitudes relacionadas con una ciudadanía común (Haidt, Seder y Kesebir 2008, 151). El ensimismamiento que se produce en las personas y grupos cuando se enfatiza la diversidad, puede ser contrarrestado mediante las estrategias para fomentar lo común que se siguen de la psicología de colmena.

Hemos visto en esta sección que, como herencia parcial de nuestra historia evolutiva, contamos con una psicología de colmena. Así, accionar el interruptor de la colmena es productivo para fomentar nuestra felicidad. Este interruptor puede ser accionado de múltiples modos. Pero un modo de hacerlo es mediante políticas públicas. En un espíritu benthamita, Haidt nos invita a utilizar los resultados de la *ciencia de la felicidad* (cuyos resultados se retrotraen a metodologías científicas como experimentos, metodología TAC, ciencia evolutiva, y encuestas) para accionar el interruptor de la colmena mediante políticas públicas que incrementen la felicidad de las personas.

Según Haidt, las políticas públicas que apunten a fomentar lo común (o probablemente, algunas de ellas), debiesen cumplir con las exigencias del denominado “paternalismo libertario” que ha sido desarrollado por Thaler y Sunstein (2003). En este caso, esto quiere decir que

⁶ En un muy influyente artículo Robert Putman (2007) sostuvo en base a investigaciones empíricas sobre más de 30.000 entrevistas, que en contextos de diversidad la gente tiende a volverse más desconfiada y a participar menos en actividades comunes. Estos contextos hacen que la gente: “se encierren como tortugas”. Sin embargo, a pesar de la popularidad de esta tesis, lo cierto es que esta conclusión no se desprende del estudio (Meer y Tolsma 2014; Abascal y Baldassarri 2016). Como se ha demostrado, Putman cometió un error fundamental: no consideró que independientemente del lugar en que vivan (barrios homogéneos o diversos), los afroamericanos y latinos tienen tasas de confianza social menores. Así, no debe sorprender que aquellos barrios en que hay una diversidad que los incluya, tengan tasas de confianza social menores. El argumento de Putman está científicamente refutado (lo que no impide que se lo siga citando una y otra vez). De cualquier modo, si es correcto que inmigrantes con orígenes étnicos diversos pueden corroer la cohesión social, lo que se sigue es que las formas de integración deben tomar este elemento en cuenta, por ejemplo, no fomentando la diferencia étnica, cultura y racial, sino que lo común, como en ocasiones argumenta Haidt.

no se trata de coaccionar directamente a las personas en vista a su beneficio (su propia felicidad), sino que se los debe llevar mediante estrategias indirectas a que ellos mismos escojan los cursos de acción que los beneficien: “Options can be made available and defaults can be set, but people must be able to opt out easily from new policies. A high rate of opting out should be taken as a rejection of a policy.” (Haidt, Seder y Kesebir 2008, 149). En las próximas dos secciones me centraré en analizar las formas del paternalismo y el paternalismo libertario que propone empujoncitos, y posteriormente evaluaré las propuestas de Haidt para fomentar la felicidad de las personas mediante políticas públicas que se basan en la psicología de colmena.

4. Paternalismo fuerte y paternalismo débil

Nos guste o no, los Estados contemporáneos suelen arrogarse entre sus tareas definitorias también algunas eminentemente paternalistas. El paternalismo se retrotrae al *pater familias* del derecho romano, quien sabe mejor que es bueno para cada uno de los miembros de la casa (sirvientes, esclavos, hijos y esposa) y tiene la obligación de hacer actuar a cada uno de ellos según su mejor interés. En tanto principio de moralidad política, el paternalismo implica que el Estado tiene la función de velar por el mejor interés de los ciudadanos y hacerlos actuar según aquel. De este modo, muchos Estados contemporáneos hacen suyas tareas que apuntan a proteger a las personas de sus propias preferencias y decisiones, obligándolas a, por ejemplo, utilizar un casco de seguridad al conducir una motocicleta, o ahorrar para su jubilación, y todo esto en razón del mejor interés de ellas mismas.

Según esta presentación, el paternalismo está en tensión con las ideas de autonomía y libertad, eminentemente con la versión negativa de la libertad, según la cual cada individuo debe disponer de un espacio para actuar según le venga en gana en tanto no perjudique a los otros y sus libertades. Considere, por ejemplo, un principio eminentemente *antipaternalista* que genera y garantiza este espacio: el “principio de daño” articulado por John Stuart Mill:

Este principio consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entrometa en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. (Mill 2018, 73-74)

La justificación de la coacción legal estatal (y para Mill también de la coacción moral mediante la opinión pública) contra la voluntad de un individuo refiere a los daños, o al riesgo de daños, que aquel produce en otros. Así surge un espacio en el cual cada cual puede desenvolverse sin temer la intervención de los otros. Con las palabras de Mill: “Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano.” (Mill 2018, 74). Esta “soberanía” de cada cual sobre sí mismo permite que las personas se desplieguen autónomamente en el mundo mediante sus decisiones y sus acciones en tanto no dañen a los otros, lo que

por extensión permite que tomen malas decisiones que las afecten a ellas mismas (y, por ejemplo, decidan no utilizar el casco al conducir una motocicleta de modo que al accidentarse resulten malamente heridas, o no ahorren para su jubilación de modo que cuando sus fuerzas productivas decrezcan queden en la indigencia y a merced de la buena voluntad de los otros). Por cierto, esto no implica un cheque en blanco endosado a la indiferencia social. Mill sostiene que podemos educar y podemos tratar de convencer a las personas para que no tomen malas decisiones. El punto del antipaternalismo como principio de moralidad política es que no es legítimo utilizar el aparataje coactivo estatal para impedir que los individuos tomen esas decisiones y actúen correspondientemente, aunque se dañen a sí mismos.

Note que en última instancia el antipaternalismo no se basa en una tesis epistémica (aunque Mill sugiere que es así) según la cual las personas saben mejor lo que es bueno para ellas. Podemos recurrir a la experiencia o imaginar situaciones en que efectivamente un tercero *sabe* lo que es mejor para una persona. Es posible que un comité de sabios, un representante de Dios, un oráculo, o una comisión de economistas conductuales o de psicólogos positivos sepa efectivamente lo que es mejor para una persona. Pero incluso ante esta eventualidad el antipaternalismo no pierde fuerza normativa: en última instancia la normatividad del antipaternalismo se retrotrae al respeto debido a las personas en tanto seres considerados como capaces de tomar sus propias decisiones autónomamente y de ser responsables por ellas. Así examinado, las medidas paternalistas no respetan a las personas como seres autónomos, o dicho con palabras apropiadas al caso: las tratan como niños.

Por cierto, el paternalismo puede formularse de modos diversos, algunos de los cuales son más amables que otros con respecto a la consideración y trato de los individuos y sus preferencias e intereses. Para poder dar cuenta en la próxima sección con mayor exactitud del paternalismo de los empujoncitos, a continuación señalaré e ilustraré tres distinciones comunes en la literatura acerca de cómo se puede entender el paternalismo (Dworkin 2005).

Una primera distinción se da entre dos tipos de paternalismo, uno *amplio* y uno *estrecho*. El paternalismo amplio permitiría intervenir en las acciones de las personas para evitar que se dañen tanto en el espacio de las interacciones privadas como en el de la autoridad estatal, mientras que el paternalismo estrecho sólo aplicaría en el caso de las relaciones con el estado. Hay sentidos relevantes en que no puede ser considerado de igual modo si el paternalismo proviene de una entidad privada, por ejemplo, una asociación o una compañía que pretende evitar que sus miembros y empleados tomen malas decisiones que los dañen, que sí lo hace el Estado. Después de todo, a diferencia de la autoridad y el poder privado, en tanto ciudadanos de un Estado con soberanía legal sobre un territorio y sus habitantes, no podemos escapar a la autoridad y poder estatal. Si bien en principio siempre podemos renunciar a una firma o retirarnos de una asociación voluntaria, como un club o una iglesia, no podemos sustraernos

al poder estatal, a menos que emigremos, lo que posiblemente es una condición demasiado exigente para considerar que, como en el caso de una asociación privada, nuestra pertenencia es voluntaria⁷.

La segunda distinción se da entre lo que se denomina un paternalismo *duro* (*hard*) y uno *suave* (*soft*). El paternalismo suave considera que el límite a la intervención en las acciones de una persona (por parte de una asociación y del Estado en el caso del paternalismo amplio; por parte del Estado en el caso del paternalismo estrecho) está dado por la voluntad de las personas para realizar la acción en pleno conocimiento de sus consecuencias, mientras que el paternalismo duro va más allá y sostiene que es posible intervenir en las acciones de una persona también en contra de su voluntad informada. John Stuart Mill en *Sobre la libertad* presenta ya un clásico caso que evidencia la diferencia entre estos dos tipos de paternalismo: si un paseante está cruzando un puente en mal estado que puede derrumbarse a su paso, un paternalista suave estaría de acuerdo en utilizar la fuerza para interferir en su actuar y así detenerlo e informarle sobre el estado del puente y las probables consecuencias de su actuar (Mill 2018). Pero si luego de aquello el paseante decide en conocimiento cruzarlo, no habría razones paternalistas para impedirselo. Por el contrario, un paternalista duro podría considerar que aun en este caso se debiese intervenir y detener a la persona contra su voluntad para protegerla de sí misma y sus deseos temerarios. El paternalismo suave a diferencia del paternalismo duro, deja a las personas la opción de actuar según sus preferencias, en tanto se trata de preferencias informadas y voluntarias, mientras que el paternalismo duro niega esta opción⁸.

