

Ariel Ciencia Política

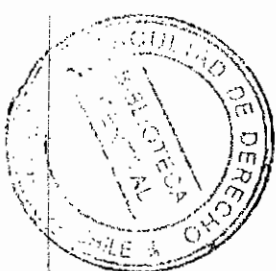
C-334
Soviet

Proyecto
Neesen
18/11/04

320.01
K99c9.E
A995
c 1
mcc

WII
Kymicka

**Filosofía
política
contemporánea**
Una introducción



Editorial Ariel, S.A.
Barcelona

Diseño cubierta: Nacho Soriano

Título original:
Contemporary Political Philosophy
An Introduction

Traducción de
ROBERTO GARGARELA

1.ª edición: octubre 1995

© 1990: Will Kymlicka

Derechos exclusivos de edición en español
reservados para todo el mundo
y propiedad de la traducción:
© 1995: Editorial Ariel, S. A.
Córcega, 270 - 08008 Barcelona

ISBN: 84-344-1801-0

Depósito legal: B. 36.914 - 1995

Impreso en España

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño
de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida
en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico,
químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia,
sin permiso previo del editor.

CAPÍTULO 2

UTILITARISMO

Por lo general se acepta que el reciente renacimiento de la filosofía política normativa se inició con la publicación de la *Teoría de la justicia* de John Rawls en 1971, y que su teoría constituiría un lugar natural desde donde comenzar a examinar las concepciones de la justicia actuales. Esta teoría domina los debates contemporáneos, no porque sea aceptada por todos, sino porque las concepciones alternativas a menudo se presentan como reacciones frente a dicha teoría. Pero del mismo modo en que estas visiones alternativas se entienden mejor en términos de su relación con Rawls, entender a Rawls requiere comprender aquella teoría frente a la cual Rawls reaccionó, a saber, el utilitarismo. Rawls cree, correctamente según pienso, que en nuestra sociedad el utilitarismo funciona a modo de trasfondo tácito frente al que otras teorías tienen que afirmarse y defenderse. Así pues, también yo comenzaré desde este punto.

En su formulación más simple, el utilitarismo sostiene que el acto o la política moralmente correcta es aquella que genera la mayor felicidad entre los miembros de la sociedad. Mientras en muchas ocasiones esta teoría se ofrece como una teoría moral exhaustiva, yo enfocaré el utilitarismo como una moral específicamente política. De acuerdo con esta visión, los principios utilitaristas se aplican a aquello que Rawls llama la «estructura básica» de la sociedad, y no a las conductas de los individuos. De todos modos, dado que la mayor parte del atractivo del utilitarismo como una moral política proviene de la creencia de que es la única filosofía moral coherente y sistemática, discutiré brevemente algunos rasgos del utilitarismo exhaustivo en el tercer apartado. Tanto en su versión reducida como en su versión amplia, el utilitarismo tiene devotos partidarios y feroces oponentes. Aquellos que lo rechazan afirman que los defectos del utilitarismo son tan numerosos que no podría ayudarnos más que desapareciendo del panorama (por ejemplo, Williams, 1973). Pero hay otros que encuentran di-

fácil entender de qué otra cosa puede tratar la moral si no es acerca del máximo desarrollo de la felicidad humana (por ejemplo, Hare, 1984).

1. Dos atractivos

Comenzaré por los atractivos del utilitarismo. Existen dos rasgos del utilitarismo que lo convierten en una teoría atractiva de moral política. En primer lugar, el fin que los utilitaristas tratan de promover no depende de la existencia de Dios, o del alma, o de otra dudosa entidad metafísica. Algunas teorías morales dicen que lo que importa es la condición del alma del individuo, o que uno viva de acuerdo con la divina voluntad de Dios, o que uno vive mejor teniendo una vida eterna en otro reino del ser. Mucha gente ha pensado que la moral es incoherente sin estas nociones religiosas. Sin Dios, todo lo que nos queda es un conjunto de reglas —«haz esto», «no hagas lo otro»— que carece de todo sentido o propósito.

No queda claro por qué nadie podría pensar esto mismo del utilitarismo. El bien que intenta promover —la felicidad, o el bienestar— es algo que todos queremos en nuestras vidas, y en las vidas de aquellos a quienes amamos. El utilitarismo simplemente exige que la búsqueda en la sociedad de la utilidad o el bienestar humano (usaré estos términos de manera indistinta) se lleve a cabo de manera imparcial. Seamos o no hijos de Dios, tengamos un alma, o una voluntad libre, todos podemos sufrir o sentirnos felices, todos podemos estar peor o mejor. Con independencia de lo laicos que seamos, no podemos negar que la felicidad es valiosa, dado que es algo que valoramos en nuestras vidas.

Otro atractivo del utilitarismo, relacionado con el anterior, es su «consecuencialismo». Más adelante discutiré exactamente qué es lo que ello significa, pero por el momento diré que su importancia radica en exigir que constataremos si el acto o la medida política en cuestión generan algún bien identificable o no. Todos, en algún momento, hemos tenido que tratar con personas que decían de algo —la homosexualidad, por ejemplo (o el jéego, el baile, la bebida, las palabras, etc.)— que era moralmente incorrecto, pero que al mismo tiempo eran incapaces de señalar alguna consecuencia nociva que se derivase de ello. El consecuencialismo no admite tales prohibiciones morales, claramente arbitrarias. Exige a todo el que condene algo como moralmente incorrecto que muestre a quién se perjudica, esto es, tiene que demostrar de qué modo la vida de alguien resulta empeorada. De la misma manera, el consecuencialismo dice que algo es moralmente bueno sólo si mejora la vida de alguien. Muchas otras teorías morales, aun aquellas motivadas por la preocupación en el bienestar

humano, parecen consistir en un conjunto de reglas que deben cumplirse, cualesquiera que sean las consecuencias que se sigan de éstas. Pero el utilitarismo no representa un conjunto más de reglas, otro conjunto de «haz esto» y «no hagas lo otro». El utilitarismo ofrece una prueba para asegurar que tales reglas sirven a alguna función útil.

El consecuencialismo es atractivo, además, porque se adecua a nuestras intuiciones acerca de las diferencias entre el ámbito de la moral y otros ámbitos. Si alguien califica de moralmente incorrectas cierto tipo de actividades sexuales consensuadas, por resultar «indcentes», y no puede señalar a nadie que sufra debido a ellas, entonces tenemos que responder que la idea de comportamiento «decente» que se ha utilizado no es una idea moral. Tales afirmaciones acerca del comportamiento decente son análogas a las afirmaciones de orden ético, o a las apelaciones a la etiqueta o las convenciones. Alguien podría decir que el *rock-punk* es «indecente», y que en absoluto resulta una música legítima. Decir que las prácticas homosexuales son «indecentes» sin ser capaces de señalar ningún tipo de consecuencia negativa es como decir que Bob Dylan canta de manera indecente; puede ser cierto, pero ello no constituye una crítica moral. Existen criterios respecto de la decencia que no son consecuencialistas, pero pensamos que la moralidad es más importante que la mera etiqueta, y el consecuencialismo nos ayuda a identificar esa diferencia.

El consecuencialismo también parece proveernos de un método serio para resolver cuestiones morales. Encontrar la respuesta moral correcta se convierte en una cuestión de medir cambios en el bienestar humano, no de consultar a líderes espirituales, ni de apoyarse en oscuras tradiciones. Históricamente, el utilitarismo resultó bastante progresista. Exigió que las costumbres y las autoridades, que por cientos de años habían oprimido a la gente, fuesen examinadas a la luz del criterio del progreso de la humanidad («el hombre es la medida de todas las cosas»). En su formulación más válida, el utilitarismo constituye un arma muy poderosa contra los prejuicios y la superstición, ofrece un criterio y un procedimiento que desafía a aquellos que, en nombre de la moralidad, reclaman tener autoridad sobre nosotros.

Así pues, los dos atractivos del utilitarismo son su adecuación a nuestras intuiciones acerca de la importancia del bienestar de la humanidad, y acerca de la necesidad de que las reglas morales se analicen a partir de sus consecuencias sobre dicho bienestar. Una vez que aceptamos estos dos puntos, el utilitarismo parece seguirse de ellos de un modo casi inevitable. Si el bienestar del hombre es el bien del cual se ocupa la moral, entonces, seguramente el mejor acto moral será aquel que logre el máximo desarrollo del bienestar de la humanidad, otorgando igual consideración al bienestar de cada persona. Aquellos

que creen en la bondad del utilitarismo están convencidos de que toda teoría que niegue alguna de estas dos intuiciones es falsa.

Yo estoy de acuerdo con estas dos intuiciones centrales. Si existe alguna forma de poner en tela de juicio el utilitarismo, ésta no consistirá en negarle valor a tales intuiciones. Una recusación válida deberá mostrar que existe alguna otra teoría que sea capaz de dilucidarlas mejor. Más adelante hablaré de otras teorías que hacen justamente esto. Sin embargo, antes necesitamos fijarnos con detalle en aquello que el utilitarismo se propone hacer. El utilitarismo lo podemos decomponer en dos partes:

- (1) una concepción acerca del bienestar de la humanidad, o la «utilidad», y
- (2) un mandato para desarrollar al máximo la utilidad, así concebida, que al tiempo otorga igual peso a la utilidad de cada persona.

Este segundo componente constituye el rasgo distintivo del utilitarismo, y puede combinarse con distintas respuestas a la primera cuestión. Por ello, nuestra evaluación del utilitarismo dependerá de la evaluación del segundo de sus componentes. No obstante, es necesario comenzar considerando distintas posturas frente a la primera cuestión.

2. La definición de la utilidad

¿Cómo deberíamos definir el bienestar de la humanidad o la utilidad? Tradicionalmente, los utilitaristas han definido la utilidad en términos de felicidad; de ahí el común pero erróneo lema «la mayor felicidad para el mayor número».¹ Pero no todos los utilitaristas han aceptado tal visión «hedonista» del bienestar de la humanidad. De hecho, existen al menos cuatro posiciones identificables con respecto a esta cuestión.

a) HEDONISMO DEL BIENESTAR

La primera formulación, y tal vez la más influyente en la tradición utilitarista, es la que mantiene que la experiencia o sensación de

1. Este lema tan común es equivocado porque contiene dos objetos distintos que incrementan al máximo: la «mayor felicidad» y el «mayor número». Para cualquier teoría, resulta imposible hacer frente a esta doble exigencia, por lo que cualquier intento de llevarla a la práctica conduce a un callejón sin salida (verbigracia, si las dos distribuciones posibles son 10:10:10 y 20:20:0, no podemos alcanzar la mayor felicidad y al mismo tiempo la felicidad del mayor número). Véase Griffin (1986, pp. 151-154); Rescher (1966, pp. 25-28).

placer es el principal bien del hombre. Éste es el único bien que constituye un fin en sí mismo, y con respecto al cual todos los demás bienes resultan medios. Bentham, uno de los fundadores del utilitarismo, sostuvo, en una famosa cita, que «jugar con alfileres es tan bueno como la poesía» si proporciona la misma intensidad y la misma duración de placer. Si preferimos la poesía a jugar con alfileres, si entendemos que representa algo más valioso en lo cual emplear nuestro tiempo, tiene que ser porque nos da más placer.

Ésta es una explicación dudosa acerca de por qué preferimos algunas actividades a otras. Resulta un tópico, pero tal vez un tópico cierto, aquel según el cual los poetas acostumbran encontrar dolorosa y frustrante la actividad de escribir, pero que a pesar de ello siguen considerando valiosa su actividad. Ocurre lo mismo con la lectura de poesía, a menudo nos parece que la poesía resulta más molesta que placentera. Bentham podría oponer a esto que la felicidad del escritor, como la del masoquista, consiste precisamente en esas sensaciones en apariencia poco placenteras. Tal vez, el poeta realmente encuentre placer en sentirse torturado y frustrado.

Lo dudo. Pero no necesitamos resolver tal problema, ya que Robert Nozick ha desarrollado un argumento mucho más sólido en contra del hedonismo del bienestar (Nozick, 1974, pp. 42-45; cf. Smart, 1973, pp. 18-21). Nozick nos propone imaginar que unos neurofisiólogos nos conectan a una máquina que nos inyecta drogas. Estas drogas crean el estado mental más placentero que pueda imaginarse. Por tanto, dice Nozick, si el placer fuera el principal bien del hombre todos nos ofreceríamos para ser conectados de por vida a tal aparato, ya que drogados permanentemente, no sentiríamos más que felicidad. Pero lo cierto es que muy poca gente se ofrecería. Lejos de ser éste el mejor modo de vida, lo más probable es que dicha actividad ni siquiera pueda ser considerada una manera de vivir. Lejos de constituir el modo más estimable de vivir, mucha gente diría que ésa es una vida vacía, carente de valor.

De hecho, mucha gente preferiría estar muerta antes que llevar tal tipo de vida. Numerosas personas en Estados Unidos firman «testamentos de vida» donde exigen que se les prive de todo sistema de prolongación de la vida en caso de no tener esperanza de recuperación, incluso si tales sistemas son capaces de ocasionarles placer y privarles de dolor. Al margen de si estaríamos mejor muertos o no, lo que es seguro es que estaríamos mejor sin drogas, haciendo en la vida las cosas que creemos que vale la pena hacer. Y mientras tengamos la esperanza de ser felices haciendo tales cosas, no las abandonaríamos, ni siquiera por una felicidad garantizada.

b) UTILIDAD: NO HEDONISTA DE ESTADOS MENTALES

La explicación hedonista de la utilidad está equivocada, dado que aquello que vale la pena hacer y tener en la vida no puede reducirse a un solo estado mental como la felicidad. Una reacción frente a esto es decir que existen muchos tipos de experiencias valiosas, y que deberíamos promover el abanico completo de esos estados mentales valiosos. Los utilitaristas que adoptan esta postura aceptan que la experiencia de escribir poesía, el estado mental que la acompaña, puede resultar satisfactorio aunque no sea placentero. El utilitarismo se ocuparía así de todas las experiencias valiosas, cualquiera que sea la forma que adopten.