Esta distinción la podemos apreciar en las normativas legales que en muchos países condicionan el viajar en un automóvil a la utilización del cinturón de seguridad y la conducción de una motocicleta al uso de un casco. En la medida que lo que anima a estas normativas sea la protección de los usuarios mismos (y no de terceros que pudieran verse afectados), se trata de un paternalismo duro: aunque una persona con pleno conocimiento de las posibles consecuencias que se siguen de sufrir un accidente sin cinturón o sin casco quiera no utilizarlos y asumir o disfrutar el riesgo correspondiente (sin traspasarlo a un tercero), la ley lo obliga a utilizarlos. Alternativamente es posible pensar en una normativa que permita a las personas

⁷ Entre muchos otros, así lo sostiene Rawls en *Theory of Justice*. Además, no hay que perder de vista que, aunque la *emigración* está codificada como un derecho humano, la *inmigración* no lo está, dependiendo esta en última instancia de la voluntad de los posibles Estados receptores. Y no habiendo una oferta considerable de Estados receptores, como sí la había hasta comienzos del S.XX, no resulta razonable sostener que la membrecía a un Estado es voluntaria porque podríamos siempre inmigrar al dominio de otro. Algunas consideraciones al respecto, en Loewe (2020b).

⁸ A favor del paternalismo suave hay buenos argumentos. Es corriente sostener que cuando el beneficio de la política paternalista se realiza a costas de la autonomía (como propone el paternalismo duro), debe prevalecer esta última (Feinberg 1986). Evidentemente, también se suele sostener la posición contraria. Una tercera posición intermedia está dada por el “balancing view”, según el cual hay que sopesar el beneficio con la autonomía, de modo que, si bien generalmente prevalece la autonomía, hay casos en que lo hace el beneficio. Esta es la perspectiva sostenida por Gerard Dworkin (1971).

viajar con o sin cinturón y con o sin casco, pero que las obligue a no traspasar los costos de sus decisiones a un tercero, por ejemplo, mediante la obligación de contratar un seguro extra cuya prima cubra la diferencia en daños que surgirían en caso de un accidente sin cinturón o casco en comparación a uno sin, aunque el tercero sea el causante del accidente. Esta sería una política compatible con el paternalismo suave, ya que interfiere en las acciones de las personas en la medida que no sean voluntarias e informadas, pero cuando lo son las deja actuar según sus preferencias, pero haciendo que sean ellas mismas y no terceros los que lleven los costos de sus propias decisiones.

La tercera distinción se da entre lo que se denomina como un paternalismo *fuerte* y uno *débil*. El paternalismo fuerte permite intervenciones estatales que apuntan a proteger a las personas de sí mismas, también si de este modo se las obliga a vivir según convicciones que ellas rechazan. Incluso cuando una persona actúa en razón de sus convicciones profundas y con pleno conocimiento de las consecuencias que de aquello se siguen, este paternalismo sostiene que hay que protegerla de sí misma y sus convicciones, aunque de este modo se la obligue a actuar según convicciones que no comparte. Desde esta perspectiva, se entiende que las convicciones profundas de las personas pueden atentar contra su bienestar en la medida que ellas actúen correspondientemente, y que hacerlas actuar de otro modo, aunque sea en base a otras convicciones que no comparten y que incluso rechazan, puede fomentarlo. Considere, a modo de ejemplo, la preferencia de un Testigo de Jehová por no recibir una transfusión de sangre, poniendo así en peligro su propia vida (no la de un tercero, por ejemplo, la de su hijo) o incluso renunciando a ella, porque según sus convicciones profundas la transfusión hace peligrar la salvación del alma. Evidentemente, más allá del inverificable valor epistémico a la base de la preferencia, se trata de la manifestación de una convicción ética fundamental cuyo cumplimiento se relaciona con la integridad. Una política paternalista fuerte podría argüir a favor de la obligatoriedad de la transfusión, dado que ella respalda el mejor interés de la persona que, podemos suponer, es recobrar la salud, aunque aquello atente contra sus convicciones religiosas profundas.

Contra el paternalismo fuerte hay buenos argumentos. Ronald Dworkin ha sostenido plausiblemente que es inverosímil pensar que alguien puede llevar una mejor vida si actúa en contra de sus más profundas convicciones éticas que si está en paz con ellas (Dworkin 2000, 218). Respetar a las personas implicaría respetarlas con sus convicciones y valoraciones profundas, y no como entidades separadas de aquellas. Si esto es así, en el caso en que las acciones o deseos de una persona refieran a sus convicciones y ella tenga conocimiento de las consecuencias que se siguen, no habría buenas razones en principio para obligarla a actuar de otro modo, aunque resultasen dañinas para ella. El paternalismo que se sigue de este razonamiento es el débil que apunta a proteger el mejor interés de las personas en la medida que no se las obligue a actuar contra sus convicciones profundas. Si la persona está actuando según sus convicciones y con conocimiento de las consecuencias entonces no hay una buena razón paternalista para intervenir, aunque los resultados sean o puedan resultar dañinos. La idea es que cuando el Estado obliga a las personas por su propio bien sin hacerlas actuar en oposición

a sus convicciones, no estaría faltándoles el respeto en cuanto seres autónomos, dado que las preferencias circunstanciales de las personas no serían parte de ellas en el sentido profundo en que si lo son aquellas que corresponden a sus convicciones profundas.

Note que estas tres distinciones se pueden combinar de variados modos. El paternalismo amplio y el estrecho pueden ser tanto duros como suaves, y tanto fuertes como débiles. El paternalismo duro puede, a su vez, ser fuerte y puede ser débil. Por ejemplo, una normativa puede exigir el uso de casco al conducir motocicleta en todos los casos, incluyendo aquellos en que las personas no quieren usarlos por razones estéticas o de comodidad y aquellos casos en que no quieren usarlos porque su uso impediría el cumplimiento de una obligación religiosa, como vestir un turbante lo es para los Sijis ortodoxos (Poulter 1986). El paternalismo suave por su parte admite que las personas pueden tener una opción para actuar según sus preferencias aunque las dañen en tanto sean informadas y voluntarias. Desde esta perspectiva, el paternalismo suave puede ser fuerte si apunta a obligar a las personas no sólo contra sus preferencias circunstanciales, sino que también contra aquellas que se basan en convicciones profundas, pero les permite actuar según sus preferencias (circunstanciales y basadas en convicciones) si lo hacen de modo voluntario e informado. El paternalismo suave puede ser débil si apunta sólo a que las personas actúen contra sus preferencias circunstanciales (y no contra las que se basan en convicciones profundas), pero les permite actuar de acuerdo a ellas cuando son decisiones informadas y voluntarias. Considere, a modo de ejemplo, un paternalismo suave y débil: este paternalismo no obligaría a quién, como un Sij ortodoxo, no quiere usar casco al conducir una motocicleta por razones religiosas, y así la ley le otorgaría una excepción, pero sí obligaría a alguien que quiere hacerlo por razones que no se retrotraen a convicciones profundas, como todos aquellos que no quieren despeinarse o disfrutan del viento en los cabellos. Sin embargo, tampoco podría obligarlos cuando estos últimos tienen una preferencia informada y voluntaria y están, por ejemplo, dispuestos a comprar una prima extra de seguro, como sugerí más arriba.

Hay muchas causas por las cuales las personas deciden y actúan en modos que pueden resultar dañinos para sí mismas. La información a la base de nuestros deseos o preferencias puede ser errada o incompleta. Quizás, por ejemplo, el caminante cree falsamente que el puente está en buen estado. Podemos también errar en la determinación de los fines que debemos seguir, a veces incluso porque nuestras convicciones son incorrectas. Pero también podemos errar porque escogemos los medios equivocados para alcanzar fines correctos. Como la psicología positiva y la economía conductual han dejado más que claro, las personas en sus decisiones muchas veces se alejan de lo que sería una racionalidad perfecta (en vez de muchos, Kahneman et al. 2021; también Kahneman 2012) (aunque ciertamente el concepto de racionalidad del cual las personas se desviarían es uno demasiado inflexible y limitado (Rizzo y Whitman 2020, cap. 5)). Estamos permanentemente sujetos a sesgos de diverso tipo. También podemos tener los fines correctos y escoger los medios correctos para alcanzarlos,

pero ser incapaces de sostenerlos en el tiempo. Como es bien sabido, nuestra voluntad es débil (*akrasia*), y nos cuesta atarnos al mástil para escuchar a las sirenas sin morir en el intento. En la próxima sección presentaré y examinaré el paternalismo libertario.

5. Paternalismo libertario y los empujoncitos

Hemos visto que hay buenas razones normativas contra el paternalismo. Una de ellas, la que se expresa en el principio de daño de Mill, refiere al respeto que se debe a las personas como seres autónomos. Lo que me interesa ahora es hacer notar que no sólo hay argumentos normativos contra el paternalismo, sino que también desde la economía hay buenas razones para rechazar el paternalismo sin referir primeramente a argumentos normativos.

El rechazo tradicional entre economistas al paternalismo se basa en dos asunciones primeramente descriptivas (lo que no implica que los economistas no tengan inquietudes o incluso motivaciones normativas; sin duda las tienen y ellas afectan sus posicionamientos (Hausman y McPherson 2009)). La primera asunción es que las *preferencias son subjetivas*. Como vimos, ya el utilitarismo en su forma más clásica hedonista asume una perspectiva subjetivista acerca de qué es aquello que constituye la felicidad: se trata –en contraste con el entendimiento objetivista que examiné en la primera sección– de estados mentales positivos. Ciertamente la consideración de la felicidad (o bienestar) como satisfacción de preferencias, omnipresente en la economía, no es hedonista en sentido estricto. Las preferencias se satisfacen *en el mundo* (es decir: hay un mundo X en el que las preferencias del sujeto S son satisfechas), de modo que no son los estados mentales en cuanto tal, sino que los estados del mundo los que se asumen como índices de la felicidad. La referencia a la satisfacción de preferencias (que se satisfacen en el mundo) y no al placer en cuanto experiencia mental es una estrategia común que no sólo permite evitar algunos problemas muy discutidos del hedonismo (ejemplarmente, la máquina de las experiencias de Nozick (1974)), sino que también realizar ordenamientos al menos parciales de las preferencias que cumplen con condiciones lógicas como transitividad (aunque ellas implican consecuencias muy contraintuitivas, (Bradley 2009, cap.1; Feldman 2010)). Pero como sea, también la concepción de felicidad como satisfacción de preferencias asume que las preferencias son subjetivas en el sentido de que ellas son las que los sujetos abrazan. No hay un punto de vista objetivo exterior e independiente al sujeto mediante el cual podamos definir si en última instancia las preferencias son correctas o incorrectas. Las preferencias son las que son, porque son preferencias de personas específicas, y en cuanto tal ellas nos hablan acerca de sus motivos, valores y creencias.

La segunda asunción es que las preferencias son *preferencias reveladas*. Esto quiere decir que las preferencias de un sujeto son aquellas por las que actúa de modo consistente o, dicho de otro modo, las preferencias de las personas son las que ellas expresan con sus acciones. En muchos casos las personas pueden manifestar preferencias (por ejemplo, hacer más deporte, bajar de peso), pero si no actúan correspondientemente (hacen ejercicio, reducen el consumo de grasas saturadas, etcétera), entonces en realidad no se trata de sus preferencias verdaderas.

Se trata simplemente de expresiones lingüísticas vacías (como vimos, por esta razón Bentham consideraba que desde una perspectiva científica no es una estrategia aceptable recurrir a lo que las personas expresan mediante el lenguaje ordinario para definir lo que constituye su felicidad). Esto no quiere decir que las preferencias de las personas pueden perseguir en el mundo no se vean restringidas por las circunstancias. Evidentemente ellas están siempre constreñidas en algún nivel mayor o menor. El punto de las preferencias reveladas es que, sea cual sea el contexto en el cual el sujeto escoge sus preferencias o, dicho de otro modo, con independencia de la extensión del conjunto de opciones al que tiene acceso, si un sujeto actúa según una de ellas y no según las otras, es porque, por definición, esa es su preferencia y no las otras, es decir es lo que el individuo efectivamente quiere⁹.

Note que la concepción de preferencias reveladas se corresponde a un entendimiento estrecho de racionalidad como racionalidad de medios y fines (que es el modo como se suele entender la racionalidad económica). Es lo que para Kant (2007) expresaría un “imperativo hipotético”: si quiero el fin, debo querer los medios; inversamente si no quiero los medios (no hago ejercicio, sino que persisto en mi estilo de vida sedentario, o sigo consumiendo helados ricos en azúcares y grasas saturadas), significa que no quiero el fin. Así entendido, las preferencias de las personas son aquellas que las personas expresan performativamente –es decir con sus acciones– en el mundo.

Lo que se sigue de ambas asunciones (las preferencias son subjetivas y son reveladas) en conjunto, es que cada persona en sus circunstancias particulares actúa siempre del mejor modo que puede dentro de sus posibilidades. Si esto es así, no parece haber razones para aceptar una perspectiva paternalista, porque desde ninguna perspectiva paternalista las personas podrían alcanzar una posición mejor respecto a la satisfacción de sus preferencias que la que alcanzan cuando lo hacen por sus propios medios. Asumir una perspectiva paternalista implicaría o que las preferencias que un sujeto persigue son erradas en cuanto tales (porque, por ejemplo, habría bienes objetivos, o cosas que cualquiera debe querer, como se puede sostener desde una concepción objetiva de felicidad o bienestar), o que las acciones que un individuo lleva a cabo no son expresión de *sus* verdaderas preferencias (podría, por ejemplo, estar colonizado internamente, razonar de modo errado, tener una voluntad débil, etcétera), o ambas (las preferencias que expresa con sus acciones son erradas y tampoco son las suyas),

⁹ Evidentemente, esta es una posición normativamente implausible, al menos por relación a un principio normativo como el de la autonomía personal: la autonomía personal exige para su despliegue no solo que los sujetos tengan ciertas capacidades intelectuales, sino también la existencia de opciones variadas en sentido relevante (Raz 1986). Si esto es así, entonces es cuestionable que lo que una persona escoge cuando el conjunto de opciones es muy limitado sea *su* preferencia, en el sentido de ser expresión de su autonomía. Por otra parte, es una pregunta abierta y ciertamente debatible donde está la línea que divide los conjuntos de opciones compatibles con la autonomía personal y aquellos que no lo son. En un extremo (opuesto a la perspectiva económica que estoy aquí presentando) podría sostenerse que cualquier conjunto de opciones que no fuese infinito impediría considerar que las preferencias de las personas son sus preferencias en el sentido de la autonomía (bajo el supuesto que la extensión de la imaginación y del querer son infinitos).

o una combinación de ambas. Nada de esto quiere decir que los economistas no acepten que las personas se puedan equivocar. Sin embargo, todo considerado, las equivocaciones se compensarían, dado que se retrotraen a sobreestimaciones y subestimaciones. Pero como sea, si algo ha cuestionado la economía conductual es la segunda asunción: si bien las preferencias son siempre subjetivas, es decir son las que son porque en última instancia son las preferencias de sujetos particulares, lo que las personas expresan con sus acciones no son siempre *sus* verdaderas preferencias.

Este entendimiento abre la puerta a un nuevo entendimiento del paternalismo que ahora sí parece ser aceptable dentro del contexto económico. De acuerdo a este entendimiento, el paternalismo no puede ser utilizado para imponer ciertos cursos de acción según su valor objetivo externo e independiente al sujeto ya que, después de todo, las preferencias son subjetivas (es una asunción descriptiva). Correspondientemente, el paternalismo duro, es decir aquel que sostiene que es posible obligar a las personas a actuar contra sus preferencias aun en caso en que estas sean voluntarias e informadas, en razón de proteger a las personas de ellas mismas, presentado en la sección anterior, quedaría descartado de plano, ya que aceptarlo implicaría sostener que en última instancia lo que define si una preferencia es correcta no es el individuo mismo, sino que esto se definiría desde un punto de vista exterior e independiente del sujeto (que es, justamente, lo que proponen las teorías objetivas de la felicidad). El paternalismo aceptable es, por tanto, el de tipo suave, es decir uno que en última instancia deja al sujeto la posibilidad de actuar como estime. Así, no podemos detener al paseante que con pleno conocimiento voluntariamente decide cruzar el puente en mal estado y asumir el riesgo, pero sí podemos informarle de las probables consecuencias de hacerlo, o podemos poner a su disposición una alternativa segura y de fácil acceso para cruzar, esperando que la elija por sí mismo. Este tipo de paternalismo recurre a la teoría de los empujoncitos (*nudges*) y se lo denomina “paternalismo libertario”¹⁰.

La teoría de los empujoncitos, hoy muy de moda por los trabajos de Thaler y Sunstein, articula un tipo de paternalismo, pero lo hace de un modo amigable: no se trata de coaccionar a los individuos para que actúen de modo que se beneficien según su mejor interés, sino que se trata de dar gentiles “empujoncitos” (*nudges*) de modo que las personas mismas escojan los cursos de acción que van en su propio beneficio (Thaler 2018; Thaler y Sunstein 2008; Sunstein 2014; 2018). En la definición de Thaler y Sunstein un empujoncito (*nudge*) es: “any aspect of choice architecture that alters people’s behavior in a predictable way without forbidding any options or significantly changing their economic incentives” (Thaler y Sunstein 2008, 6). La teoría de los empujoncitos se suele presentar como una forma de “paternalismo

¹⁰ La teoría a la base de los *nudges* es similar a otras presentadas bajo diferentes denominaciones, por ejemplo: el “*asymmetric paternalism*” (Camerer, Issacharoff, Loewenstein, O’Donoghue y Rabin 2003) y el “*new interventionism*” (Loewenstein y Ubel 2008). Note que la economía conductual no se distingue de la aproximación económica neoclásica: maximización de utilidad, equilibrios y eficiencia siguen ocupando un lugar central en la economía conductual. Lo que esta aproximación pretende es tomar en consideración los límites de la racionalidad para hacer mejores predicciones y proponer mejores políticas públicas.

libertario”. Sería paternalista en la medida en que se aspira a que las personas actúen según su mejor interés, y sería libertario en la medida en que las personas no son compelidas a hacerlo, ya que siempre pueden actuar de otro modo. De este modo, en última instancia las personas son los últimos jueces de lo que constituye sus preferencias, y por tanto se sigue considerando que las preferencias son subjetivas.

¿Pero es el paternalismo suave de los empujoncitos un tipo de paternalismo fuerte o débil? La teoría de los empujoncitos se construye sobre las investigaciones de la psicología y la economía conductual, con los influyentes trabajos de Kahneman y Tversky (1974; 1979; 1981) acerca de los sesgos cognitivos corrientes en los procesos de decisión. Lo que la economía y psicología conductual una y otra vez muestran, es que las personas fallan ya sea en el proceso de identificar su mejor interés o en el proceso de llevar a cabo las acciones que lo realizan. Y esto se explica en buena medida por los sesgos cognitivos a los que estamos sujetos. Los sesgos cognitivos refieren a múltiples errores y atajos que están a la base de los procesos mediante los cuales formamos nuestra realidad subjetiva y que, sin que seamos conscientes de aquello, interfieren con los juicios racionales, obteniendo así percepciones distorsionadas, inferencias probabilísticas fallidas, así como interpretaciones ilógicas. Las estrategias paternalistas para lidiar con estos sesgos que llevan a las personas a no perseguir sus preferencias mediante sus acciones a través del tiempo son variadas. Estas incluyen la configuración de la situación de elección de modo tal que las personas en razón de sus sesgos escojan aquello que se estipula en su propio beneficio, corrientemente cambiando la *opción por defecto*; anticiparse a los errores comunes a los que tiende la imperfecta racionalidad humana y diseñar empujoncitos que se activen cuando los errores ocurren; así como ofrecer opciones que los decisores no habrían escogido por sí mismo.