Pero esto no evita la objeción de Nozick. Al invento de Nozick se le ha llamado «la máquina de las experiencias», y las drogas que en ella se suministran pueden producir todo tipo de estados mentales deseados: el éxtasis del amor, la sensación de realización al escribir poesía, el sentido de paz propio de la contemplación religiosa, etc. Cualquiera de estas experiencias puede ser reproducida por la máquina. ¿Nos presentaríamos ahora como voluntarios para ser conectados a ella? Seguramente, la respuesta seguiría siendo no.

Lo que queremos de la vida es algo más que, o algo diferente de la consecución de cualquier tipo de estado mental, de cualquier tipo de «satisfacción interna» de disfrute o de otra clase. No queremos simplemente tener la experiencia de escribir poesía, queremos escribir poesía; no queremos simplemente la experiencia de enamorarnos, queremos enamorarnos; no queremos simplemente sentir que hemos alcanzado algo, queremos alcanzarlo. Cuando nos enamoramos, o cuando alcanzamos algo, también queremos experimentar. Y también esperamos que alguna de estas experiencias sea feliz. Pero no abandonaríamos la oportunidad de enamorarnos, o de alcanzar algo, aun a cambio de la experiencia garantizada de tales cosas mediante una máquina de experiencias (Lomansky, 1987, pp. 231-233; Larmore, 1987, pp. 48-49; Griffin, 1986, págs. 13-23).

Es cierto que a veces sólo deseamos ciertas experiencias. Ésta es una razón por la que algunas personas toman drogas. Pero nuestras actividades, cuando no estamos drogados, no son sólo pobres sustitutos para alcanzar lo que las drogas nos pueden proporcionar directamente. Nadie aceptaría que los estados mentales son lo único que importa, de suerte que estar conectado a una máquina de experiencias pueda representar la concreción de todos sus objetivos vitales.

c) SATISFACCIÓN DE PREFERENCIAS

El bienestar del hombre es algo más que, y algo diferente de alcanzar la secuencia correcta de estados mentales. Una tercera opción es explicar la utilidad en términos de «satisfacción de preferencias». Conforme a esta visión, incrementar la utilidad de las personas significa satisfacer sus preferencias, cualesquiera que éstas sean. La gente puede querer experimentar el escribir poesía, preferencia que puede ser satisfecha por la máquina de experiencias. Pero puede querer también escribir poesía, y renunciar por tanto a la máquina. Los utilitaristas que adoptan esta posición nos dicen que debe satisfacerse todo tipo de preferencias de igual modo, y ello porque identifican el bienestar con la satisfacción de las preferencias.

De todas formas, si las primeras dos posturas excluyen demasiados aspectos de su definición del bienestar, esta tercera visión abarca demasiado. La satisfacción de nuestras preferencias no siempre contribuye a nuestro bienestar. Supongamos que estamos encargando comida para el almuerzo, y alguno de nosotros quiere pizza, mientras que los demás prefieren comida china. Si el modo de satisfacer la mayoría de las preferencias es encargando pizza, este tipo de utilitarismo nos dice, entonces, que lo hagamos. Pero ¿qué ocurre si, desconociendo nosotros, la pizza que pedimos está envenenada, o sencillamente rancia? Encargarla no contribuiría a nuestro bienestar. Lo que es bueno para nosotros puede ser algo distinto de las preferencias que tenemos. Los marxistas subrayan este punto en su teoría acerca de la falsa conciencia; verbigracia, podrían decir que los trabajadores de la falsa conciencia, podrían decir que los trabajadores de la falsa conciencia de tal modo que no pueden ver su interés en el socialismo. Pero el mismo problema aparece en formas menos dramáticas o controvertidas. Puede ocurrir que carezcamos de la información adecuada, como en el ejemplo de la pizza, o que hayamos cometido errores en el cálculo de costes y beneficios de una acción en particular.

Las preferencias, por lo tanto, no definen aquello que es bueno para nosotros. Es más adecuado decir que nuestras preferencias representan predicciones sobre lo que es bueno para nosotros. Quereríamos tener aquello que vale la pena tener, y nuestras preferencias reflejan nuestras creencias respecto de qué cosas vale la pena tener. Pero no siempre es fácil decir qué es ello, podría ser que nuestras creencias fuesen erróneas. Podríamos actuar a partir de ciertas preferencias acerca de qué comprar o hacer, y luego darnos cuenta de que hacerlo no valía la pena. Con frecuencia cometemos este tipo de errores, tanto en decisiones concretas, tales como la de qué comida comprar, como en nuestras «preferencias globales» en lo que atañe a

qué tipo de vida desarrollar. Alguien que planeó durante años ser abogado puede ingresar en la facultad de derecho y darse cuenta de que cometió una equivocación. Tal vez tenía una visión romántica de la profesión, e ignoraba la competitividad y los esfuerzos requeridos. Alguien que planeó permanecer en una casa alejada de la ciudad, puede advertir que dicha decisión implica una forma de vida demasiado pueril, limitada y poco estimulante. Tales personas pueden reprocharse los años que invirtieron preparándose o llevando adelante dicho tipo de vida. Y se reprochan lo que hicieron, porque todo el mundo quiere tener o hacer aquello que vale la pena tener o hacer, lo cual puede ser diferente de aquello que actualmente prefieren hacer o tener. Lo primero y no lo segundo es lo que nos importa (Dworkin, 1983, pp. 24-30).

El utilitarismo, entendido como satisfacción de preferencias, sostiene que algo se convierte en valioso por el hecho de que mucha gente lo desee. Pero esto es un error, ya que en realidad la cuestión es a la inversa. Tener una cierta preferencia no la convierte en valiosa; por el contrario, el que sea valiosa constituye una buena razón para preferirla. Y si no es valiosa, entonces, la satisfacción de mi preferencia equivocada no contribuirá a mi bienestar. Mi utilidad se incrementará, no mediante la satisfacción de cualquier preferencia que tenga, sino mediante la satisfacción de aquellas preferencias que no se basen en creencias equivocadas.

d) PREFERENCIAS INFORMADAS

La cuarta formulación de la utilidad intenta resolver el problema de las preferencias erróneas definiendo el bienestar como la satisfacción de preferencias «racionales» o «informadas». El utilitarismo, conforme a esta postura, pretende satisfacer aquellas preferencias basadas en una plena información y en juicios correctos, a la vez que rechaza aquellas preferencias que son erróneas o irracionales. Tratamos de proporcionar aquello que las personas tienen buenas razones para preferir, aquello que realmente mejora sus vidas.

Esta cuarta versión parece acertada: el principal bien del hombre es la satisfacción de preferencias racionales.² Pero aunque inobjeta-

2. Por supuesto, aunque preferiría a A si estuviese informado, no se sigue que A me proporcione algún beneficio en mi actual estado de desinformación. Esto complica la versión utilitaria de preferencias informadas, pero no la desbarata. Lo que promueve mi bienestar es algo distinto de satisfacer mis preferencias existentes, aun cuando también es algo distinto de la satisfacción de mis preferencias idealmente informadas (Griffin, 1986, pp. 11-12; 32-33). Es posible, de todos modos, que un desarrollo pleno de esta formulación acrezca a ésta a lo que a veces se llama una teoría de la «lista Objetiva» (Parfit, 1984, pp. 493-502).

ble, esta postura resulta extremadamente vaga. No pone límites a lo que podríamos considerar «utilidad». La felicidad al menos tenía el mérito de ser, en principio, mensurable. Todos tenemos una cierta idea de aquello que incrementaría nuestra felicidad, aquello que incrementaría las sensaciones placenteras por encima de las desagradables. Una máquina de la felicidad cumpliría a la perfección este cometido. Pero cuando consideramos la utilidad en términos de satisfacción de preferencias informadas, nos falta una clara orientación. Existen muchos tipos diferentes de preferencias informadas, sin que exista una forma obvia de agruparlas. ¿Cómo vamos a saber si fomentar el amor, la poesía, o jugar con alfileres, si no existe algún valor superior general como la felicidad a partir del cual medir los restantes? Es más, ¿cómo vamos a saber qué preferencias tendría la gente si estuviera informada y fuera racional? Por ejemplo, los filósofos debaten si deberíamos conceder menos importancia a los deseos que tendemos en el futuro. ¿Resulta irracional preocuparse más por lo que me pasa hoy que por lo que me ocurrirá mañana? Las cuestiones aquí implícitas son complejas, y no podemos comenzar el cálculo utilitarista sin darles una respuesta.

Más confuso todavía es el hecho de que abandonemos el «requisito de la experiencia»; por ejemplo, en esta cuarta formulación, las preferencias informadas pueden ser satisfechas, y por ello nuestra utilidad incrementada, sin que ésta afecte en nada a nuestras experiencias conscientes. Richard Hare, por poner un caso, señala que mi vida empeora si mi esposa comete adulterio, incluso si yo nunca llego a enterarme. Mi vida empeora porque ocurrió algo que yo no quería que ocurriese. Ésta es una preferencia perfectamente racional e informada, que se satisfizo o quedó insatisfecha, aun cuando mi experiencia permanece invariable (Hare, 1971, p. 131).

Coincido con Hare en que esto debería tenerse en cuenta al definir el bienestar, ya que algo así sin duda empeora mi vida. Por ejemplo, si continuó comportándome con mi esposa creyendo que ella no cometió adulterio, estoy actuando a partir de una falsedad. Estoy viendo a partir de una mentira, y éste no es el tipo de vida que deseamos vivir (Raz, 1986, pp. 300-301). A veces decimos de otros que aquello que no conocen no va a herirles. Pero es difícil pensar del mismo modo acerca de nuestro propio bien. No quisiera seguir pensando que soy un buen filósofo si no lo soy, o que tengo una familia encantadora si no la tengo. Alguien que me oculta la verdad puede evitarme algunas experiencias conscientes desagradables, pero el coste puede ser socavar todo el sentido de mis actividades. Me dedico a la filosofía porque pienso que lo hago bien. Si no lo hago bien, entonces preferiría hacer algo distinto. No quiero continuar con la

creencia errónea de que lo hago bien, porque estaría perdiendo mi tiempo, y viviendo a partir de mentiras, lo cual no es algo que quiera hacer. Si descubriese que mi creencia es falsa, mi actividad habría perdido su sentido. Y habría perdido su sentido no cuando yo descubriese que la creencia no era real, sino cuando dejase de ser real. En ese momento, mi vida habría empeorado, porque entonces no podría alcanzar los fines que quería alcanzar.

Tenemos que aceptar la posibilidad de que nuestras vidas pueden empeorar aunque nuestras experiencias no se vean afectadas. Pero esto nos lleva a resultados más bien extraños. Por ejemplo, Hare amplía la noción de utilidad incluyendo en ella las preferencias de las personas ya fallecidas. Puedo tener la preferencia racional de que mi reputación no resulte agravada cuando me muera, o la de que no se deje pudrir mi cuerpo. Parece extraño incluir las preferencias de personas fallecidas a la hora de valorar la utilidad, pero ¿qué es lo que distingue a tales preferencias de la preferencia de que mi esposa no cometa adulterio aun cuando yo no lo sepa? En ambos casos, tenemos preferencias racionales por cosas que no afectan a nuestros estados conscientes. Creo que aquí podemos establecer algunas distinciones. No toda acción que vaya contra las preferencias de personas fallecidas empeora sus vidas.³ Aquí, sin embargo, encuentran problemas los utilitaristas. Dadas estas dificultades para determinar qué preferencias incrementan el bienestar una vez satisfechas, y dadas las dificultades para medir el bienestar incluso en el caso de saber qué preferencias son racionales, podemos encontrarnos en una situación en la que es imposible saber qué acto va a desarrollar al máximo nuestra utilidad. Puede resultar imposible conocer cuál es el acto correcto desde un punto de vista utilitarista. A raíz de esto, algunas personas han concluido que el utilitarismo tiene que rechazarse. Si aceptamos esta cuarta formulación acerca del bienestar, y en esta formulación el bienestar no puede ser tenido en cuenta, entonces no existe forma de determinar qué acto incrementa el bienestar, por lo que necesitamos otra definición del acto moralmente correcto.

Sin embargo eso es, un *non sequitur*. De que no podamos saber qué acto desarrolla al máximo la utilidad no se sigue que el acto que desarrolle al máximo la utilidad sea incorrecto. Ello puede significar tan sólo que no sepamos qué acto es moralmente correcto. No hay ra-

3. No creo que las preferencias de los muertos jamás tengan peso moral. Lo que pase después de la muerte puede afectar a la buena marcha de nuestra vida, y nuestro deseo de lograr ciertas cosas luego de la muerte puede constituir un objetivo importante en nuestras vidas. De hecho, si las preferencias de los muertos no tuvieran ningún peso moral, sería imposible explicar nuestras prácticas respecto de los testamentos. Véase la discusión en Lomansky (1987, pp. 212-221), y Feinberg (1980, pp. 173-176). Acerca del «requisito de la experiencia» en términos más generales, véase Larmore (1987, pp. 48-49), Lomansky (1987, pp. 231-233), Griffin (1986, pp. 13-23), Parfit (1984, p. 149-153).

zón para excluir la posibilidad de que los hombres no siempre sean capaces de determinar cuál es el acto moralmente correcto. Incluso si entre diferentes tipos de valores existe una incommensurabilidad inherente tal que no puede decirse qué acto incrementa al máximo un valor entre una serie de actos, aun así podemos confeccionar una escala menos precisa y seguir realizando juicios a propósito de qué actos son mejores o peores (Griffin, 1986, pp. 75-92).