Así considerado, el paternalismo libertario refiere tanto a los fines que una persona busca, como a los medios y estrategias con las que pretende alcanzarlos. Los sesgos y errores de razonamiento pueden afectar tanto la determinación de los fines como de los medios. De este modo, la teoría de los empujoncitos expresa tanto un tipo de paternalismo fuerte como uno débil. En la medida que los empujoncitos apunten a que las personas puedan alcanzar sus propios fines, poniendo a su disposición alternativas, conocimiento, o incluso mediante estrategias que modifiquen las estructuras de decisión, se trata de un paternalismo débil. Pero en la medida que los empujoncitos apunten a que las personas escojan los fines que se consideran correctos en el sentido de ser los que van en su beneficio, se trata de una concepción paternalista fuerte: mediante empujoncitos (modificando, por ejemplo, la estructura de decisión) podemos incluso tratar que las personas escojan aquellos fines que los beneficien, aunque aquello implique hacerlas actuar en base a convicciones profundas que no comparten. Sin embargo, dado que los empujoncitos son una forma de paternalismo suave que siempre deja a las personas la posibilidad de actuar de otra manera, en última instancia las preferencias son las que son porque son las preferencias de las personas. Formalmente se resguarda la idea

de que las preferencias son subjetivas, dado que las personas pueden siempre actuar de otro modo, aunque materialmente se definan provisionalmente ciertos fines como mejores en el sentido que son los que van en beneficio de las personas.

Podemos ahora observar los empujoncitos en acción. Un sesgo muy estudiado es el sesgo presentista: tendemos –como por lo demás lo hacen muchos animales estudiados– a privilegiar el presente por sobre el futuro. Este sesgo se retrotrae a una historia evolutiva en la que juega un papel relevante: debemos alimentarnos hoy para tener un mañana en que debamos alimentarnos, debemos invertir nuestras energías para procrear cuando la ocasión se presente en vez de aplazar la oportunidad a un futuro incierto, etcétera. Tendemos (en la misma lectura evolutiva) a comer grasas saturadas y azúcar hoy a costa de nuestra salud futura, o a gastar demasiado hoy a expensas del ahorro para el futuro y así de nuestro bienestar futuro. El sesgo presentista no es “irracional” en cuanto tal. Pero en algunos casos la preferencia por el presente puede llevar a *inconsistencias temporales*, lo que sí es un rasgo de irracionalidad: nos convertimos en sujetos que sucesivamente nos vamos arrepintiendo de nuestras decisiones pasadas. Por ejemplo, ante la elección entre una cierta cantidad en nueve años, y otra mayor en diez, la mayoría de las personas escogería la mayor en diez años. Pero cuando llegase el noveno año, esas personas se arrepentirían de la decisión tomada y desearían la suma menor pero inmediata. O imagine una persona que el día lunes, ante la alternativa de ver una película regular el viernes o una excelente el sábado, escoge ver la excelente. Pero cuando llega el viernes se arrepiente de la decisión tomada y quiere ver la regular de ese día¹¹. (Puede ser todavía peor: si usted es sofisticado y conoce su función de descuento del valor del futuro, puede predecir el día lunes que se arrepentirá el día viernes de la decisión que está tomando el día lunes y, sin embargo, tomarla igual). Estas son evidencias de irracionalidad, o al menos así es como los economistas suelen interpretar las inconsistencias temporales. Este sesgo puede llevar a que las personas no puedan perseguir sus preferencias de largo plazo porque el corto plazo siempre es demasiado tentador. Aunque una persona quiera efectivamente alimentarse de modo más sano en razón de los beneficios en su salud a largo plazo, puede que no sea capaz de mantener su propósito por demasiado tiempo. ¿Cómo podemos hacer que esta persona efectivamente pueda resistir a las tentaciones y así satisfacer su preferencia? Desde una perspectiva paternalista podemos proponer, por ejemplo, impuestos a los productos no sanos (*sin taxes*)¹². En sentido estricto, nadie está obligado a dejar de satisfacer su deseo por comida poco sana si

¹¹ Por cierto, lo dicho se puede articular como una crítica a la idea del *descuento temporal puro* que, como es conocido, ha sido famosamente sostenido por Arrow (1999): la corrección de la tesis del descuento temporal puro depende de que el bien (*goodness*) sea temporalmente relativo. Pero si esto es así, entonces el resultado es el tipo de incoherencia en la vida de una persona que señalé en el texto (Broome 2012, 151).

¹² Evidentemente los “*sin taxes*” se pueden retrotraer a argumentaciones no paternalistas: no se trataría de proteger a las personas de sus malas decisiones o de su voluntad débil, sino que se trataría de evitar los efectos negativos de ciertas acciones y actividades en terceros, especialmente, en la sociedad. El impuesto al alcohol se suele defender de este modo: los efectos negativos del alcohol alcanzan a toda la sociedad, que debe cargar los costos asociados con su consumo excesivo, como las atenciones en salud, la productividad no realizada, etcétera. Mi

así lo decide, pero si lo hace debe pagar un extra para satisfacer sus deseos, y de este modo se incrementa la probabilidad de que pueda satisfacer su preferencia de mediano y largo plazo por una buena salud. O podemos informar mediante viñetas en los alimentos. O ilustrar con imágenes chocantes (como las imágenes de órganos dañados y personas malamente enfermas en las cajetillas de cigarrillos). Podemos también poner a disposición de las personas otras y también nuevas opciones, por ejemplo, exponiendo los alimentos sanos en sitios visibles de los casinos (la repisa de más arriba) y de los supermercados. O podemos ubicar los productos poco sanos en sitios menos accesibles del supermercado, de modo que las personas no se vean tentados por ellos, pero si efectivamente los desean, los puedan buscar y encontrar.

Cambiar el contexto de elección modificando la opción por defecto es quizás la estrategia que se asocia de modo más natural con los empujoncitos. Sabemos que estamos sujetos a sesgos, pero cambiando la opción por defecto podemos muchas veces utilizar los sesgos de las personas para que ellas mismas escojan lo correcto, es decir aquello que sería su verdadera preferencia. Es el caso, por ejemplo, de cambiar la opción por defecto en los planes de ahorro, de modo que un empleado no deba inscribirse en ellos, sino que sea inscrito automáticamente y sólo se lo retire del plan si él lo pide expresamente. En este caso, el sesgo por el *statu quo* lleva a que muchas personas no se retiren del plan, lo que favorece su mejor interés a futuro, que es tener más recursos disponibles para cuando las fuerzas productivas decaigan. Hay muchos otros casos en que las políticas paternalistas empujan a las personas en la dirección de su propio beneficio cambiando la opción por defecto.

Un ejemplo de un empujoncito en el mejor estilo del cambio de la matriz de decisión y así de la opción por defecto, es la conocida como la “ley de la sal”, cuyo principal objetivo es reducir el consumo de sodio de la población¹³. La Ley 26.905 de alimentos en Argentina, promulgada el 2013, establece en su artículo 5 (g) limitaciones a “la oferta espontánea de saleros” en los establecimientos gastronómicos. Esto quiere decir que con esta ley la opción por defecto cambió: la opción por defecto ya no es el salero en la mesa, que es la situación común en restaurantes, sino que su ausencia. Si alguien desea sal, puede pedirla, pero ya no está disponible automáticamente. La idea es que muchos clientes al tener el salero en la mesa, lo utilizan, lo que lleva a un sobreconsumo de sodio que trae problemas a la salud, pero al no tenerlo, por el sesgo por el *statu quo*, no lo piden, y así consumen menos sal, lo que fomenta su mejor interés. Y si efectivamente desean consumir más sal, siempre pueden pedirla. Note que la pretensión de este empujoncito es tanto la de hacer más posible que las personas alcancen su objetivo de alimentarse de modo más sano consumiendo menos sodio y así mantenerse saludables en el futuro, si es el caso que tengan este objetivo, como la de hacer más probable que las personas actúen de acuerdo a ese fin que se considera en su beneficio y que

sospecha es que muchas veces a la base de estas argumentaciones hay efectivamente un deseo de proteger a las personas de sus malas decisiones, pero evidentemente el argumento no es paternalista. En este artículo sólo me refero a los argumentos paternalistas.

¹³ <http://www.msal.gob.ar/dlsn/categorias/alimentos/ley-26905>

eventualmente lo hagan suyo, aunque ellas no lo compartan activamente. En el primer caso se trata de un tipo de paternalismo débil, que aspira a impedir que las personas actúen según sus preferencias circunstanciales (por ejemplo, la tentación de la sal o del azúcar), mientras que en el segundo caso se trata de un tipo de paternalismo fuerte, en el sentido que se aspira a que las personas asuman otras convicciones acerca de la importancia de mantenerse saludables. Pero en ambos casos se trataría, en el sentido de Thaler y Sunstein, de una política paternalista libertaria: paternalista, porque aspira a fomentar el mejor interés de las personas, y simultáneamente libertaria, porque no se impide a las personas que puedan consumir sal en exceso si así deciden hacerlo y correspondientemente la piden (como vimos, se trata de paternalismo suave). O al menos esa es la idea.

6. Política de colmena y empujoncitos

El paternalismo estatal es omnipresente en nuestras sociedades. Como vimos en la tercera sección el Estado nos obliga a utilizar cinturón de seguridad al viajar en un automóvil y casco al conducir motocicleta, a ahorrar para nuestra jubilación, a esperar antes de divorciarnos y un sinfín de otras cosas en pos de nuestro propio beneficio. Independientemente de la propia posición al respecto, es difícil desconocer que muchos miembros de las sociedades democráticas liberales contemporáneas parecen desear que el Estado haga, si no sus vidas, al menos las de sus conciudadanos, más seguras, y están dispuestos a otorgarle la potestad para que los ate al mástil, aunque de ese modo los restrinja (como ha dejado en evidencia la pandemia de coronavirus (Loewe 2020)). En lo que sigue indagaré el paternalismo como mecanismo político que aspira no sólo a evitar que las personas se dañen a sí mismas, sino que de modo mucho más ambicioso aspira a hacer a las personas más felices por recurso a la psicología de colmena. La teoría de los empujoncitos pretende hacer ambas cosas. Como muestran Thaler y Sunstein (2008, cap. 1-3), los empujoncitos mejorarían nuestro bienestar en relación a la salud, la riqueza y la felicidad. Pero si bien ambos objetivos, evitar daño y promover la felicidad, se pueden entender como un tipo de paternalismo de bienestar¹⁴, es razonable sostener (aunque no me referiré a ello ahora) que hay una diferencia cualitativa, y no exclusivamente cuantitativa, entre evitar el primer objetivo y fomentar el segundo¹⁵.

¹⁴ El “paternalismo de bienestar” lo contrapone Gerald Dworkin (2005) al “paternalismo moral”. Mientras el primero entiende los daños en términos de bienestar, el segundo lo entiende en términos de consideraciones morales. El perfeccionismo puede ser una forma de paternalismo moral, en tanto busca proteger a los individuos de que se dañen moralmente al realizar ciertas actividades, como ver pornografía, o como seguir irreflexivamente al líder de una secta. Así entendido, el perfeccionismo puede ser también liberal. Por ejemplo, en *The morality of freedom*, Joseph Raz (1986) sostiene un perfeccionismo liberal, aunque en una versión suave. Es decir, no se trata de coaccionar a los individuos en razón de la autonomía personal, sino que de fomentar indirectamente la autonomía. Sin duda, una política de empujoncitos podría ser aquí productiva.

¹⁵ Evidentemente sería posible sostener que daño y beneficio son sólo puntos en un continuum, y que por tanto no avanzar en dirección a un beneficio es, en realidad, un tipo de daño. Si bien esta lectura hace sentido, al menos en contextos discursivos relacionados con políticas públicas es recomendable utilizar un concepto de daño

Según el análisis de la segunda sección, Haidt propone diseñar e implementar políticas públicas de carácter paternalista que en base a los resultados de la psicología de colmena apunten a mejorar los índices de felicidad y satisfacción de las personas fomentando que el “yo” se transforme en un “nosotros”. Incluso propone que estas políticas sean diseñadas e implementadas según el modelo del paternalismo libertario que acude a los empujoncitos: “If the hive hypothesis is true, then it has enormous implication for how we should design organizations, study religion, and search for meaning and joy in our lives.” (Haidt 2012, 259). En la cuarta sección examinamos cómo este tipo de paternalismo encuentra bases teóricas en la economía y psicología conductual que por una parte considera que la felicidad se relaciona con las personas y rechaza así determinaciones objetivas de la misma, pero por otra parte y a diferencia de las visiones económicas clásicas, cuestiona que las preferencias de las personas sean siempre efectivamente las que ellas manifiestan con sus acciones.

A la base del uso político de la felicidad está la idea de que la felicidad es algo que todas las personas desean, una idea que, como es conocido, ha sido ampliamente sostenida. Esta idea se relaciona tanto con una explicación teleológica de las acciones, según la cual la motivación de las personas estaría dada en última instancia por alcanzarla (como sostiene el utilitarismo por recurso a una concepción subjetiva, y también Aristóteles por recurso a una concepción objetiva de felicidad como vida buena), como con la indeterminación propia del concepto: cualquier fin u objetivo parece poder subsumirse en ella. La felicidad parece ser el último objetivo en la vida de las personas, una especie de meta-objetivo u objetivo de segundo nivel que se presenta de modo indeterminado y motivante.

En base a la historia evolutiva, a los estudios empíricos de la felicidad, a metodologías TAC y a experimentos conductuales, la psicología positiva y Haidt cuestionan la supuesta indeterminación de la felicidad. Si bien la felicidad continúa siendo considerada una experiencia subjetiva, al ser aquello que es considerado como tal por los sujetos, los modos cómo la podemos alcanzar no lo serían: habría fines y modos de alcanzarla que tornan más factible su realización en la vida de las personas, así como otros que lo dificultan. Haidt refiere a los trabajos de psicología positiva de Seligman, quien incluso ha desarrollado una lista de virtudes que transformadas en excelencias y así parte del carácter, nos haría felices. Entre ellas se encuentra “trascendencia”, que es “the ability to forge connections to something larger than

definido históricamente y no contrafácticamente: A daña a B, si A con su acción (u omisión) X pone a B en T2 en una peor posición que la que B tenía en T1 antes de la acción de A; o incluso: A daña a B, si A con su acción (u omisión) X en T1 pone a B en T2 en una peor posición que la que B tendría en T2 si A no hubiese actuado en T1 –pero no: A daña a B, toda vez que A con su acción (u omisión) X pone a B en T2 en una posición peor que la que B tendría si A en vez de X hubiese realizado Y. En este sentido, el concepto de daño se define por un óptimo y, por tanto, las posibilidades de dañar a alguien con una acción u omisión son tan amplias como la posibilidad de no alcanzar el óptimo. Un criterio sin duda demasiado exigente, al menos para el mundo de las políticas públicas. Otra posibilidad es optar por algún umbral objetivo de definición de daño, lo que por cierto va acompañado del problema no trivial de cómo y en base a qué criterios definir ese umbral –una definición que las teorías objetivas de la felicidad y del bienestar no tienen mayor problema en proponer.

the self.” (Haidt 2006, 167) y sostiene que habría evidencia empírica a favor de esta idea al menos desde la vida adulta a la edad avanzada. Y en su hipótesis de la felicidad Haidt sostiene que esta se compone de diferentes variables, una de las cuales se retrotrae a su psicología de colmena: siendo los seres que evolutivamente hemos llegado a ser, fomentamos nuestra felicidad al perder nuestro sí mismo en algo más grande que nosotros¹⁶. Su tesis central, es que la felicidad está *entre* nosotros y el mundo, es decir, en el modo de direccionarnos como los seres que somos al mundo (Haidt 2012). En este sentido, es deudora de la concepción aristotélica según la cual la felicidad es cuasi adverbial, en tanto refiere a un modo de hacer las cosas, más que a un estado final, y lo es también en el sentido de que ciertas condiciones exteriores son necesarias para que sea más probable que se la pueda alcanzar. (Este entendimiento se opone, evidentemente a las concepciones estoicas que, como es conocido, consideran que la felicidad no depende y ni siquiera se relaciona con la constitución del mundo, sino que está en nosotros: “No pretendas que los sucesos sucedan como quieres, sino quiere los sucesos como suceden y vivirás sereno.” Epicteto 2019, cap.8). Haidt elogia la filosofía antigua –por ejemplo la de Aristóteles– que refiere a ideas de la naturaleza humana para desarrollar sus reflexiones, y echa en falta este tipo de referencias en la filosofía actual, aunque agradece que nuevamente se la esté volviendo a considerar. Pero para elaborar su teoría él no refiere a concepciones de naturaleza humana normativamente cargadas, como la de los autores clásicos que él elogia, sino que a una que se desprende del conocimiento empírico que nos ofrece la ciencia de la felicidad. No se trata de elucubraciones filosóficas –que Bentham consideraba, solían terminar en falacias–, sino de verdadera ciencia, algo que Bentham probablemente habría considerado como la culminación de sus intentos por cuantificarla y así promoverla mediante las leyes. ¿Es apropiado recurrir al paternalismo libertario para, en base a este conocimiento, aplicar empujoncitos a las personas para que sean felices? En lo que sigue elaboraré someramente tres comentarios críticos.

El primer comentario refiere directamente al paternalismo libertario y a su apropiación por parte de la psicología conductual y sostiene que es indeterminado y, por tanto, incapaz de evitar excesos y pendientes resbaladizas. Según el análisis realizado en la sección anterior, por referencia al paternalismo suave de los empujoncitos, el uso político de la felicidad sostiene que las personas buscan su propia felicidad subjetiva, pero muchas veces son incapaces de alcanzarla por sí mismas, ya sea porque tienen dificultades para determinar los fines apropiados o porque no dan con los mejores medios para hacerlo o porque son incapaces de mantenerlos en el tiempo. Pero si bien es una estrategia más gentil para encaminar a las personas para que actúen de un cierto modo que el uso directo de la coacción estatal mediante la administración

¹⁶ Como es conocido, su “fórmula” de la felicidad es: $H = S + C + V$, donde H es felicidad, S es el sustrato biológico, C son las condiciones de la propia vida, y V las actividades voluntarias. Con las palabras de Haidt: “The challenge for positive psychology is to use the scientific method to find out exactly what kind of C and V can push H up to the top of your potential range.” (Haidt 2006, 91). Por cierto, Bentham habría considerado que este es justamente el método científico para dar cuenta de la felicidad, lo que la produce, y los modos de cuantificarla.

de amenazas y castigos como proponía Bentham, no por ello deja de ser problemático. Hay muchos tipos de problemas (Rizzo y Whitman 2020). En lo que sigue me enfocaré en uno de ellos: la ya anticipada tensión entre autonomía y beneficio.