En definitiva, el utilitarismo, a pesar de sus tradicionales vínculos con el hedonismo del bienestar, es compatible con cualquiera de las cuatro formulaciones presentadas acerca de la utilidad. Por supuesto, el utilitarismo pierde uno de sus atractivos cuando deja atrás el hedonismo. Una vez que rechazamos la simple explicación del bienestar como felicidad o satisfacción de preferencias, nos quedamos sin un método directo de medir la utilidad. El utilitarismo no nos proporciona un criterio único y simple o un método científico para determinar qué es lo correcto y qué lo incorrecto. Pero aunque el utilitarismo no tiene ventajas sobre otras teorías en la tarea de medir el bienestar humano, tampoco tiene desventajas. Toda teoría política plausible tiene que hacer frente a estos difíciles problemas acerca de cómo definir el bienestar humano, y nada impide que el utilitarismo adopte la explicación que ofrezcan sus críticos al respecto.⁴ Si tenemos que rechazar el utilitarismo, entonces tendré que ser en razón de la segunda parte de la teoría, es decir, el mandato de que deberíamos desarrollar al máximo la utilidad, cualquiera que sea la definición de utilidad que finalmente adoptemos.

3. Desarrollar al máximo la utilidad

Asumiendo que nos hayamos puesto de acuerdo acerca de una definición de utilidad, ¿deberíamos entonces aceptar el compromiso utilitarista con el máximo incremento de la utilidad? ¿Es esta la mejor interpretación de nuestro compromiso intuitivo con el «consecuencialismo»? El consecuencialismo nos dice que nos preocupemos por el desarrollo de la utilidad de los individuos; e idealmente, deberíamos satisfacer todas las preferencias informadas de todo sujeto. Por desgracia, esto es imposible. Los recursos disponibles para satisfacer las preferencias de la gente son limitados. Más aún, las preferencias de

4. Las teorías políticas que se ocupan de la distribución de los recursos, sin una determinación del electo que tienen esos recursos sobre el bienestar de cada uno, pueden parecer una excepción a esta observación general. Pero, tal como argumentaré en el capítulo 3, ésta es una percepción equivocada. Incluso estas teorías basadas en los recursos deben contar con alguna teoría acerca de los intereses esenciales de las personas «laborada de la manera más exhaustiva» (Dworkin, 1983, p. 24).

distintas personas pueden entrar en conflicto. Entonces ¿qué preferencias deberíamos satisfacer? El consecuencialismo nos dice que nos preocupemos por las consecuencias que afectan al bienestar de la humanidad, pero ¿qué ocurre si el fomento del bienestar de una persona entra en conflicto con el fomento del bienestar de otra? Para contestar esta pregunta es necesaria una definición más precisa del consecuencialismo.

¿De qué modo el utilitarismo precisa la idea de que deberíamos promover la utilidad de la gente? Los utilitaristas dicen que la acción correcta es aquella que incrementa al máximo la utilidad, esto es, aquella que satisface tantas preferencias informadas como sea posible. Las preferencias de algunas personas quedarán insatisfechas, si entran en conflicto con lo que desarrolla al máximo la utilidad general. Ésta es una situación desafortunada. Pero como el número de los ganadores es necesariamente superior al de los perdedores, no hay razón para dar prioridad a las preferencias de los perdedores sobre las más numerosas (o más intensas) preferencias de los ganadores. Para el utilitarista, idénticas cantidades de utilidad tienen idéntica importancia, con independencia de la utilidad de quien se trate. Nadie se encuentra en una posición privilegiada en estos cálculos, nadie tiene más derecho que otro para resultar beneficiado. Por tanto, deberíamos promover aquellas consecuencias que satisfagan al mayor número de preferencias (informadas) entre los miembros de la sociedad. (Ésta, por supuesto, es la formulación utilitarista más escueta del consecuencialismo. En el próximo apartado expongo dos modos de ampliarla.)

Este compromiso con el examen de las consecuencias para el bienestar de la humanidad es uno de los atractivos del utilitarismo, en comparación con las teorías que dicen que tenemos que seguir las tradiciones o la ley divina sin tener en cuenta las consecuencias que aquéllas puedan tener para la humanidad. Pero el tipo de consecuencialismo propio del utilitarismo no parece válido, según entiendo. Cuando nos es imposible satisfacer todas las preferencias, nuestras intuiciones no nos dicen que idénticas cantidades de utilidad deberían tener siempre el mismo peso. El utilitarismo ofrece una versión en exceso simplificada respecto de nuestro compromiso con el consecuencialismo.

De todas formas, antes de estudiar estas cuestiones, existen algunas diferencias importantes en el seno del utilitarismo que requieren ser examinadas. Acabo de sostener que, como utilitaristas, deberíamos intentar satisfacer el mayor número de preferencias posibles. Pero como antes indiqué, existen dos versiones diferentes, dentro del utilitarismo, respecto de quién constituye el «nosotros» relevante; en una formulación, todos estamos obligados a actuar conforme a prin-

cipios utilitaristas, incluso en nuestra conducta personal (utilitarismo moral exhaustivo); en la otra formulación, son las principales instituciones sociales las que se encuentran específicamente obligadas a actuar conforme a principios utilitaristas (utilitarismo político). Concurren además dos versiones diferentes acerca de qué es lo que significa «actuar de acuerdo con principios utilitaristas». Desde un punto de vista, esto significa que quien debería decidir cómo actuar mediante un cálculo utilitario consciente sería un hipotético agente tratando de determinar de qué manera diferentes acciones podrían influir en la satisfacción de preferencias informadas (utilitarismo directo); desde el otro punto de vista, la idea de desarrollar al máximo la utilidad se incluye sólo indirectamente (si es que lo hace) en la toma de decisión del agente. Las acciones moralmente correctas son aquellas que desarrollan al máximo la utilidad; pero los agentes son más propensos a realizar tal tarea siguiendo reglas o hábitos no utilitaristas, que a través de un razonamiento utilitarista (utilitarismo indirecto).

Estas dos distinciones pueden combinarse para generar diferentes versiones de utilitarismo. Los principios utilitaristas pueden aplicarse de forma más o menos exhaustiva, y más o menos directa. Gran parte de los textos recientes sobre el utilitarismo se han ocupado de examinar estas distintas variantes, y parece claro que cada una de ellas va a generar diferentes resultados. En cualquier caso, creo que todas las formulaciones comparten un mismo y fundamental defecto. Más adelante sostendré que en el compromiso utilitarista con el máximo desarrollo de la utilidad existe de manera inherente algo falta de atractivo, y que este defecto no se ve sustancialmente resuelto por la manera (directa o indirecta) o el modo (exhaustivo o político) en que se aplica ese compromiso.⁵

Comenzaré considerando algunos problemas del utilitarismo como un procedimiento de decisión exhaustivo. Si consideramos el utilitarismo de este modo, el agente moral responsable será el que David Brink llama el «agente-u»: alguien que decide cómo emplear su

5. No está claro si el utilitarismo puede, de hecho, limitarse a la estructura básica de la sociedad, o al procedimiento político de toma de decisiones. Aún cuando el utilitarismo se aplica en primera instancia a las decisiones políticas o a las instituciones sociales, y no a la conducta personal de los individuos, una de las decisiones a las que se enfrentan los gobiernos es la de determinar el alcance legítimo de los vínculos privados. Si los individuos no desarrollan al máximo la utilidad en sus vidas privadas, una reorganización de la estructura básica de suerte que se conceda menos importancia a la vida privada podría incrementar la utilidad. Si el utilitarismo moral exhaustivo no puede dar un lugar adecuado al valor que otorgamos a los vínculos personales, el utilitarismo político no va a tener ninguna razón para preservar un ámbito privado. En cualquier caso, el predominio del utilitarismo en la filosofía política proviene fundamentalmente de la creencia de que es la única filosofía moral coherente y sistemática (Rawls, 1971, vii-viii), y por lo tanto la motivación para el utilitarismo político resulta socavada si se demuestra que el utilitarismo moral exhaustivo es indefendible.

tiempo y sus recursos calculando los efectos sobre la utilidad global de las distintas acciones a su disposición (Brink, 1986, p. 425). Actualmente, este tipo de utilitarismo tiene muy pocos defensores, y muchos utilitaristas estarían de acuerdo con las críticas que presentaré a continuación. Sin embargo, empleo con el utilitarismo como un procedimiento de decisión exhaustivo porque nos presenta en forma singularmente clara problemas que también se encuentran presentes en las formulaciones más indirectas y políticas del utilitarismo (apartado 5). Además, las cuestiones aquí examinadas, relativas al alcance adecuado de las relaciones personales, reaparecerán en capítulos posteriores.

Imaginemos que todos nosotros somos agentes-u, y que podemos calcular qué actos son los que van a producir la mayor utilidad. ¿Deberíamos basar nuestras acciones en el cálculo utilitarista? Existen dos objeciones principales al modo utilitarista de tomar decisiones: excluye las obligaciones especiales que tenemos frente a determinadas personas, e incluye preferencias que no deberían tenerse en cuenta. Estos dos problemas provienen del mismo defecto básico, pero los examinaré de manera separada.

a) RELACIONES ESPECIALES

Los agentes-u, que basan sus acciones en cálculos utilitaristas, asumen que todos los individuos se encuentran en la misma relación moral entre sí. Sin embargo esto no permite la posibilidad de que yo pueda tener relaciones morales especiales con mis amigos, mi familia, mis prestamistas, etc.; que pueda sentirme con una mayor obligación hacia ellos que hacia otros posibles beneficiarios de mis acciones. Nuestras intuiciones nos dicen que existen tales obligaciones especiales, y que éstas deberían satisfacerse aun si aquellos con los que yo no me siento especialmente obligado pudiesen beneficiarse más.

Consideremos un préstamo. Forma parte de nuestra moral cotidiana el que la gente pase a tener derechos diferentes en razón de ha-

6. El agente-u es descrito, corrientemente, como un «utilitarista de actos», dado que actúa directamente basándose en cálculos de utilidad. Pero esto es un error: en la medida en que el utilitarista de actos se suele oponer al «utilitarista de reglas». Lo que define al agente-u es que utiliza el incremento de utilidad *directamente* como un procedimiento de decisión. Y, como veremos, puede hacer esto mientras se concierne en reglas más que en actos. La distinción entre el utilitarismo directo e indirecto va en contra de la distinción entre utilitarismo de actos y de reglas (Railton, 1984, pp. 156-157). La primera diferencia aparece en la pregunta de si el principio de incremento de la utilidad se considera un procedimiento decisivo o un criterio de corrección, no si el principio de máximo desmorrollo de la utilidad (ya sea como un criterio de corrección o un procedimiento decisivo) se aplica a actos o a reglas.

bernos prestado dinero en el pasado. Así pues, si alguien me presta 10 dólares, esa persona ha adquirido el derecho de que le devuelva 10 dólares, aun cuando alguien pudiese sacar más provecho de aquel dinero. El razonamiento utilitarista no concede importancia a los derechos adquiridos en el pasado, ya que sólo presta atención a las consecuencias futuras. Para el agente-u, el valor moral de un acto reside en sus propiedades causales para provocar estados de cosas deseables. Por lo tanto, lo que debo hacer es empujar la palanca causal que sea capaz de producir la máxima utilidad para el sistema considerado en su conjunto. Para decidir cómo gastar mis 10 dólares debo observar las preferencias susceptibles de ser satisfechas en las distintas personas (incluidas las mías propias) y determinar qué acción va a desarrollarlas al máximo. Para el agente-u carece de interés en sí o por sí mismo que alguna de aquellas personas me haya prestado 10 dólares, o que otra me haya proporcionado algún servicio en el entendido de que recibiría su dinero. Dependiendo de cómo se combinen las utilidades, puede ser que tenga que pagar el préstamo, o cumplir mi contrato. Pero el proceso de decidir qué hacer seguirá su curso como si no hubiese pedido un préstamo o prometido el dinero.

Esto resulta contrario a nuestras intuiciones, porque la mayoría de nosotros diría que «las circunstancias o acciones pasadas de los individuos pueden crear derechos o merecimientos diferentes» (Nozick, 1974, p. 155). La persona que me prestó 10 dólares, por ese mismo acto, adquiere un derecho sobre los 10 dólares que ahora estoy pensando en cómo gastar, incluso si algún otro uso del dinero incrementase la felicidad. ¿Se encuentra esto en conflicto con nuestra visión de que la moral debería basarse en las consecuencias para el bienestar humano? No, porque al decir que debería pagar mi préstamo, estoy simplemente diciendo que en este momento tengo una obligación mayor en promover el bienestar de mi prestamista que en ayudar a otros. Deberíamos pagar nuestro préstamo, no porque no nos preocupen los daños o beneficios que se desprendan de dicho acto, sino porque cierto beneficio en particular tiene un peso especial.

A diferencia de un no consecuencialista de la línea dura, no necesitamos decir que los demás derechos son irrevocables a partir de cualquier valoración de las consecuencias sociales. Así pues, si por alguna razón el pago de la deuda pudiese llevar a la destrucción nuclear, sin duda deberíamos dejar de pagarla. Pero podemos decir que existe un deber de pagar los préstamos y cumplir los contratos, deber que tiene un peso independiente al peso moral que tendría en la consideración de los beneficios sociales totales. Para ciertos individuos particulares, la existencia de obligaciones pasadas se antepone o li-

nita parcialmente la búsqueda utilitarista del máximo desarrollo del bienestar general. Evitar una disminución del bienestar constituye una buena razón para utilizar el dinero de un modo diferente, sin embargo no supone una buena razón para no pagar el préstamo el mero hecho de que al pagarlo, no se incrementa al máximo el bienestar. No pagar el préstamo simplemente porque así no se promueve la utilidad al máximo implica no tener en cuenta la naturaleza especial de nuestra obligación con el prestamista.

Esto se encuentra tan firmemente arraigado en nuestra conciencia moral que muchos utilitaristas han tratado de explicar de un modo utilitarista la importancia que asignamos a nuestras promesas. Se refieren entonces a las numerosas consecuencias de romper una promesa. Por ejemplo, aunque alguna otra persona pueda sacar un mayor provecho del dinero, el prestamista se sentirá resentido al verse privado del beneficio prometido y la «desutilidad» será tan grande que pesará más que la utilidad que se conseguiría al darle el dinero a otro (Hare, 1971, p. 134). Pero esto sitúa las cosas al revés. No pensamos que romper una promesa esté mal porque produzca resentimiento. Más bien, el trampear respecto de las promesas produce resentimiento porque ello está mal (cf. Williams, 1973, p. 143). Otra táctica utilitarista es la de mostrar que las promesas crean expectativas de las que depende la gente. Es más, el dejar de pagar la deuda va a poner en peligro la voluntad del prestamista de seguir prestando en el futuro, y por consiguiente va a poner en peligro una institución social valiosa. De ahí que los utilitaristas sostengan que pagar los préstamos produce más utilidad de lo que en un principio podría pensarse (Sartorius, 1969, pp. 79-80).

Esto puede ser cierto, pero no resuelve el problema. Todavía implica que, por poner un caso, «si has empleado un joven para cortar el césped y él ha terminado con su trabajo y pide su paga, sólo debes pagarle lo prometido si es que no puedes encontrarle un mejor uso a tu dinero» (Sartorius, 1969, p. 79). El razonamiento del agente-u, aunque más complejo de lo que uno podía pensar en un principio, aún sigue sin reconocer las relaciones especiales que se dan entre el empleador y el empleado, o entre el prestamista y el prestatario. Algunos utilitaristas están dispuestos a aceptar esto. Rolf Sartorius, por ejemplo, argumenta que si los factores usuales no aseguran que los pagos desarrollen al máximo la utilidad, esto es, por ejemplo, si el joven «no fuese a hacer un escándalo por el hecho de que rompí mi promesa con él, y existiese un conjunto de deberes para con la humanidad en general, y para cualquier suma que pudiese darle, haría un mayor bien si contribuyese con UNICEF, entonces la conclusión basada en el utilitarismo de los actos sería que tengo que entregar el di-

nero a UNICEF. ¿Es esto realmente absurdo? (Sartorius, 1969, p. 80). Sí, es absurdo. Lo que es absurdo aquí no es tanto la conclusión sino el hecho de que el trabajo realizado por el joven, o mi promesa de pago hacia él, no sean tenidos en cuenta en la decisión. Obsérvese que las consecuencias mencionadas por Sartorius serían exactamente las mismas aunque el joven no hubiese cortado el césped, sino que sencilla (y falsamente) creyese que lo hizo, o falsamente creyese que yo le prometí algún pago. El hecho de que el joven realmente cortara el césped, o que yo le prometiera pagarle, no le importan al agente-u, porque nada de lo que podamos decir o hacer es capaz de ponernos en una relación moral especial tal que mi obligación hacia él sea mayor que mi obligación hacia otros. Al margen de lo que el joven haya hecho o lo que yo haya dicho, él nunca puede tener un derecho sobre mis acciones mayor al que tiene algún otro.

En nuestra visión cotidiana, la existencia de una promesa crea una obligación especial entre dos personas. El agente-u, de todos modos, trata las promesas y los contratos, no como si crearan lazos morales especiales hacia alguien, sino simplemente como nuevos factores dentro del cálculo total de la utilidad. Nuestra visión cotidiana nos dice que tenemos que pagar nuestros préstamos *sin considerar* si de ese modo incrementamos la utilidad o no. El agente-u sostiene que debo pagar mi deuda *porque* de ese modo desarrollo al máximo la utilidad. El joven no tiene sobre mí un derecho mayor que el de otros, sino que tan sólo tiene mayores posibilidades de beneficiarse que otros, por lo que pagarle es la mejor forma para cumplir con mis obligaciones utilitaristas.

Pero esto no es lo que una promesa representa: «Hacer una promesa no significa meramente adaptar un mecanismo provechoso para promover el bienestar general; es ponerse uno mismo en una nueva relación con alguien, en una relación que crea un nuevo deber específico y *prima facie* para él, no reducible al deber de promover el bienestar general de la sociedad» (Ross, 1930, p. 38). Para los agentes-u, todos (incluido uno mismo) se encuentran en exactamente la misma posición moral; por ejemplo, cada uno merece del mismo modo ser el posible beneficiario de las acciones de los otros. Pero ésta es una descripción demasiado plana del panorama moral, porque algunas personas «pueden encontrarse con otro también en la relación del que da con el que recibe una promesa, del deudor con el acreedor, de la esposa con el marido, del hijo con el padre, del amigo con el amigo, del compatriota con el compatriota, y así, y cada una de estas relaciones da fundamento a un deber *prima facie*» (Ross, 1930, p. 19).

Aquí el problema es más profundo que una insuficiente explicación de las promesas. El agente-u no puede considerar la importancia

de nuestros compromisos. Todos tenemos compromisos —con la familia, causas políticas, el trabajo— que conforman el centro de nuestras vidas y le confieren identidad a nuestra existencia. Pero si debo actuar como un agente-u, en cada una de mis decisiones, mis compromisos deben sumarse simplemente a los demás proyectos de otras personas, y ser sacrificados en caso de que se pueda promover una utilidad mayor a través del fomento de los proyectos de otros. Ello puede parecer admirablemente generoso. Pero de hecho es absurdo. Porque es imposible estar realmente comprometido con algo y al mismo tiempo estar dispuesto a sacrificar dicho compromiso cada vez que alguna otra cosa esté en condiciones de desarrollar al máximo la utilidad. La toma de decisiones utilitarista me pide que considere mis proyectos y mis vínculos como si no merecieran mi atención más de lo que la merecen los de algún otro. En la práctica, me pide que no me sienta más apegado a mis compromisos que a los de otra gente. Pero ello no difiere de decir que en realidad no debería estar vinculado a mis proyectos. Como ha sostenido Bernard Williams:

Si eres una persona que de todo corazón y genuinamente tienes alguno de estos admirables [proyectos, afectos, compromisos], no puedes ser al mismo tiempo alguien cuyo pensamiento y acciones reflejen infaliblemente los requerimientos del utilitarismo, ni puedes desear ser una persona así... El utilitarismo debe rechazar o desvalorizar por completo estas otras inclinaciones, y ha de retroceder a aquella imagen del hombre que el utilitarismo más temprano abiertamente ofrecía, en la que el hombre tenía, idealmente, sólo proyectos privados o dicho de otro modo, sacrificables, junto con una disposición moral a la bondad utilitarista (Williams, 1981, pp. 51, 53).

Ahora bien, es cierto, e importante, que yo debo respetar los compromisos legítimos de otros. Pero la manera de hacerlo no es considerar que los demás tienen el mismo derecho sobre mi tiempo y mis energías que aquel que tienen mis propios proyectos. Tal actitud es psicológicamente imposible, y aun indeseable en el caso de ser posible. Una vida humana que valga la pena, tal como cualquiera puede definirla, es aquella compuesta por vínculos que estructuran y dan una dirección a la propia vida. Es la esperanza de posteriores logros o progresos a partir de tales compromisos lo que da significado a nuestras presentes acciones. Si adoptamos el papel del agente-u, en cambio, las acciones de alguien vienen determinadas casi con total independencia de sus compromisos. Las decisiones del agente-u son «una función de todas las satisfacciones respecto de las cuales el puede influir desde su posición: y esto significa que los proyectos de otros, en una gran e in-

determinada medida, determinan sus decisiones» (Williams, 1973, p. 115). El agente-u apenas va a poder elegir acerca de cómo llevar adelante su vida, apenas tendrá oportunidades para actuar en consideración con el tipo de persona que es, o quiere ser. Así, apenas va a haber lugar en su existencia para aquello que asociamos con el concepto de «vivir una vida».

Todo esto quedará superado por la cuestión de qué palanca causal es la más optimizadora.

Si voy a dirigir mi propia vida, he de poder ser libre para formar mis propios compromisos, incluyendo el tipo de contratos y promesas antes tratados. El problema de no permitir a la gente crear obligaciones especiales con otros a través de promesas es sólo un aspecto del problema mayor de no permitir a la gente establecer y perseguir sus propios fines. En todos estos casos, el problema es la asunción por parte del agente-u de que cada persona tiene un igual derecho a beneficiarse de todas sus acciones.

¿Nuestra intuición a favor de compromisos significativos se opone a la idea de que la moralidad se preocupa por las consecuencias? No, porque nuestro compromiso intuitivo con una idea general de secuencialista nunca incluyó un compromiso con una constante determinación imparcial de nuestras acciones a partir de las preferencias de otros, con la exclusión de nuestras relaciones especiales y proyectos. Ésta es una interpretación demasiado grosera de nuestra creencia en el consecuencialismo.

b) PREFERENCIAS ILEGÍTIMAS

Un segundo problema con el utilitarismo como procedimiento de decisión tiene que ver con la exigencia, no de que se le dé igual importancia a cada persona en nuestro procedimiento decisorio, sino de que a cada fuente de utilidad (por ejemplo, cada tipo de preferencia) se le conceda una importancia igual. Considérese la discriminación racial dentro de una sociedad predominantemente blanca. La política sanitaria del gobierno puede determinar la construcción de un hospital cada 100.000 personas, sin tener en cuenta su raza. Sin embargo algunos blancos prefieren que los negros no tengan la misma protección sanitaria, y cuando se realiza el cálculo de utilidad, resulta que para desarrollar al máximo la utilidad se debe privar a los negros de su parte equitativa en materia de protección sanitaria (o instalaciones y condiciones escolares, etc.). ¿Y qué ocurre si una simple mirada de los homosexuales reconocidos ofende profundamente a la mayoría heterosexual? Tal vez la utilidad resulte incrementada al máximo cas-

tigando públicamente a los homosexuales y encerrándolos en prisión. ¿Y qué ocurre si un alcohólico más pobre que las ratas, que no tiene amigos, repugna a la mayoría, es una molestia para todos, y va pidiendo limosna o alborotando en los parques públicos? Tal vez la utilidad resultase aumentada si discretamente cogiésemos a esa gente y la matásemos de modo tal que no fuesen vistos más, ni su mantenimiento en prisión representase un gasto permanente. Algunas de estas preferencias son, por supuesto, preferencias no informadas, por lo que el satisfacerlas no nos reportaría realmente ninguna utilidad (si se asume que hemos abandonado la grosera visión del utilitarismo hedonista). Pero el deseo de negar derechos a otros no siempre es un deseo no informado, e incluso si consideramos la formulación más válida de la utilidad, la satisfacción de estas preferencias puede resultar una verdadera fuente de utilidad para algunas personas. Como ha manifestado Rawls, tales preferencias son «irrazonables», desde el punto de vista de la justicia, aunque no sean necesariamente «irracionales» desde el punto de vista de la utilidad individual (Rawls, 1980, pp. 528-530). Si este tipo de utilidad se tiene en cuenta, puede llevar a la discriminación de minorías impopulares.

Nuestra moral cotidiana nos dice que tales preferencias no son equitativas y que no deberían ser tenidas en cuenta. Que los racistas quieran maltratar a cierto grupo no es en absoluto una razón para proporcionar a dicho grupo una menor atención médica. El deseo de los racistas es ilegítimo, por lo que cualquiera que sea la utilidad que pueda provenir de la satisfacción de tales preferencias no tiene peso moral. Aun cuando no haya un perjuicio directo, pueden existir preferencias no equitativas que no deban ser tenidas en cuenta. Algunas personas pueden desear que los negros no se trasladen a su barrio, no porque sientan desagrado por los negros —tal vez no les importen en absoluto— sino porque otros sienten desagrado por los negros, y por lo tanto el valor de su propiedad puede verse disminuido. Tal preferencia tendente a que los negros sean excluidos de un cierto barrio no es hija de los prejuicios en el modo en que lo eran las preferencias racistas. Todo y así, son preferencias ilegítimas, desde el momento en que requieren, injustamente, que se prive a los negros de algo que les corresponde. En todos estos casos, la utilidad se desarrolla al máximo a partir de un tratamiento discriminatorio, pero sólo como resultado de preferencias por beneficios de los que injustamente se priva a otros. Preferencias como éstas, preferencias contrarias a lo que por derecho les pertenece a otros, tienen poco o ningún peso en nuestra visión moral cotidiana.

Los utilitaristas no aceptan la pretensión de que las preferencias sobre lo que corresponde a los demás «por derecho» sean ilegítimas.

Para el agente-u no existe un criterio, respecto de lo que corresponde a alguien «por derecho» previo al cálculo de utilidad. Lo que es mío por derecho es cualquier distribución que desarrolle al máximo la utilidad, por lo tanto, los actos que desarrollan al máximo la utilidad por definición no pueden privarse de aquello que por derecho me corresponde. Pero esto se opone a un componente importante de nuestra moralidad cotidiana. Nuestro compromiso con la idea del consecuencialismo no incluye un compromiso con la idea de que cada fuente de utilidad deba tener peso moral, que cada tipo de preferencia deba ser tenida en cuenta.

Parece, entonces, que el agente-u, al tratar de incrementar la utilidad se aleja, más que expresa, de nuestra idea intuitiva respecto del consecuencialismo. Algunas personas niegan que el procedimiento decisorio del utilitarismo tenga estos resultados contrarios a nuestras intuiciones. Admiten que el razonamiento utilitarista parece aceptar, o incluso requerir, actos que vulneran relaciones especiales o derechos básicos, cada vez que tales actos llevan a su grado más alto la utilidad. Pero sostienen que estos actos resultarían desautorizados si cambiásemos hacia una forma más elaborada de procedimiento decisorio utilitarista. Hasta ahora he supuesto que los agentes-u aplican el test del máximo desarrollo de la utilidad a actos particulares. Pero los «utilitaristas de reglas» sostienen que deberíamos aplicar el test de la utilidad a reglas, y luego realizar cualquier acto que fuese autorizado por las mejores reglas, aun si otro acto pudiese producir mayor utilidad. La cooperación social requiere del seguimiento de reglas, por lo que deberíamos evaluar las consecuencias, no simplemente de actuar de este modo particular en esta situación, sino las consecuencias de convertir en una regla el actuar de esta manera.