En otro lugar he argumentado que la política de la felicidad implica una amenaza a la libertad que no debe ser obviada (Loewe 2014). Por una parte, la felicidad de la población en cuanto tal no parece ser un objetivo que el Estado debiese perseguir. Por otra parte, los modos de perseguirlo amenazan la libertad de las personas. Sin embargo, en tanto se trata de una forma de paternalismo suave que mediante empujoncitos aspira a mejorar la felicidad de las personas según nuestra psicología de colmena, es correcto sostener que la amenaza a la libertad es menos evidente y probablemente menos problemática que en el caso de intervenciones coactivas directas. Como vimos, en tanto suave, el paternalismo libertario nos deja la opción de actuar de otro modo; ¿en qué sentido entonces implicaría una amenaza a la libertad? Aún sin asumir una posición libertaria que en tanto tal debe desestimar los empujoncitos, no se puede negar que es difícil estimar mediante criterios generales cómo realizar el *trade-off* entre beneficio y autonomía. Thaler y Sunstein son muy escuetos al respecto y no ofrecen criterios precisos. Todo lo que sostienen es que la regla de oro de los empujoncitos consiste en “offer nudges that are most likely to help and least likely to inflict harm” (Thaler y Sunstein 2009) y que requerimos empujoncitos en el caso de decisiones que son raras, difíciles, y de las cuales no obtenemos una respuesta inmediata. Por referencia a estas consideraciones de sentido común es difícil decidir cuáles situaciones ameritan empujoncitos y cómo debiesen ser implementados. Los empujoncitos mediante los cuáles las autoridades financian y hacen posible la realización de festividades locales, ojalá con bailes sincronizados, o el diseño de las estructuras administrativas de modo que las personas interesadas escojan realizar este tipo de actividades ¿generan más bien que mal? Y si damos un paso más allá e implementamos mensajes subliminales, es decir tipos de interferencia que aspiran a influenciar de modo inconsciente las decisiones de las personas ¿seguimos produciendo más bien que mal? Se podría intentar influir a las personas mediante mensajes subliminales (Hausman y Welch 2010), por ejemplo, la emisión de ciertos tipos de música que produzcan “muscular bonding” (McNeill 1995) en salas de espera y en la radio, transmisión en televisión e internet de imágenes de personas felices y personas admiradas disfrutando mientras marchan al son o participan en festividades comunales. ¿Produciría esto todavía más bien que mal, o ahora sería más mal que bien? Note que la teoría de los empujoncitos, que mediante la utilización de sus propios sesgos aspira a que las personas escojan por sí mismas lo que es bueno para ellas, es incapaz de descartar políticas que avancen sus propósitos de modo subliminal¹⁷. Después de todo, no es más que otro modo mediante el cual utilizamos los sesgos de las personas para que ellas mismas escojan lo que es bueno para ellas. En ambos casos se trata de intervenciones de las cuales las personas no son plenamente conscientes. Y como en el caso de otras intervenciones paternalistas libertarias,

¹⁷ Inversamente, no toda política que intente avanzar sus propósitos de modo subliminar es compatible con los empujoncitos –los mensajes subliminales pueden aspirar a fines variados que no necesariamente se relacionan con lo que se considera en interés de las personas.

algunas personas se dejarán llevar por ellas, mientras que otras tendrán el temple y la reflexividad requerida para resistirlas, lo que demuestra que la opción de no utilizarlas sí existe, y que por lo tanto es una política genuinamente libertaria (y no sólo paternalista). Por cierto, la línea roja que los empujoncitos no debieran cruzar es la que se da con formas de hipnosis u algún otro modo de sugestión que apenas deje escapatoria. Pero hasta llegar a esa línea hay un amplio trecho que, se puede sostener plausiblemente, está en tensión y quizás incluso en oposición a la autonomía personal. Dado que no hay criterios, no hay una respuesta clara que nos permita establecer cuándo se produce más bien que mal y cuando la situación se invierte, al menos no hay una respuesta que vaya más allá de consideraciones intuitivas. Y si es correcto, como probablemente lo es, que como sostiene la psicología y la economía conductual a la base de nuestras intuiciones yacen sesgos, necesitamos algo más que estas consideraciones (Loewe 2017).

Thaler y Sunstein han articulado una objeción contra el problema de los mensajes subliminales: refiriendo a la condición de publicidad rawlsiana (Rawls 1971) e interpretándola de modo tal que el Estado debiese estar dispuesto a defender sus políticas públicas cumpliendo con esta condición, han sostenido que los Estados no estarían dispuestos a defender políticas de mensajes subliminales. Pero evidentemente el Estado sí podría estar dispuesto a hacerlo. Mejor sería proponer que el Estado debe efectivamente hacer público que las está utilizando (Hausman y Welch 2009). De este modo, es razonable sostener que el mensaje subliminal dejaría de serlo porque para serlo requiere ser secreto. Pero lo cierto es que estas disquisiciones no pueden descartar este tipo de mensajes: el Estado podría informar acerca del uso de mensajes subliminales para avanzar hacia fines deseables para la felicidad de las personas según la psicología de colmena. Por ejemplo, informando que los *spots* televisivos con gente feliz que baila al son de música repetitiva en bailes locales están diseñados para que los espectadores aprecien las ventajas que se generan cuando el “yo” se transforma en un “nosotros”. Incluso podría referir a las investigaciones de Haidt para mostrar que esto es positivo. Por lo demás, nada impide que haga público su uso de estos mensajes en modos tales que, utilizando los sesgos de las personas, resulte más improbable que se elimine el posible efecto del mensaje subliminal (es como una sucesión de cajas, una dentro de la otra, sólo que la llave para abrir la más grande se encuentra guardada dentro de la más pequeña). Una vez que admitimos la utilización de los sesgos como un mecanismo estatal legítimo para hacer que las personas actúen o no de determinados modos, entonces no podemos evitar utilizarlos también para hacer que las personas actúen según sus otros sesgos. El resultado de estas reflexiones evidencia lo que en mi opinión constituye el núcleo ético problemático de la política de los empujoncitos: la intención que la anima es manipular a las personas. Una política paternalista dura (que no deja la opción de excluirse) es coerción y violencia, en tanto aspira a mover los cuerpos de las personas en el espacio de determinados modos, pero al menos es violencia abierta que podemos nombrar, criticar y rechazar como tal. La política paternalista suave de los empujoncitos es un tipo de coerción o al menos de violencia sobre la mente y la voluntad. Un tipo de violencia sobre la autonomía personal que, es argumentable, se opone a la consideración

kantiana de las personas como fines en sí, es decir, seres a los que no se debe instrumentalizar (tampoco en razón de su propio beneficio), o con palabras kantianas, a los que no se puede tratar como meros medios, sino que siempre simultáneamente como fines en sí (Kant 2007). A veces es mejor un buen programa educativo –que aspire a que la personas mismas en razón de la evidencia cambien sus propias consideraciones y actúen de modo acorde– en vez de uno manipulativo.

El segundo comentario refiere al entendimiento de moralidad de Haidt en relación a las políticas públicas de los empujoncitos. Por cierto, Haidt insiste que la suya es una definición descriptiva de moralidad y reconoce que si fuera normativa “it would give high marks to fascist and communist societies as well as to cults” (Haidt 2012, 316). Y ciertamente, cuando refiere al uso de la teoría de los empujoncitos para avanzar los objetivos de la psicología de la colmena, sostiene en una nota al pie que su uso de la palabra “*should* in this sentence is purely pragmatic, not normative. I’m saying that if you want to achieve X, then you should know about this hive stuff when you make your plan for achieving X. I’m not trying to tell people what X is.” (Haidt 2012, 431). De modo que, así considerado, pareciera que el fascismo sería evitable si la gente decide que es el X que no se debe tratar de alcanzar. Sin embargo, Haidt no sólo sostiene una “definición descriptiva”, sino que sostiene que ella podría funcionar bien en conjunto con una teoría normativa específica: el utilitarismo. Pero no el utilitarismo benthamiano, que según Haidt incrementa el bienestar de la sociedad, incrementando el bienestar de los individuos, sino que una “Durkheimian version of utilitarianism” (Haidt 2012, 316) que reconozca que el florecimiento humano requiere orden social y “embeddedness”. Si se trata de hacer políticas públicas en sociedades occidentales, no habría mejor alternativa que el utilitarismo: “I think Jeremy Bentham was right that laws and public policies should aim, as a first approximation, to produce the greatest total good.” (Haidt 2012, 316). Como he sostenido en este texto, probablemente Bentham estaría muy satisfecho con la utilización de la ciencia de la felicidad para fomentar la felicidad social. Sin embargo, muchos de los problemas de su doctrina –contrariamente a lo que Haidt sostiene– se relacionan con que la felicidad de los individuos se retrotrae a la maximización de la felicidad total, de modo que la felicidad de los individuos y a veces también los individuos mismos pueden ser y en ocasiones deben ser sacrificados en razón de la maximización de la utilidad total. Como es conocido, al utilitarismo no le interesa primeramente la distribución de la felicidad, sino que su maximización, o dicho con otras palabras, es primeramente indiferente con respecto a la distribución. Imagine ahora que el utilitarismo no sólo se rige por una función de maximización, sino que, además, como Haidt propone, sostiene que esta maximización se logra mediante mecanismos de cohesión social. Si ya el utilitarismo benthamiano implica un enorme peligro para los individuos en razón de las ventajas de la utilidad social, la versión utilitarista durkheimiana propuesta sólo puede amplificarlo. Quizás se puede evitar el fascismo, como Haidt sostiene, al menos si se trata del X que las personas consideran que no deben perseguir. Pero ciertamente

y tal como en la versión original benthamiana, no se reconoce algo así como la dignidad de las personas, entendida como protecciones fundamentales a las personas. O al menos se la debilita de un modo muy peligroso.

El último comentario refiere a la utilización que propone Haidt de la psicología de colmena mediante políticas públicas. Como ya indiqué, es debatible que una de las tareas del Estado sea fomentar la felicidad (Loewe 2014). Pero supongamos que lo es. ¿Es la felicidad que se sigue de la psicología de colmena una que debiese ser fomentada activamente por el Estado mediante políticas públicas? Como vimos, el mismo Haidt sostiene que puede ser peligroso (Haidt, Seder y Kesebir 2008, 147). Los seres humanos somos “criaturas de colmena condicionales”, lo que quiere decir que la activación del interruptor de la colmena va a la par del “altruismo parroquial” que nos hace favorecer al grupo por sobre otros, y a hacer depender si favorecemos a otros de cuánto se parecen a nosotros y comparten nuestra matriz moral. Si los análisis de Haidt son correctos, cuando las personas activan el interruptor de la colmena, ya sea mediante festividades o compitiendo entre grupos (y no entre individuos), y así transforman el “yo” en el “nosotros”, se fortalecen los lazos dentro de los grupos (el *muscular bonding*), pero también se contraponen los grupos, y lo hacen de un modo que puede llevar a la enemistad y a la violencia. No estoy argumentando que las actividades comunales no sean beneficiosas. Evidentemente lo son, tal como lo demuestra la psicología experimental. Mi punto es que no es evidente que sea recomendable para una política pública aspirar a que el “yo” desaparezca en el “nosotros”, como propone Haidt en ciertas ocasiones, aunque el resultado fuese un incremento de la felicidad de las personas. Sin duda, él es consciente de los peligros de la psicología de la colmena, y por lo tanto la tercera política pública que propone refiere a enfatizar lo común en la ciudadanía y no las diferencias de raza, sexo, género, étnicas, etcétera. Pero la ciudadanía común, sin patriotismo chauvinista, es probablemente un liviano contrapeso a las tendencias nacionalistas, étnicas, tribales, etcétera, que entibian y hacen vibrar tantos corazones. Probablemente las grandes ignominias no suelen suceder por exceso del “yo” y falta del “nosotros”, sino más bien por la relación inversa: exceso de “nosotros” y falta de “yo”¹⁸. A pesar de los procesos de modernización que van a la par del incremento sustancial de la autonomía, la individualización y el desarrollo de proyectos personales, aún queda más que suficiente comunalidad en la gran mayoría de las personas. Por cierto, Haidt no es un nostálgico acérrimo de las sociedades supuestamente tan culturalmente cohesionadas del pasado (Haidt 2006). Y tampoco es un defensor de la “diversidad moral” que implica una falta de consenso acerca de las normas y valores morales. Pero él sostiene que se debería trabajar mucho con mucha más fuerza en formar una “identidad común compartida” (Haidt 2006, 178).

¹⁸ Aunque, especulativamente, se podría aventurar que del exceso del “yo” y falta del “nosotros” a menudo se siguen muchas pequeñas ignominias que, acumulativa y sistémicamente, producen también grandes ignominias. En este texto no exploraré esta posibilidad. Agradezco a un revisor anónimo por esta sugerencia.

Sin embargo, todo ello es cuestionable. Son demasiados los sesgos y tendencias que albergamos que tienden a hacer desaparecer el “yo”. Los ya clásicos experimentos de Stanley Milgram (1974) muestran como los sujetos de experimentación tienen un elevado nivel de deferencia a la autoridad (epistémica) que los hace actuar en modos que en otras circunstancias (sin la autoridad) no habrían escogido, y propinar golpes de electricidad a personas indefensas. Los seres humanos tenemos una fuerte tendencia a actuar por presión grupal. Ya muy temprano Solomon Asch en un ya clásico experimento –del cual se han diseñado muchas variaciones hasta la actualidad– mostró cómo las personas están dispuestas a actuar contra toda evidencia y comportarse de modos absurdos cuando otras personas alrededor de ella hacen juicios sensibles en esa dirección (Asch 1956). Y el famoso experimento de la prisión de Standford, a pesar de sus múltiples errores, al menos sugiere cómo mediante el diseño de la situación es posible hacer que individuos comunes y corrientes actúen en modos que humillan y estigmatizan a otros. Es suficiente otorgarles una posición de dominación sobre otros y hacerles ver que se trata de individuos inferiores (Zimbardo 2007)¹⁹. Podríamos seguir enumerando experimentos. O simplemente leyendo los periódicos: por ejemplo, el trato a los “otros” entre “nosotros”, los inmigrantes y refugiados que desesperadamente y en malas condiciones tratan de conseguir para sí y los suyos mejores condiciones de vida, y que corrientemente son criminalizados y perseguidos (Loewe 2020c). Iquique es una ciudad en el norte de Chile a la que han llegado muchos inmigrantes huyendo de la miseria en Venezuela. Hace poco en una marcha contra inmigrantes, la población local quemó sus pocas pertenencias en las calles²⁰ –una demostración de la transformación del “yo” en un “nosotros” que sin duda mucho tiene de “muscular bonding”.

¹⁹ Los experimentos de Stanley Milgram y Philip Zimbardo se inscriben en una serie de experimentos que a partir de los años 60 apuntaban a identificar los aspectos egoístas y agresivos de la naturaleza humana, en el espíritu más hobbesiano del *homo homini lupus* (otro famoso, y probablemente amañado (Perry 2018), experimento de esa época es el de los niños en el campamento de verano realizado por Sherif (1967; 1988). Estos experimentos calzan bien con el ambiente de la época, que quedó marcado por el tremendamente influyente *gen egoísta* de Dawkins (1976). Sin embargo, es necesario señalar que el experimento de la prisión de Standford no prueba todo lo que los investigadores de él desprenden (y quizás prueba muy poco, o incluso nada), dado que como hoy sabemos no se cumplió con condiciones científicas básicas, lo que hace que más bien se asemeje a una pieza de teatro (Le Texier 2019). Zimbardo dio instrucciones a los guardias acerca del modo de comportarse, y uno de los prisioneros fingió un ataque de pánico para irse y poder estudiar para un examen (que era justamente lo que, además del dinero, lo había motivado para participar –uno días libres para poder estudiar–, algo que no había podido hacer porque le quitaron sus libros al comenzar el experimento). También el experimento de Milgram adolece de problemas serios (Perry 2013). Sin embargo, a diferencia del de Zimbardo, todavía nos dice algo relevante: que muchas personas por deferencia a la autoridad del científico efectivamente estaban dispuestas a aplicar los golpes de corriente (aunque probablemente no sólo por deferencia a la autoridad, sino porque pensaban que estaban haciendo algo, todo considerado, bueno: hacer avanzar la ciencia). Para una visión general y crítica de estos experimentos (Bregman 2021).

²⁰ Relatado en <https://www.latercera.com/la-tercera-domingo/noticia/iquique-marcha-contra-migrantes-termino-en-la-quema-de-pertenencias-de-extranjeros/CH7A5N7DTRBJ5BGSVGBB7OYMTQ/>

Mi opinión es que en medio de tantas señales comunales, en vez del interruptor de la colmena, sería recomendable tratar de activar lo que tengamos de cosmopolitas (Loewe 2015). Para Haidt, qué duda cabe, esta es una pretensión cuanto menos, ingenua: “It would be nice to believe that humans were designed to love everyone unconditionally. Nice, but rather unlikely from an evolutionary perspective. Parochial love –love within group– amplified by similarity, a sense of shared fate, and the suppression of free riders, may be the most we can accomplish.” (Haidt 2012, 284). Pero ciertamente el “amor” cosmopolita no es amor patológico universal, sino que se caracteriza por sostener ciertos principios normativos universales y tratar de actuar correspondientemente. Ser cosmopolita no significa sentirse en casa en muchos países, comer comidas exóticas o ser políglota. A un nivel basal, ser cosmopolita es una manera de pensar, y puede ser una disposición de vida (Waldron 1995). Recelar del ciudadano cosmopolita y sus lealtades, y por tanto proponer otorgar centralidad en la vida política al sentimiento del orgullo nacional y de una identidad nacional compartida (Rorty 1994), otorgar más preponderancia a los símbolos nacionales (Fletcher 1993) o proponer un “panteón de héroes” (Galston 1991) a ser honrado es injustificado. Sólo puede parecer justificado si se sostiene que la identidad y las lealtades se deben restringir a un grupo particular, que corrientemente en última instancia se identifica, como sugiere Haidt, con la nación. La ciudadanía cosmopolita implica el traspaso de lealtades fuera de las fronteras políticas y debido a razones universales, pero no se deja atrapar con los conceptos dualísticos de “lo uno o lo otro”. Un ciudadano cosmopolita se entiende mejor con los conceptos de “tanto lo uno, como lo otro”. Así, se puede estar orgulloso de lo mejor de las tradiciones propias (lo que no quiere decir no ser crítico con respecto a ellas, sino lo contrario) y al mismo tiempo se puede pensar y actuar de modo cosmopolita. Es cierto que por nuestra herencia evolutiva estamos “diseñados” para vivir en grupos humanos de no más de ciento cincuenta personas –la cifra mágica que se repite una y otra vez en las diferentes agrupaciones humanas–. Pero hoy vivimos en agrupaciones humanas mucho más grandes. Quizás no es una ingenuidad sostener que en algún momento la violación del derecho en algún lugar de la tierra se sentirá en todos los demás, como hace más de 200 años aventuró Kant (2016). En todo caso, para que eso suceda hay que esforzarse por no sucumbir a la psicología de la colmena.

7. Conclusiones

En este artículo he argumentado que la ciencia de la felicidad intenta reeditar la gran empresa benthamiana de fomentar la felicidad de las personas y he discutido los usos políticos de la psicología de la colmena propuestos por Haidt. Recurriendo a la economía conductual él propone utilizar los empujoncitos del paternalismo libertario para llevarlos a cabo. En este artículo he presentado el paternalismo y discutido y criticado la teoría de los empujoncitos del paternalismo libertario. Finalmente, en base a esa crítica he examinado el uso político de la psicología de la colmena y sostenido que los empujoncitos no respetan a las personas como

seres autónomos, y las políticas de la colmena son peligrosas. En vez de aspirar a fomentar la comunalidad en que el “yo” desaparece en “nosotros”, bien valdría asumir una perspectiva cosmopolita.

Agradecimientos

Esta investigación se inscribe en el proyecto Fondecyt 1200370.

Referencias bibliográficas

- Abascal, M., Baldassarri, D. (2016). Don't blame diversity for distrust. *New York Times* (20 de mayo del 2016).
- Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Ed. Gredos.
- Arrow, K. (1978). Extended sympathy and the possibility of social choice. *Philosophia*, 7, 227-237.
- Arrow, K. (1999). Discounting, morality, and gaming. En P.R. Portney y J.P. Weyant (Eds.), *Discounting and intergenerational equity*, pp. 13-22. Washington DC: Resources for the Future.
- Asch, S. (1956). Studies of independence and conformity: A minority of one against a unanimous majority. *Psychological Monographs*, 70(9), 1-70.
- Atkinson, C. (2012). *Jeremy Bentham: his life and work*. Lenox Mass: Hard Press.
- Bentham, J. (1988). *The principles of morals and legislation*. New York: Prometheus Books.
- Bradley, B. (2009). *Well-being and death*. Oxford: Clarendon Press.
- Bregman, R. (2021). *Dignos de ser humanos: una nueva perspectiva histórica de la humanidad*. Barcelona: Anagrama.
- Brighouse, H. (2006). *On Education*. London y New York: Routledge.
- Broome, J. (2012). *Climate change: ethics in a warming world*. New York: W.W. Norton & Company.
- Camerer, C., Issacharoff, S., Loewenstein, G., O'Donoghue, T., Rabin, M. (2003). Regulation for Conservatives: Behavioral Economics and the Case for Asymmetric Paternalism. *University of Pennsylvania Law Review*, 151(3), 1211-1254.
- Chikazoe, J., Lee, D. H., Kriegeskorte, N., Anderson, A. K. (2014). Population coding of affect across stimuli, modalities and individuals. *Nature neuroscience*, 17(8), 1114-1122.
- Davis, W. (2015). *La industria de la felicidad*. Barcelona: Malpaso ediciones.