Así pues, la clave para los agentes-u está en determinar qué conjunto de reglas desarrolla al máximo la utilidad. ¿En términos utilitaristas, estamos mejor siguiendo una regla que nos ordena mantener nuestras promesas, mantener relaciones especiales, y respetar derechos, o siguiendo una regla que subordina estos principios a cálculos de utilidad? Ahman los utilitaristas que esto último reduciría la utilidad. Tomaría la cooperación social muy difícil, y depreciaría el valor de la vida humana y la libertad. Más aún, la gente tiende a abusar de su poder de romper las promesas o de discriminar en nombre del bien común. Todos pierden si adoptamos una regla como la de romper promesas o discriminar a grupos impopulares cada vez que pensamos que ello desarrollaría al máximo la utilidad (Harsanyi, 1985).

Algunos teóricos señalan que el utilitarismo de reglas acaba en el utilitarismo de actos, desde el momento en que podemos describir las reglas de un modo tan detallado y rígido que las convierta en equiva-

lentes a actos (Lyons, 1965, cap. 4; Hare, 1963, pp. 130-136). Pero incluso si la distinción es válida, parece demasiado optimista suponer que las reglas para incrementar la utilidad van a proteger siempre los derechos de los débiles o las minorías impopulares. Como sostiene Williams, la garantía de que la justicia siempre va a prevalecer «alaba la decencia y la imaginación de aquellos utilitaristas pero no la coherencia de su utilitarismo» (Williams, 1972, p. 103). En todo caso, esta respuesta no responde a la objeción, dado que aun si consigue la respuesta correcta, lo hace a partir de razones incorrectas. En la visión del utilitarista de reglas, el mal hecho al discriminar grupos minoritarios es el creciente temor causado a otros por tener una regla que posibilita la discriminación. El mal cometido al no pagarle al joven que cortó mi césped viene dado por las crecientes dudas causadas en otros respecto de la institución de las promesas. Pero esto es absurdo. El mal se realiza contra la persona que no debería haber sufrido a causa de la antipatía de otros, y contra el joven que tenía un derecho especial respecto del dinero prometido. Este mal está presente cualesquiera que sean los efectos sobre otros a largo plazo.

La respuesta del utilitarista de reglas se aleja del problema real. La objeción contra el procedimiento decisorio utilitarista era que ciertas obligaciones especiales debían ser incluidas, y ciertas preferencias ilegítimas excluidas. Estos son requisitos morales que tienen prioridad sobre el máximo desarrollo de la utilidad (mientras que el agente u los ve simplemente como medios para el incremento de la utilidad). Pero si esa era nuestra objeción, resulta irrelevante decir cómo mantienen los utilitaristas de reglas, que la obediencia a las promesas y el no tener en cuenta los prejuicios normalmente hacen que la utilidad alcance su máximo valor a largo plazo, o que las promesas y los derechos humanos son instrumentos todavía más provechosos de lo que pensábamos, tendentes a desarrollar al máximo la utilidad. La respuesta confirma, más que refuta, la crítica según la cual el agente u considera que el reconocimiento de las obligaciones especiales está sujeto a la consecución de la máxima utilidad, antes que una cuestión previa. Nuestra objeción no era que las promesas no constituyan buenos instrumentos para el máximo desarrollo de la utilidad, sino que en modo alguno constituyen tales instrumentos. Este problema no puede evitarse aplicando el principio de utilidad a las reglas y no a los actos. Desde el punto de vista de nuestra moral cotidiana, el problema radica en aplicar dicho principio de utilidad.

Algunos utilitaristas estarían de acuerdo con lo que he sostenido hasta ahora. Es correcto y apropiado, dirían, que nuestros vínculos tengan prioridad sobre la búsqueda de la utilidad general. Todos deberíamos aceptar la visión cotidiana según la cual el daño hecho a in-

dividuos particulares que son maltratados o discriminados proporcionan una base suficiente para exigir a la gente el cumplimiento de sus promesas y el respeto de los derechos. No deberíamos ser agentes u que deciden cómo actuar a partir de cálculos utilitaristas, y que ven las promesas como instrumentos para alcanzar la máxima utilidad. En cambio, deberíamos conceder a las promesas, y a los derechos de otras personas, tal importancia que fuesen invulnerables frente a los cálculos de intereses sociales. Para decirlo en breve, no deberíamos ser utilitaristas en nuestros razonamientos morales. Pero, argumentan, esto no significa que el utilitarismo sea incorrecto. Por el contrario, la razón por la que deberíamos ser no utilitaristas en nuestro procedimiento decisorio es que precisamente por esta vía tenemos mayores posibilidades de desarrollar al máximo la utilidad. Una sociedad de no utilitaristas que crean en la importancia intrínseca de las promesas y los derechos actuará mejor, por lo que hace al incremento de la utilidad, que una sociedad de utilitaristas de actos o de reglas que vean las promesas y los derechos como instrumentos para el máximo desarrollo de la utilidad.

Esto puede parecer paradójico. Pero presenta una cuestión cierta e importante. El utilitarismo es esencialmente un «criterio de corrección», no un «procedimiento decisorio» (Brink, 1986, pp. 421-427; Railton, 1984, pp. 140-146).⁷ Lo que define el utilitarismo es la afirmación de que el acto correcto es el que desarrolla al máximo la utilidad, no la afirmación de que deberíamos deliberadamente tratar de desarrollar al máximo la utilidad. Es una pregunta abierta la de si deberíamos emplear o no un procedimiento decisorio utilitarista; en rigor, esta misma pregunta debe contestarse mediante el examen de las consecuencias de diferentes procedimientos decisorios sobre la utilidad global. Y es bastante posible que obremos mejor, de acuerdo con los criterios utilitaristas de corrección, empleando un procedimiento decisorio no utilitarista. Esto parece ser cierto en relación con nuestros vínculos personales: la vida de cada uno es incondicional, lo que queda excluido por el utilitarismo directo. En consecuencia deberíamos ser «utilitaristas indirectos».

7. Aunque la distinción entre criterios de corrección y procedimientos decisorios es atractiva, no está claro que podamos hacer las distinciones entre ellos que requiere el utilitarismo indirecto. A diferencia del utilitarismo de reglas, que considera las promesas instrumentos provechosos para el incremento de la utilidad, el utilitarismo indirecto ve nuestras creencias acerca de las promesas como instrumentos provechosos para el incremento de la utilidad. Sin embargo, las personas no conocen —y tal vez no puedan conocer— sus creencias morales de este modo (Smith, 1986). Más aún, si cedemos demasiada importancia a la distinción, no queda claro por qué el utilitarismo, como criterio de corrección, no debería desaparecer directamente de nuestras creencias conscientes (Williams, 1973, p. 135).

Aunque ésta es una cuestión importante, todavía no responde a las objeciones antes presentadas. Considérese nuestra apreciación cotidiana según la cual cierto tipo de preferencias no son equitativas, por lo que no deberían recibir ningún tipo de consideración en nuestros procedimientos de toma de decisiones morales. Es posible que el criterio utilitarista de corrección pueda justificar el que adoptemos tal procedimiento decisorio no utilitarista. Si es así, ambas partes estarían de acuerdo en que ciertas preferencias no se tuviesen en cuenta. Pero en nuestra apreciación cotidiana, la razón por la que las preferencias no equitativas no deberían recibir ninguna consideración en nuestro proceso decisorio es que son ilegítimas. Por otro lado, para el utilitarismo indirecto, la razón por la que no deberíamos tomar en consideración preferencias no equitativas es sencillamente que hacerlo es contraproducente. Las preferencias no equitativas (si son racionales e informadas) son tan legítimas como cualquier otra, de acuerdo con el criterio utilitarista de corrección, pero obramos mejor conforme a tal criterio tratándolas como ilegítimas dentro de nuestro procedimiento decisorio.

Contamos entonces con dos explicaciones conflictivas acerca de por qué tratar ciertas preferencias como ilegítimas. De ello se deduce que para defender el utilitarismo, no es suficiente mostrar que el criterio utilitarista de corrección puede justificar el uso de procedimientos decisorios no utilitaristas. También tiene que probarse que ésta es la justificación correcta. El utilitarista dice que la razón por la que utilizamos procedimientos no utilitaristas es que tales procedimientos acaban desarrollando al máximo la utilidad. ¿Pero no es más plausible decir que la razón por la que usamos procedimientos no utilitaristas es simplemente que aceptamos un criterio de corrección no utilitarista? ¿Por qué pensar que tiene que haber alguna explicación utilitarista indirecta para nuestros compromisos no utilitaristas?

Algunos utilitaristas parecen pensar que si disponemos de alguna explicación utilitarista para nuestras convicciones morales, no tenemos necesidad alguna de considerar ninguna otra explicación no utilitarista. Pero esto desvía la cuestión. Necesitamos algún argumento para suscribir el criterio utilitarista de corrección y rechazar otros criterios alternativos. ¿Existe algún argumento de este tipo en los escritos utilitaristas? De hecho existen dos, pero sostendré que ninguno de ellos se mantiene por sí mismo, y que la plausibilidad del utilitarismo depende de la conjunción de ambos. Una vez hayamos examinado estos argumentos, veremos que los problemas antes discutidos provienen directamente del criterio utilitarista de corrección, y no resultan sustancialmente afectados por el modo en que se aplique ese criterio.

4. Dos argumentos para el incremento de la utilidad

En este apartado consideraré los dos argumentos centrales para entender el máximo desarrollo de la utilidad como el criterio de corrección moral (se emplee o no dicho criterio como un procedimiento decisorio). Tal como veremos, cada uno de ellos genera una interpretación enteramente diferente acerca de qué es el utilitarismo.

a) IGUAL CONSIDERACIÓN DE LOS INTERESES

Según una interpretación, el utilitarismo es un criterio para combinar intereses y deseos individuales. Los individuos tienen distintos intereses y preferencias potencialmente conflictivas, y necesitamos un criterio que nos diga qué compromisos entre preferencias son moralmente aceptables, qué tipo de compromiso es aceptable para las personas cuyo bienestar está en juego. Tal es la pregunta que esta primera interpretación del utilitarismo intenta responder. Una respuesta muy popular, basada en varias teorías diferentes, es aquella según la cual los intereses de cada persona deberían recibir una igual consideración. La vida de cada persona importa por igual, desde el punto de vista moral, y lógicamente sus intereses deberían recibir una igual consideración.

El utilitarismo, conforme a esta primera postura, acepta este principio general de tipo igualitario. De todos modos, la idea de tratar a las personas con igual consideración es imprecisa, y necesita ser detallada si quiere proporcionar un determinado criterio de corrección. Un método obvio de precisar esta idea, método tal vez inicialmente interesante, es otorgar un mismo peso a las preferencias de cada persona, sin tener en cuenta el contenido de las preferencias o la situación material de la persona. Como sostiene Bentham, contamos a cada uno como uno, y nadie es más de uno. Así, en una primera explicación del utilitarismo, la razón por la cual deberíamos conceder igual importancia a las preferencias de cada persona sería que de ese modo tratamos a las personas como iguales, con igual consideración y respeto.

Si aceptamos como nuestro criterio de corrección tal criterio, concluiremos que las acciones moralmente correctas son aquellas que desarrollan al máximo la utilidad. Pero es importante hacer notar que este desarrollo no es el objetivo directo de nuestro criterio. Tal desarrollo aparece como una consecuencia de un criterio que intenta combinar las preferencias de las personas de un modo equitativo. La exigencia de que incrementemos la utilidad deriva enteramente del re-

quisito previo de tratar a las personas con igual consideración. Por consiguiente, el primer argumento del utilitarismo es éste:

- (1) las personas importan, e importan de un modo igual, por lo tanto
- (2) tendría que otorgarse igual peso a los intereses de cada persona; por lo tanto
- (3) las acciones moralmente correctas desarrollarán al máximo la utilidad.

Este argumento de la igual consideración se encuentra implícito en la afirmación de Mill, según la cual: «En la regla de oro de Jesús de Nazareth, leemos el exacto espíritu de la ética de la utilidad. Hacer tal como te sea hecho y amar a tu prójimo como a ti mismo constituye el ideal de perfección de la moralidad utilitarista» (Mill, 1968, p. 16). De manera más explícita, suscriben este argumento otros utilitaristas contemporáneos como Harsanyi, Griffin, Singer, y Hare (Harsanyi, 1976, pp. 13-14, 19-20, 45-46, 65-67; Griffin, 1986, pp. 208-215, 295-301; Hare, 1984, pp. 106-112; Singer, 1979, pp. 12-23; Haslett, 1987, pp. 40-43, 220-222). Hare, de hecho, encuentra difícil imaginar alguna otra forma de mostrar igual consideración por cada persona (Hare, 1984, p. 107; cf. Harsanyi, 1976, p. 35).

b) UTILITARISMO TELEOLÓGICO

Existe, no obstante, otra interpretación acerca del utilitarismo. Aquí, hacer que lo bueno alcance su máximo grado es una tarea nuclear, no derivada, y contamos a los individuos de modo igual sólo porque ésta es la forma de desarrollar al máximo el valor. Nuestro primer deber no es el de tratar a las personas como iguales, sino el de obtener estados de cosas valiosos. A las personas, tal como demuestra Williams, se las considera simplemente *depositarias* de utilidad, o, palabras causales para un «sistema de utilidad». El «portador básico de valor para el utilitarismo es el estado de cosas» (Williams, 1981, p. 4). El utilitarismo, conforme a esta postura, se preocupa principalmente por estados de cosas, y no por personas. Rawls llama a ésta una teoría «teleológica», lo que significa que el acto correcto se define en términos de incremento de lo bueno, antes que en términos de igual consideración hacia los individuos (Rawls, 1971, p. 24).

Esta segunda interpretación es una forma realmente distinta de utilitarismo, y no tan sólo una forma diferente de describir la misma teoría. Su carácter distintivo aparece con claridad cuando nos fijamos

en las discusiones utilitaristas en torno a las medidas políticas relativas a la población. Derek Parfit se pregunta si tenemos el deber moral de duplicar la población, aun si esto significa reducir casi a la mitad el bienestar de cada uno (puesto que de todos modos esto incrementará la utilidad global). Según él, la política de duplicar la población es una conclusión natural, aunque rechazable, del utilitarismo. Pero esto no necesita ser así si consideramos el utilitarismo. Pero una teoría que trata a las personas como iguales. Las personas que no existen no tienen pretensiones, no tenemos un deber moral hacia ellos respecto de traerlos al mundo. Como sostiene John Broome: «uno no puede deberle a nadie el traerle a la existencia, porque fallar en dicho deber no implicaría fallarle a nadie» (Broome, 1990-1993). Entonces ¿cuál es aquí el deber, según esta segunda interpretación? El deber consiste en desarrollar al máximo la utilidad, en hacer posible estados de cosas valiosos, incluso si su efecto es hacer que la situación de todas las personas existentes empeore más de lo que de otro modo lo habría hecho.

Lo que resulta distintivo de esta segunda interpretación también aparece claramente en la argumentación de Thomas Nagel. Este autor sugiere añadir una limitación «deontológica», de igual tratamiento, al utilitarismo, que en su opinión se centra tan sólo en seleccionar el «mejor resultado impersonal» (Nagel, 1986, p. 176). Nagel apunta que debemos completar nuestra obligación de incrementar lo bueno mediante la obligación de tratar a las personas como iguales. Obviamente la obligación de tratar a las personas con la segunda intención su pretensión sólo tiene sentido en relación con la segunda interpretación del utilitarismo, según la cual el deber fundamental no es el de sumar equitativamente las preferencias individuales, sino el de implementar aquello que sea más valioso. En la primera interpretación, el utilitarismo es ya un principio de igualdad moral; si falla, como un principio de igual consideración, falla la teoría completa, porque no hay un compromiso independiente con la idea del máximo desarrollo de la utilidad.

La segunda interpretación se opone a la primera. La primera de-fine lo correcto en función de tratar a las personas como iguales, lo que nos lleva al criterio utilitarista de combinación, que se logra desarrollando al máximo el bien. La segunda define lo correcto en función del incremento del bien, lo que lleva al criterio utilitarista de combinación, que como una mera consecuencia trata los intereses de las personas de modo igual. Como hemos visto, esta inversión tiene consecuencias teóricas y prácticas importantes.

En consecuencia, tenemos dos vías independientes, y en verdad conflictivas, para la pretensión de que la utilidad debe ser desarrollada al máximo. ¿Cuál es el argumento fundamental para el utilitaris-

mo? Hasta aquí, me he apoyado implícitamente en esta primera formulación, esto es, en aquella según la cual el utilitarismo es más bien una teoría acerca de cómo respetar la pretensión moral de cada individuo, a ser tratado como un igual. Sin embargo, Rawls sostiene que el utilitarismo es fundamentalmente una teoría del segundo tipo: uno define lo correcto en términos de promoción del bien (Rawls, 1971, p. 27). Pero hay algo que no cuadra en relación con esta segunda interpretación. Porque no es claro en absoluto por qué el objetivo principal de desarrollar al máximo la utilidad debería ser considerado un deber moral. ¿Para quién es un deber? La moral, en nuestra visión cotidiana, es una cuestión de obligaciones interpersonales, las obligaciones que tenemos unos con otros. Pero ¿respecto de quién tenemos el deber de incrementar la utilidad? No puede ser respecto del estado de cosas más valioso, porque los estados de cosas no tienen pretensiones morales. Tal vez tengamos un deber hacia aquellas personas que se beneficiarían del máximo desarrollo de la utilidad. Pero si ese deber es, como parece más plausible, el deber de tratar a las personas con igual consideración, volvemos a caer en la primera interpretación del utilitarismo como una forma de tratar a las personas como iguales. El hacer que la utilidad alcance su máximo valor es en este caso simplemente una consecuencia, y no el fundamento último de la teoría. Por consiguiente no necesitamos duplicar la población, dado que no tenemos ninguna obligación de concebir a quienes producirían el incremento de población.

Si de todos modos aceptamos que desarrollar al máximo la utilidad es un fin en sí mismo, es mejor ver dicho desarrollo como un ideal no moral, similar de algún modo a un ideal estético. Lo apropiado de esta caracterización puede verse a través de otro ejemplo que Rawls ofrece de una teleologista, a saber, Nietzsche (Rawls, 1971, p. 25). El bien que la teoría de Nietzsche intenta incrementar (por ejemplo, la creatividad) se encuentra exclusivamente al alcance de unos pocos. El resto de individuos resulta útil tan sólo en la medida en que fomenten el bien de esos pocos. En el utilitarismo, el valor que debe ser incrementado es más mundano, algo respecto de lo cual cualquier individuo es capaz de tomar parte o de contribuir (aunque esta política de máximo desarrollo pueda suponer el sacrificio de muchos). Esto significa que en la teleología utilitarista, a diferencia de lo que ocurre en Nietzsche, debe asignársele algún peso a las preferencias de cada persona. Pero en ningún caso el principio fundamental es el de tratar a los individuos como iguales. Más bien es el de incrementar el bien. Y en ambos casos es difícil ver de qué modo esto puede considerarse un principio moral. El objetivo no es el de respetar a las personas, de las cuales se necesitan o se quieren ciertas cosas, sino

el de respetar el *bien*, con respecto al cual algunas personas pueden o no resultar contribuyentes valiosos. Si las personas se han convertido en medios para el máximo desarrollo del bien, la moral ha salido de la escena, y lo que aparece es un ideal no moral. Una sociedad nietzscheana puede resultar estéticamente mejor, más hermosa, pero no es mejor moralmente (el mismo Nietzsche no habría rechazado esta descripción, su teoría se encontraba «más allá del bien y del mal»). Si el utilitarismo se interpreta de esta forma teleológica, deja también de ser una teoría moral.

Dije antes que uno de los atractivos del utilitarismo era el de su naturaleza laica, para los utilitaristas, la moralidad importa porque los seres humanos importan. Pero esta atractiva idea se encuentra ausente en esta segunda interpretación, cuyo contenido moral es más bien oscuro. A los seres humanos se les considera potenciales productores o consumidores de un bien, y nuestros deberes se refieren a tal bien, no a otras personas. Esto se opone a nuestras más profundas intuiciones conforme a las cuales la moralidad importa porque la humanidad importa. De hecho, poca gente ha tomado el utilitarismo como una teoría puramente teleológica, que no apela en absoluto al ideal de igual respeto hacia las personas (el trabajo de G. E. Moore, *Ethics*, constituye una notable excepción). El utilitarismo simplemente pierde todo atractivo cuando se le disocia de dicha intuición básica.

Si el mejor modo de juzgar el utilitarismo es como una doctrina igualitaria, no existe entonces ningún compromiso independiente con la idea de desarrollar al máximo el bienestar. El utilitarista tiene que admitir que deberíamos usar el criterio de máximo desarrollo sólo si ello representase el mejor modo posible de tratar a las personas como iguales. Esto es importante, porque gran parte del atractivo del utilitarismo descansa en una combinación tácita entre ambas justificaciones.⁸ La no equidad intuitiva del utilitarismo rápidamente lo descalificaría como una formulación adecuada de la igual consideración, a no ser que muchos tomen el máximo desarrollo como una razón independiente y adicional para aceptarlo. Los utilitaristas apelan tácita-

8. Los críticos del utilitarismo también combinan ambas versiones. Esso es cierto, por ejemplo, en la afirmación de Rawls según la cual el utilitarismo pasa por alto la particularidad de las personas. De acuerdo con Rawls, los utilitaristas aceptan un principio de máximo desarrollo de la utilidad por que generalizan a partir del caso de una persona-un voto (es racional que cada individuo incremente su felicidad) hasta el caso de una multiplicidad de personas (es racional que la sociedad incremente su felicidad). Rawls critica esta generalización porque trata la sociedad como si fuera la vida de una persona y de ese modo desdaba la distinción que existe entre llegar a compromisos dentro de la vida de una persona y llegar a compromisos entre distintas vidas (Rawls, 1971, p. 27; cf. Nozick, 1974, pp. 32-33; Gordon, 1980, p. 40; Macle, 1984, pp. 86-87). De todos modos, ni la lectura igualitaria ni la teleológica del utilitarismo cumplen esta generalización. La postura de Rawls se apoya en una combinación entre ambas. Al respecto, véase Kymlicka (1988 b, pp. 182-185).

tamente al criterio del incremento del bien para vencer posibles objeciones intuitivas a su visión de la igual consideración. De hecho, puede parecer que la única fuerza del utilitarismo reside en poder combinar las dos justificaciones. Por desgracia, es incoherente emplear ambos criterios en la misma teoría. No puede decirse que la moralidad tenga que ver fundamentalmente con el incremento del bien, y al mismo tiempo decir que tiene que ver fundamentalmente con respetar la aspiración de los individuos a una igual consideración. Si los utilitaristas hubiesen sostenido uno u otro de estos criterios, su teoría vendría a perder mucho de su atractivo. Vista como una teoría teleológica del máximo desarrollo, deja de satisfacer nuestras intuiciones básicas acerca de las cuestiones importantes de la moral: vista como una teoría igualitaria, lleva a unos resultados que entran en conflicto con nuestra impresión acerca de lo que significa tratar a las personas como iguales, tal como espero demostrar a continuación de un modo más sistemático.

5. Una concepción inadecuada de la igualdad

Si vamos a tratar el utilitarismo como una moralidad política plausible, tenemos que interpretarlo como una teoría de la igual consideración. Esto puede parecer extraño, dados los actos no igualitarios que el utilitarismo es capaz de justificar, por ejemplo, privar de su libertad a las personas que suscitan rechazo. Pero necesitamos distinguir diferentes niveles en los cuales la igualdad puede resultar un valor. Mientras el utilitarismo puede tener efectos desiguales sobre las personas, puede, no obstante, sostener que aspira a tratar a las personas como iguales. De hecho, se pregunta Hare, si creemos que el interés esencial de las personas es la satisfacción de sus preferencias informadas, y que se le otorgue a cada uno una igual consideración, ¿qué otra cosa podemos hacer más que darle la misma importancia a las preferencias de cada uno, contando a cada uno como uno, y sin que nadie sea más de uno? (Hare, 1984, p. 106).

Pero mientras el utilitarismo se preocupa por tratar a las personas como iguales, choca con muchas de nuestras intuiciones acerca de qué significa realmente tratar a las personas con igual consideración. Es posible que nuestras intuiciones antutilitaristas sean poco fiables. Sin embargo, sostendré que el utilitarismo ha interpretado erróneamente el ideal de la igual consideración de los intereses de cada persona y que, como resultado, permite que algunas personas no sean tratadas como verdaderos iguales, sino como medios para los fines de otras personas.

¿Por qué resulta inadecuado el utilitarismo como explicación de la idea de igual consideración? El utilitarismo entiende que cada fuente de felicidad o cada tipo de preferencia tendría que sopesarse del mismo modo, si es que lleva a una igual utilidad. Desde mi punto de vista, una adecuada explicación de la igual consideración debe distinguir diferentes tipos de preferencias, de entre las cuales sólo algunas tienen legítimo peso moral.

a) PREFERENCIAS EXTERNAS

Una distinción importante entre los tipos de preferencias es aquella que separa las preferencias «personales» de las «externas» (Dworkin, 1977, p. 234). Las preferencias personales son preferencias acerca de bienes, recursos, y oportunidades, etc., que uno quiere tener a su alcance. Las preferencias externas se refieren a los bienes, recursos, y oportunidades que uno quiere que se encuentren al alcance de otros. Las preferencias externas son, muchas veces, preferencias motivadas por prejuicios. Alguien puede querer que los negros tengan menos recursos porque piensa que son menos merecedores de respeto. ¿Debería contarse este tipo de preferencias en el cálculo utilitarista? ¿La existencia de tales preferencias cuenta como una razón moral para negar recursos a los negros?

Como hemos visto, el utilitarismo indirecto defiende que existen circunstancias en las que estaríamos mejor, en términos utilitaristas, excluyendo tales preferencias de nuestros procedimientos decisivos cotidianos. Pero la cuestión que aquí quiero examinar es la de si este tipo de preferencias debería ser excluido de nuestros criterios de corrección. Y también quiero considerar si los principios más profundos que son propios del utilitarismo ofrecen una base adecuada para privar de todo peso moral a las preferencias externas en su criterio de corrección. Como hemos visto, el principio más profundo es un principio igualitario. Toda persona tiene el mismo *status* moral, cada persona importa tanto como cualquier otra, y por ello, las preferencias de cada persona deberían contar en el cálculo utilitarista. Pero si éste es el rasgo que nos atrae del utilitarismo, no parece coherente tener en cuenta las preferencias externas. Porque si se tienen en cuenta las preferencias externas, aquello que me corresponde por derecho pasa a depender del modo en que otros piensan respecto de mí. Pueden pensar que no merezco un tratamiento igual, me ha peor en la corrección utilitarista. Pero los utilitaristas no pueden aceptar este resultado, porque el utilitarismo se basa en la idea de que cada persona debe ser tratada como igual.

Si creemos que cada uno debe ser tratado como igual, el hecho de que se permita que algunas personas sufran porque otros no quieren que se les trate como iguales ofende nuestros principios más profundos. Como dice Dworkin, preferencias externas no igualitarias «se encuentran en el mismo nivel —se proponen ocupar el mismo espacio— que la teoría utilitarista». Por consiguiente, el utilitarismo «no puede aceptar a la vez el deber de rechazar la falsa teoría según la cual las preferencias de algunas personas deberían contar más que las de otras y el deber de luchar para satisfacer las preferencias [externas] de aquellos que con entusiasmo aceptan dicha falsa teoría, tan energicamente como lucha por conseguir cualquier otra preferencia» (Dworkin, 1985, p. 363). El mismo principio que nos dice que consideremos por igual las preferencias de cada persona en nuestro criterio de corrección también nos dice que excluamos aquellas preferencias que niegan que las preferencias de las personas deben contar de modo igual. Parafraseando a Harsanyi, los utilitaristas deberían ser «objetores conscientes» cada vez que se enfrenten con tales preferencias (Harsanyi, 1977, p. 62; Goodin, 1982, pp. 93-94).

b) PREFERENCIAS EGOÍSTAS

Un segundo tipo de preferencias ilegítimas incluye el deseo de más recursos de los que a cada uno equitativamente le corresponden. Llamaré a éstas «preferencias egoístas», dado que pasan por alto el hecho de que otras personas necesitan los recursos, y tienen pretensiones legítimas sobre ellos. Como ocurriría con las preferencias no igualitarias, las preferencias egoístas son por lo general irracionales y están basadas en la falta de información. Pero satisfacer las preferencias egoístas genera, en muchas ocasiones, verdadera utilidad. ¿Deberían ser incluidas tales preferencias, en el caso de ser racionales, en el criterio utilitarista de corrección?