- Darwin, C. (1998/1871). *The descent of man and selection in relation to sex*. New York: Prometheus Books.
- Dawkins, R. (1976). *The selfish gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Diener, E., Tov, W. (2012). National accounts of well-being. In Land, K. C., Michalos, A. C., & Sirgy, M. J. (Eds.), *Handbook of social indicators and quality of life research*, pp. 137-157. Dordrecht: Springer.
- Diener, E., Oishi, S. (1999). Subjective well-being: three decades of progress. *Psychological Bulletin*, (125), 276-302.
- Dworkin, G. (1971). Paternalism. En Wasserstrom, R. A., *Morality and the Law*, pp. 181-188. Belmont: Wadsworth Pub. Co.
- Dworkin, G. (2005). Paternalism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/paternalism/>
- Dworkin, R. (2000). *Virtud soberana*. España: Paidós.
- Ehrenreich, B. (2006). *Dancing in the streets: a history of collective joy*. New York: Metropolitan Books.
- Epicteto (2019). *Manual*. Madrid: Gredos.
- Feinberg, J. (1986). *Harm to Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Feldman, F. (2010). *Pleasure and the good life*. Oxford: Clarendon Press.
- Fletcher, G. (1993). *Loyalty: an essay on the morality of relationships*. Oxford: Oxford University Press.
- Foot, P. (2001). *Natural goodness*. Oxford: Oxford University Press.
- Galston, W. (1991). *Liberal purposes: goods, virtues and diversity in the liberal state*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffin, J. (1986). *Well-being: its meaning, measurement and moral importance*. Oxford: Clarendon Press.
- Haidt, J., Rosenberg, E., Hom, H. (2003). Differentiating Diversities: Moral Diversity Is Not Like Other Kinds. *Journal of Applied Social Psychology*, (33), 1-36.
- Haidt, J. (2006). *The happiness hypothesis*. London: Penguin, Random House.
- Haidt, J., Patrick Seder, J., Kesebir, S. (2008). Hive psychology, happiness, and public policy. *The Journal of Legal Studies*, 37(S2), 133-156.
- Haidt, J. (2010). Comment. En Susan Wolf, Susan (Ed.) *Meaning of life and why it matters*, pp. 92-101. US: Princeton University Press.

- Haidt, J. (2012). *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. New York: Pantheon/Random House.
- Haidt, J., Lukianoff, G. (2019). *The coddling of the American mind*. London: Penguin, Random House.
- Harsanyi, J. (1977). *Rational behavior and bargaining equilibrium in games and social situations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hausman, D. (1995). The impossibility of interpersonal utility comparisons. *Mind*, (104), 473-490.
- Hausman, D., McPherson, M. (2009). *Economic Analysis, moral philosophy, and public policy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hausman, D. M., Welch, B. (2010). Debate: To nudge or not to nudge. *Journal of Political Philosophy*, 18(1), 123-136.
- Hirsch, F. (1977). *The Social Limits to Growth*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hölldobler, B., Willson, E. (2009). *The superorganism: the beauty, elegance, and strangeness of insect societies*. New York: Norton.
- Kahneman, D., Tversky, A. (1979). Prospect theory: An analysis of decision under risk. *Econometrica*, (47), 263-291.
- Kahneman, D. (2012). *Thinking fast and slow*. London: Penguin Random House.
- Kahneman, D., Sibony, O., Sunstein, C. R. (2021). *Ruido. Un fallo del juicio humano*. Madrid: Debate, Penguin Random House.
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2016). *Paz perpetua*. España: Alianza.
- Le Texier, T. (2019). Debunking the stanford prison experiment. *American Psychologist*, 74(7), 823.
- Loewe, D. (2012a). Más allá del PIB per cápita: el enfoque en las capacidades. En Cousiño; Foxley (eds.), *Chile rumbo al desarrollo. Miradas críticas*, pp. 17-46. Comisión Nacional Chilena de Cooperación con Unesco.
- Loewe, D. (2012b). Nuevas teorías sobre la felicidad. En C. Trueba Atienza, H. Zaga (Eds.) *La Felicidad o la Vida Buena. Perspectivas antiguas y modernas*, pp. 362-388. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI.
- Loewe, D. (2014). Contra el uso político de la felicidad. En Oyandel Mella (Ed.) *Debates sobre el bienestar y la felicidad*, pp. 17-54. Santiago de Chile: Ril Editores.
- Loewe, D. (2015). Cinco dimensiones del cosmopolitismo. *Civitas*, 15(4), 155-173.

- Loewe, D. (2017). Virtudes, racionalidad y desarrollo moral. *Alpha* 44, 243-251.
- Loewe, D. (2019). Educación ciudadana: posibilidades y límites. Un análisis desde la filosofía. En Salgado, Mauricio (Ed.) *¿De qué se trata la formación ciudadana en la escuela? Por una educación inclusiva*, pp. 8-34. Chile: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Loewe, D. (2020). Ética y coronavirus. México: Fondo de cultura económica.
- Loewe, D. (2020b) Cuestionando la relación entre libertad de asociación y el derecho de excluir a los inmigrantes tres argumentos en contra de la tesis de Ch H Wellman. *Bajo Palabra*, (23), 187-210.
- Loewe, D. (2020c). Cuando la libertad importa: Inmigrantes y movilidad libre. *Estudios Públicos*, (157), 7-46.
- Loewenstein, G. y Ubel, P. (2008). Hedonic adaptation and the role of decision and experience utility in public policy. *Journal of Public Economics*, (92), 1795-1810.
- McNeill, W. (1955). *Keeping together in time: dance and drill in human history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McReynolds, P. (1968). The motivational psychology of Jeremy Bentham: I. Background and general approach. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 4(3), 230-244.
- Van der Meer, T., Tolsma, J. (2014). Ethnic diversity and its effects on social cohesion. *Annual Review of Sociology*, 40(1), 459-478.
- Milgram, S. (1974). *Obedience to Authority. An Experimental View*. New York: Harpercollins.
- Mill, J. S. (2014). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.
- Mill, J. S. (2018). *Sobre la libertad*. Santiago: Alianza.
- Muir, W. (1996). Group selection for adaptation to multiple-hen cages: selection program and direct responses. *Poultry science*, 75, 447-58.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Perry, G. (2013). The shocking truth of the notorious Milgram obedience experiments. *Discover magazine* (2 de octubre de 2013).
- Perry, G. (2018). *The lost boys. Inside Muzaffer Sherif's Robbers cave experiment*. Brunswick: Scribe Publications.
- Phillips, J., Nyholm, S., Liao, S. Y. (2014). The good in happiness. In Lombrozo, T., Knobe, J., & Nichols, S. (Eds.), *Oxford Studies in Experimental Philosophy: Volume 1*, pp. 253-293. Oxford: Oxford University Press.
- Platón (1986). *Vol. III: Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.
- Platón (1997). *La República*. Buenos Aires: Eudeba.

- Poulter, S. (1986) *English law and ethnic minority customs*. London: Butterworths.
- Putman, R., (2007). E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-First Century. *Scandinavian Political Studies* 30, 137-74.
- Rawls, J. (1971). *Theory of justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Richerson, P., Boyd, R. (1998). The evolution of human ultra-sociality. En Eidl-Eibesfeldt y Salter (Eds.), *Indoctrinability, ideology, and warfare: evolutionary perspectives*, pp. 71-95. New York: Berghahn.
- Rizzo, M. J., Whitman, G. (2020). *Escaping paternalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1994). New York Times, 13 Feb., 1994.
- Sherif, M. (1967). *Group conflict and co-operation. Their social psychology*. Londres: Routledge.
- Sherif, M. et al. (1988). *The Robbers cave experiment. Intergroup conflict and cooperation*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Sunstein, C. (2014). *Why nudge? The politics of libertarian paternalism*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Sunstein, C. (2018). Misconceptions about nudges. *Journal of Behavioral Economics for Policy*, 1, 61-67.
- Tajfel, H., Billig, M.I, Bundy, R., Flament, C. (1971). Social Categorization and Intergroup Behaviour. *European Journal of Social Psychology*, 1, 149-77.
- Thaler, R., Sunstein, C. (2003). Libertarian Paternalism. *American Economic Review*, 93, 175-79.
- Thaler, R., Sunstein, C. (2008). *Nudge: Improving decisions about health, wealth, and happiness*. New York: Penguin Group.
- Thaler, R., Sunstein, C. (2009). *Nudge*. London: Penguin Books.
- Thaler, R. (2018). From cashews to nudges: The evolution of behavioral economics. *American Economic Review*, 108, 1265-1287.
- Tversky, A., Kahneman, Daniel (1974). Judgment under uncertainty: Heuristics and biases. *Science*, 185, 1124-1131.
- Tversky, A., Kahneman, D. (1981). The framing of decisions and the psychology of choice. *Science*, 211, 453-458.
- Waldron, J. (1995). Minority cultures and the cosmopolitan alternative. En Will Kymlicka (Ed.), *The rights of minority cultures*, pp. 93-119. Oxford: Oxford University Press.

- Wolf, S. (2010). *Meaning of life and why it matters*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zimbardo, P. (2007). *The Lucifer Effect. How Good People Turn Evil*. London: Rider.