Los utilitaristas objetarán el modo en que he formulado la pregunta. Como hemos visto, los utilitaristas niegan que exista algo así como una porción equitativa (y por lo tanto una preferencia egoísta) independientemente de los cálculos utilitaristas. Para los utilitaristas, una distribución equitativa es simplemente aquella que desatrola al máximo la utilidad, por lo cual ninguna preferencia puede ser considerada egoísta antes del cálculo de utilidad. Por lo tanto, aceptar que podemos descubrir algo así como preferencias egoístas con antelación al cálculo utilitarista es una petición de principio contra el utilitarismo. Pero nos podemos preguntar si los principios más básicos del utilitarismo nos dan pie para adoptar una teoría del

reparto equitativo que nos permita identificar y excluir las preferencias egoístas de nuestro criterio de corrección.

Esta cuestión se discutió en un reciente debate entre Hare y John Mackie. Hare, como la mayoría de los utilitaristas, cree que todas las preferencias racionales deberían ser incluidas en la combinación utilitarista, aun aquellas que nos parecen no equitativas. Incluso si tengo una enorme cantidad de recursos, mientras que mi vecino tiene muy pocos, si codicio los recursos de mi vecino, ese deseo debe ser incluido en el cálculo. Y si el cálculo termina por favorecerme, tal vez porque tengo muchos amigos que comparten tales provechos, debería quedarme con tales recursos. No importa cuánto sea lo que ya tengo, mi deseo por tener más recursos continúa contando de un modo igual, aun cuando los recursos que quiera sean los de alguien que tiene muy pocos.

¿Por qué los utilitaristas deberían tener en cuenta tales preferencias? Hare considera que el principio de igual consideración así lo exige. Según Hare, la mejor forma de interpretar el principio igualitarista es la siguiente: nos ponemos en el lugar de los demás, y tratamos de imaginar de qué manera nuestras acciones les podrán afectar. Y deberíamos hacer lo mismo respecto de cualquier persona afectada por nuestras acciones. Tomamos el punto de vista de cada persona y lo tratamos como si fuera tan importante como nuestro propio punto de vista. De hecho, sostiene Hare, deberíamos tratar aquellos otros puntos de vista como si fueran los nuestros. Esto asegura que estamos mostrando una igual consideración respecto de cada persona. Si, de este modo, tenemos que ponernos en el lugar de otros, deberíamos elegir aquella acción que sea la mejor para «mí», donde el «mí» en este caso significa todos los «mí», esto es, todos los puntos de vista que ahora estoy considerando iguales a los míos propios. Si trato de elegir qué es lo mejor para todos los sujetos distintos de mí mismo, elegiré la acción que haga que la satisfacción de las preferencias de todos los «yos» alcance su máximo grado. Entonces, sostiene Hare, el criterio de combinación utilitarista se sigue naturalmente de este modo intuitivo de igual consideración. Si le doy una igual importancia a los intereses de cada persona, imaginando que su punto de vista es de hecho el mío propio, adoptaré principios utilitaristas (Hare, 1984, pp. 109-110; cf. 1982, pp. 25-27).

Hare piensa que ésta es la única forma racional de mostrar una igual consideración hacia las personas. Pero como señala Mackie, existen otras posibilidades, incluso si aceptamos la propuesta de Hare de que tratamos a la gente como iguales cuando nos ponemos en su lugar, y consideramos a cada uno de estos seres diferentes como igualmente importantes. Más que hacer que la satisfacción de prefe-

rencias entre todos estos diferentes seres alcance su máximo grado, podríamos mostrar nuestra preocupación por ellos garantizando a cada uno una «partida equitativa» en su vida, garantizando a cada uno un nivel adecuado de recursos y libertades. O podríamos, cuando ocupamos sucesivamente estas diferentes posiciones, hacer lo que es mejor para los que están situados en la peor posición, o proporcionar a cada uno una porción equitativa de los recursos y libertades disponibles. Todas éstas son concepciones diferentes de lo que exige la noción abstracta de igual consideración (Mackie, 1984, p. 92).

¿Cómo podemos decidir entre estas distintas formas de mostrar igual consideración? Los utilitaristas remarcan que su postura puede también llevarnos a una distribución de recursos igualitaria. La gente que carece de recursos, en general, obtendrá mayor utilidad de cada recurso adicional que aquellos que ya poseen numerosos recursos. Alguien que se muere de hambre seguramente obtendrá mayor utilidad de un poco de comida que alguien que ya disponga de ella (Hare, 1978, pp. 124-126; Brandt, 1959, pp. 415-420). Por lo tanto, ambas partes pueden acordar que se comience desde una distribución de recursos aproximadamente igualitaria. Sin embargo, Hare y Mackie conciben de modo muy diferente esta distribución inicial igualitaria. Para Mackie, con tal que todos los demás tengan su porción equitativa de recursos, todos los recursos que se me faciliten inicialmente son míos, nadie más tiene un legítimo derecho sobre ellos. Algunas personas que ya tienen su porción equitativa pueden también querer parte de la mía. Pero esto, moralmente hablando, no es significativo. Sus preferencias no tienen el mismo peso. Son preferencias egoístas, dado que no respetan mi pretensión de una porción equitativa.

De acuerdo con Mackie, el Estado debería asegurar a cada persona su porción equitativa de recursos, y no permitir que a nadie se le prive de ella por el solo hecho de que otras personas tengan preferencias egoístas acerca de lo que le corresponde por derecho a los demás. La mejor concepción de la igual consideración excluiría tales preferencias egoístas.

Por otra parte, para Hare, los recursos que inicialmente se distribuyen en mi favor no son realmente míos. Son míos a menos que o hasta que algún otro pueda darme un mejor uso, donde «mejor» significa más productivo para la utilidad global. Hare piensa que esta condición para privarle a alguien de su porción viene obligada por el propio valor que inicialmente lleva al gobierno a dármela, por ejemplo, una igual consideración por los objetivos de cada persona. Si nos preocupamos de un mismo modo por los objetivos de las personas, es correcto que se redistribuyan los recursos cada vez que, actuando de este modo, podamos satisfacer más objetivos.

¿Tenemos alguna razón para dar prioridad a alguna de estas concepciones de la igual consideración? Debemos fijarnos con mayor detalle en el tipo de preferencias que entrarían en la redistribución propuesta por Hare. Demos por sentado que tengo mi porción equitativa, como todos los demás, y que nos encontramos en una sociedad próspera, de modo tal que esta porción incluye una casa y un jardín. Todos los demás en mi manzana plantan un jardín de flores, pero querían que mi jardín quedase abierto como un espacio público para que los niños jugaran, o para pasar a los perros. Yo, de todos modos, quiero mi propio jardín. Los deseos de otros de usar mi parte como un espacio público bien pueden tener más peso, en términos de utilidad global, que mi deseo de tener un jardín. Hare piensa que, por consiguiente, es correcto sacrificar mi deseo por los deseos de otros.

Si es moralmente erróneo por mi parte insistir en tener un jardín, necesitamos conocer *quién resulta perjudicado*. Si mi sacrificio es necesario para tratar a las personas como iguales, ¿quién dejará de ser tratado como igual si yo rechazo sacrificarme? La respuesta de Hare es que los otros miembros de mi manzana no serán tratados como iguales si no se permite que sus preferencias prevalezcan sobre mis deseos. Pero seguramente esto no es plausible, dado que ellos ya tienen su propio terreno, su propia porción equitativa de recursos. Siendo a Hare, el deseo de mis vecinos de decidir qué uso dar a mis recursos, así como a los suyos propios, constituye una preferencia legítima que da lugar a una pretensión moral. ¿Pero no es más adecuado describir tal preferencia como sencillamente egoísta? ¿Por qué mis vecinos deberían suponer que la idea de igual consideración les concede algún derecho sobre mis recursos? Si ellos ya tienen su propio terreno, no los estoy tratando injustamente al decir que mi preferencia, por lo que hace a mi jardín, tiene un mayor peso o prevalece sobre sus preferencias. Yo todavía los respeto como iguales desde el momento en que no realizo ninguna petición sobre los recursos que tienen para desarrollar sus vidas. Pero ellos no me respetan como un igual cuando esperan o me exigen que abandone mi porción de recursos para satisfacer unos deseos egoístas que reclaman obtener algo más que su porción equitativa.

Esto apunta a un componente importante de nuestra creencia acerca de lo que significa tratar a las personas como iguales, a saber, que no deberíamos esperar que los demás subvencionen nuestros proyectos a sus expensas. Tal vez mis amigos y yo tengamos gustos diferentes: nos gusta comer caviar y jugar al tenis todo el día. Esperar que otros abandonen su porción equitativa de recursos para atender nuestros gustos es egoísta, con independencia de lo feliz que ello nos haga. Si ya tengo mi parte de recursos, suponer que tengo una pretensión

moral legítima sobre los recursos de algún otro, sólo porque ello me hace más feliz, no es un modo adecuado de mostrar igual consideración hacia otros. Si creemos que los demás deberían ser tratados como iguales, excluimos tales preferencias egoístas del cálculo utilitario.

Así, el mismo principio que apoya una distribución inicial de recursos equitativa también defiende la idea de que se garantice tal distribución. La condición de Hare —que la distribución inicial esté sujeta a una redistribución que haga que la utilidad alcance su máximo grado— socava más que desarrolla la cuestión de la distribución inicial. La idea de Hare de tratar los intereses de las demás personas como los míos propios cuando razono moralmente no es necesariamente mala. Es una manera de conformar una imagen clara de la idea de la igualdad moral (nos fijaremos en otro tipo de instrumentos en el próximo capítulo). Pero la igual consideración que busca promover no se alcanza tratando las preferencias de otras personas como si representaran pretensiones iguales sobre todas nuestras acciones y recursos. Más bien, la igualdad nos enseña de qué parte de los recursos podemos disponer para la consecución de nuestros proyectos, y cuánto corresponde dejar para los demás. La igual consideración se consigue garantizando que otros puedan reclamar su propia porción equitativa, y no garantizando que tengan un mismo peso en la determinación del modo en que uso mi porción. Asegurar a las personas sus porciones equitativas, más que dejarlas sujetas a preferencias egoístas, es la mejor manera de definir la igual consideración que Hare busca.

Esto, de acuerdo con Rawls, supone una diferencia fundamental entre su formulación de la justicia y la de los utilitaristas. Para Rawls, la idea de que los «intereses que requieren la violación de la justicia no tienen ningún valor» representa un rasgo definitorio de nuestro sentido de la justicia, y lo mismo ocurre con la idea según la cual la presencia de preferencias ilegítimas «no puede desvirtuar las pretensiones de unos sobre otros» (Rawls, 1971, pp. 31, 450, 564). La justicia «limita las concepciones de lo bueno admisibles, de tal manera que aquellas concepciones cuya consecución implica una violación de los principios de la justicia quedan excluidas por completo: la pretensión de concepciones inadmisibles no tiene ningún peso». Porque las preferencias no equitativas «nunca, para decirlo de algún modo, entran dentro del cálculo social», los derechos de la gente «quedan garantizados contra las demandas irrazonables de otros». Para los utilitaristas, por otra parte, «ninguna limitación basada en la justicia y en lo correcto puede imponerse a los objetivos a través de los cuales va a alcanzarse la felicidad» (Rawls, 1982 b, pp. 170, 171 n., 182, 184).

Ahora podemos ver por qué el utilitarismo no reconoce adecuadamente las relaciones especiales, o excluye las preferencias ilegítimas. En cada uno de estos casos, el utilitarismo interpreta la igual consideración en términos de la combinación de preferencias preexistentes, no importa a qué sirvan, aun si se menoscaban con ellas los derechos o los compromisos respecto de otros. Pero nuestras intuiciones nos dicen que la igualdad debería formar parte de la configuración de nuestras preferencias. Parte de lo que significa mostrar una igual consideración hacia otros es tener en cuenta qué es lo que les corresponde por derecho a la hora de decidir acerca de los propios objetivos en la vida.⁹ Por consiguiente, las preferencias egoístas y derivadas de prejuicios se excluyen desde el principio, porque ya evidencian un fracaso en mostrar una igual consideración. De todas formas, si mis objetivos sí respetan las pretensiones legítimas de otras personas, soy libre de pretender establecer relaciones especiales, incluso si algún otro acto desarrolla al máximo la utilidad. Si mis planes respetan lo que la igualdad nos enseña, entonces, no hay nada incorrecto en darle prioridad a mi familia o a mi carrera. Esto significa que mis actividades cotidianas mostrarán una consideración desigual: me preocuparé más por ayudar a mis amigos, o por las causas con las que me siento comprometido, que por colaborar en los objetivos de otras personas. Esto es parte de lo que significa tener amigos y causas. Y esto es totalmente aceptable, en tanto respete las pretensiones de otros en lo que se refiere a la consecución de sus proyectos.

Si pensamos acerca de los valores que motivan el utilitarismo, los valores que le dan su plausibilidad inicial, veremos que tiene que ser modificado. El utilitarismo es atractivo en principio porque los seres humanos importan, e importan de un mismo modo. Pero el fin de la igual consideración que los utilitaristas tratan de poner en práctica se cumplirá mejor mediante un planteamiento que incluya una teoría de las porciones equitativas. Tal teoría excluiría las preferencias egoístas o derivadas de prejuicios que pasan por alto las pretensiones legítimas de otros, pero permitiría el tipo especial de compromisos que forman parte de nuestra idea de qué es vivir una vida. Estas modificaciones no entran en conflicto con el principio general del consecuencialismo, sino que más bien proceden de dicho principio. Son perfeccionamientos de la idea general según la cual la moral debería

9. Esto es sólo una parte de lo exigido por la igualdad, porque existen obligaciones hacia aquellos que se encuentran incapacitados para ayudarse a sí mismos, así como las obligaciones no sumariadas hacia aquellos que sufren necesidades extremas. En estos casos, tenemos obligaciones no vinculadas al respecto de las demandas legítimas de las personas. Volveré sobre estas cuestiones en el capítulo 7.

ocuparse del bienestar de los seres humanos. El utilitarismo tan sólo ha simplificado en exceso el modo en que intuitivamente creemos que el bienestar de otros merece preocupación moral.

Como hemos visto, los utilitaristas indirectos defienden que nuestros compromisos intuitivos, con procedimientos de decisión no utilitaristas, no socavan el utilitarismo como un criterio de corrección, ya que podemos dar una justificación utilitarista para adoptar procedimientos no utilitaristas. Pero esa respuesta no funcionará aquí, dado que mi argumento se refiere al utilitarismo como un criterio de corrección. Mi objeción es que la misma razón que los utilitaristas ofrecen para basar su criterio de corrección en la satisfacción de las preferencias de las personas es también una razón para excluir las preferencias externas y egoístas de dicho criterio. Ésta es una objeción a los principios de la teoría, y no a los modos en que tales principios resultan aplicados en los procedimientos de decisión.

Los teóricos que suscriben este tipo de modificaciones del utilitarismo normalmente describen la teoría resultante como un equilibrio o un compromiso entre los valores de utilidad e igualdad (por ejemplo, Raphael, 1981, pp. 47-56; Brandt, 1959, cap. 16; Hospers, 1961, p. 426; Rescher, 1966, p. 59). Esto no es lo que yo he sostenido. Más bien, las modificaciones son necesarias para contribuir a una mejor elucidación del ideal de la igual consideración al que el mismo utilitarismo apela.

Vale la pena que hagamos una pausa para considerar el tipo de argumento que acabo de presentar, dado que expresa, según creo, una forma básica de argumento político. Tal como lo mencionara en la introducción, habitualmente se dice que la idea de igualdad es la base de la moralidad política. Tanto el utilitarismo de Hare como el «derecho a una partida equitativa» de Macneil apelan a la idea de que cada persona tiene derecho a una igual consideración. Pero la forma en que explican tal idea no resulta igualmente atractiva. Nuestras intuiciones nos dicen que el utilitarismo no garantiza que las personas sean tratadas como iguales, puesto que carece de una teoría de las porciones equitativas.

Esto podría sugerir que teorizar políticamente es una cuestión de deducir, de un modo correcto, principios específicos a partir de esta premisa compartida de la igualdad moral. Un argumento político sería entonces, antes que nada, una cuestión de descubrir deducciones equivocadas. Pero la filosofía política no es como la lógica, donde se entiende que la conclusión se encuentra presente en las premisas. La idea de la igualdad moral es excesivamente abstracta para que seamos capaces de deducir algo muy específico de ella. Existen concepciones muy diferentes y muy conflictivas entre sí respecto de lo que

significa un tratamiento igual. La igualdad de oportunidades, por ejemplo, puede generar ingresos desiguales (dado que algunas personas tienen mayor capacidad), y un ingreso igual puede dar lugar a un bienestar desigual (ya que algunas personas tienen mayores necesidades). Todas estas formas particulares del tratamiento igualitario son lógicamente compatibles con la idea de la igualdad moral. La pregunta es qué forma del tratamiento igualitario recoge ese ideal más profundo de tratar a las personas como iguales. Ésta no es una pregunta de lógica. Es una pregunta moral, cuya respuesta depende de cuestiones complejas sobre la naturaleza de los seres humanos y sus intereses. Para decidir qué forma particular de tratamiento igualitario recoge mejor la idea de tratar a las personas como iguales no queremos a un lógico versado en el arte de la deducción lógica. Queremos a alguien que tenga un criterio fundamentado acerca de qué hace a los humanos merecedores de respeto y cuidado, y acerca del tipo de actividades que mejor cumplen ese respeto y ese cuidado.

La idea de igualdad moral, aunque fundamental, es demasiado abstracta para servir como una premisa a partir de la cual deducir una teoría de la justicia. Lo que tenemos en un argumento político no es una única premisa y luego deducciones que compiten entre ellas, sino más bien un único concepto y luego concepciones o interpretaciones que compiten entre sí. Cada teoría de la justicia no se *deduce* a partir del ideal de igualdad, sino que más bien *aspira* a él, y cada teoría puede ser juzgada de acuerdo con el éxito que tiene en tal aspiración. Como sostiene Dworkin, cuando damos instrucciones a los funcionarios públicos para que actúen de acuerdo con el concepto de igualdad, «cargamos a aquellos a los que damos tales instrucciones con la responsabilidad de desarrollar y aplicar su propia concepción... Ello no es lo mismo, por supuesto, que confiar a su discreción el que actúen del modo en que preferan; aquí establecemos un criterio que deben tratar de cumplir —aunque puedan fracasar en ello—, porque se supone que una concepción es superior a otra» (Dworkin, 1977, p. 135).¹⁰ Cualquiera que sea la confianza que tengamos en una concepción particular de la igualdad, debe ser puesta a prueba frente a otras

10. Esto muestra que es equivocado sostener que la plataforma igualitaria de Dworkin es «puramente formal» o «vacua», dado que es compatible con muchos tipos de distribuciones diferentes (Hart, 1979, pp. 95-96; Goodin, 1982, pp. 89-90; Mappel, 1989, p. 54; Larmore, 1987, p. 62; Raz, 1986, cap. 9). Como advierte Dworkin, esta objeción «interpreta inadecuadamente el papel de los conceptos abstractos en el debate y la teoría política» (Dworkin, 1977, p. 368). La idea de tratar a las personas como iguales es abstracta, pero no formal; por el contrario, es un ideal sustantivo que excluye algunas teorías (por ejemplo, las racistas), y establece un criterio hacia el que otras teorías se orientan. El hecho de que un concepto abstracto necesite ser interpretado, y que diferentes teorías lo interpreten de diferentes formas, no demuestra que el concepto sea vacío, o que una determinada interpretación de ese concepto sea tan buena como cualquier otra.

concepciones que cumplan con ella para ver cuál expresa o recoge mejor el concepto de igualdad.

Éste es el tipo de argumento que he tratado de ofrecer contra el utilitarismo. Podemos ver la debilidad del utilitarismo como una concepción de la igualdad comparándolo con una concepción que garantice ciertos derechos y un reparto igual de recursos. Cuando comparemos estas dos concepciones, el utilitarismo no parece plausible como expresión de la igualdad moral, sino que da la impresión de estar reñido con nuestras intuiciones acerca de tal concepto básico. Pero su falta de plausibilidad no es una cuestión de error lógico, y la solidez de una teoría de un reparto equitativo no es una cuestión de prueba lógica. Esto puede resultar insatisfactorio para los acostumbrados a formas de argumentación más rigurosas. Pero si la propuesta igualitaria es correcta —si cada una de estas teorías aspira a cumplir el ideal de tratar a las personas como iguales— ésta es, entonces, la forma que debe adoptar un argumento político. Exigir que satisfaga una prueba lógica es no comprender la naturaleza del ejercicio. Cualquier intento de elucidar y defender nuestras creencias acerca de los principios que deberían gobernar la comunidad política adoptará este procedimiento de comparar diferentes formulaciones del concepto de igualdad.

6. La política del utilitarismo

¿Cuáles son las implicaciones prácticas del utilitarismo como una moral política? He sostenido que el utilitarismo podía justificar el sacrificio de los miembros débiles e impopulares de la comunidad en beneficio de la mayoría. Pero el utilitarismo también ha sido utilizado para atacar a aquellos que mantienen privilegios injustos a costa de la mayoría. De hecho, el utilitarismo, como movimiento político y filosófico consciente de sí, surgió como una crítica radical de la sociedad inglesa. Los utilitaristas originarios eran «radicales filosóficos» que creyeron en un replanteamiento completo de la sociedad inglesa, una sociedad cuyas prácticas creían que eran el producto de la superposición feudal y no de la razón. Al utilitarismo, en ese tiempo, se le identificaba con un programa político progresista y reformista: la ampliación de la democracia, la reforma penal, medidas relativas al bienestar, etc.

Los utilitaristas contemporáneos, por su parte, son «sorprendentemente conformistas», de hecho, parecen ansiosos por mostrar que el utilitarismo deja todo tal cual está (Williams, 1972, p. 102). Mientras los primeros utilitaristas estaban dispuestos a juzgar los códigos

sociales existentes frente al altar del bienestar humano, muchos utilitaristas contemporáneos defienden que hay buenas razones utilitaristas para seguir acriticamente la moralidad cotidiana. Tal vez parezca que podemos incrementar la utilidad haciendo excepciones a la regla de la moralidad cotidiana, pero existen razones utilitaristas para que nos atengamos a buenas reglas bajo todo tipo de circunstancias. E incluso si parece que la regla cotidiana no es válida en términos utilitaristas, existen razones utilitaristas para no evaluar las reglas en términos de utilidad. Es difícil predecir las consecuencias de nuestras acciones, o medir estas consecuencias aun cuando se conozcan. En consecuencia, nuestros juicios acerca de cómo incrementar la utilidad son imperfectos, y los intentos por racionalizar las instituciones sociales son más propensos a causar males que bienes. Los beneficios de las nuevas reglas son inciertos, mientras que las convenciones existentes tienen un valor comprobado (pues han sobrevivido al test de la evolución cultural), y la gente se ha formado expectativas en relación con ellas. Más aún, actuar directamente bajo cánones utilitaristas es contraproducente, dado que aliena una actitud distante y contingente respecto de lo que deberían ser compromisos personales y políticos incondicionales.

Como resultado, los utilitaristas modernos reducen el alcance con el que el utilitarismo debería ser utilizado como principio crítico, o como principio de evaluación política. Algunos utilitaristas mantienen que sólo deberíamos recurrir al razonamiento utilitarista cuando nuestros preceptos cotidianos nos conducen a resultados conflictivos; otros dicen que el mejor de los mundos, desde un punto de vista utilitarista, es aquel en el que nadie razona de una manera explícitamente utilitarista. Williams sostiene que este tipo de utilitarismo es autodestructivo: da argumentos para su propia desaparición. Esto no es autodestrucción en un sentido teórico, porque no demuestra que la acción moralmente correcta no sea, después de todo, la que incrementa al máximo la utilidad. Pero demuestra que el utilitarismo ya no puede presentarse como el lenguaje correcto para el debate político. La política debería ser debatida en el lenguaje no utilitarista de nuestra moralidad cotidiana: el lenguaje de los derechos, de las responsabilidades personales, del interés público, de la justicia distributiva, etcétera. El utilitarismo, en algunas de sus formulaciones modernas, deja todo tal como está, se sienta por encima de, en vez de entrar en controversia con los procedimientos políticos decisorios de todos los días.

Algunos utilitaristas continúan sosteniendo que el utilitarismo requiere una crítica radical de los aspectos arbitrarios e irracionales de la moralidad cotidiana (por ejemplo, Singer, 1979). Pero no es proba-

el utilitarismo llegue a formar un movimiento político coherente, tal como el que caracterizó su origen. El problema es que «los viejos de la argumentación utilitarista soplan en demasiadas direcciones» (Sher, 1975, p. 159). Por ejemplo, mientras algunos utilitaristas argumentan que la utilidad se incrementa con una redistribución de la riqueza a gran escala, debido a la utilidad marginal decreciente del dinero, otros defienden un capitalismo de *laissez-faire* porque crea más dinero. Esto no es sólo cuestión de predecir qué puntuación obtienen distintas políticas económicas dentro de una escala acordada de utilidad. Es también una cuestión acerca de cómo definir dicha escala: ¿cuál es la relación entre los bienes económicos y otros componentes reconocidos como valiosos para la humanidad (ocio, comunidad, etc.)? Es también una cuestión relativa al papel de los mismos cálculos utilitarios: ¿con cuánta confiabilidad podemos determinar la utilidad global, y qué importancia tienen las convenciones establecidas? Dados estos desacuerdos acerca de cómo y cuándo medir la utilidad, el utilitarismo está encaminado a generar juicios fundamentalmente opuestos.

No quiero sugerir que todas estas posiciones sean igualmente plausibles (o que estos problemas no se encuentren también en teorías no utilitaristas). La confianza y la unanimidad que los primeros utilitaristas tuvieron en sus juicios políticos era habitualmente el resultado de una visión en exceso simplificada de estas cuestiones, y una cierta dosis de indeterminación es inevitable en cualquier teoría una vez que reconocemos la complejidad de las cuestiones empíricas y morales en cuestión. Los utilitaristas modernos tienen razón al insistir en que la utilidad no es reducible al placer, y que no todos los tipos de utilidad son susceptibles de medición o commensurables, y que no es siempre apropiado incluso tratar de medir dichas utilidades. De todos modos, el precio de este reajuste es que el utilitarismo no identifica inmediatamente ningún conjunto de políticas como distintivamente superiores. El utilitarismo moderno, a pesar de su herencia radical, ya no define una posición política clara y distinta.

CAPÍTULO 3

IGUALDAD LIBERAL

1. El proyecto de Rawls

a) INTUICIONISMO Y UTILITARISMO

En el capítulo anterior sostuve que necesitamos una teoría del reparto equitativo previo al cálculo de utilidad, puesto que existen límites en la forma en que los individuos pueden ser sacrificados legítimamente en beneficio del interés de otros. Si tenemos que tratar a los individuos como iguales, debemos proteger su tenencia de ciertos derechos y libertades. Pero ¿qué derechos y libertades?

Buena parte de la filosofía política escrita en los últimos veinte años ha versado sobre esta cuestión. Existen algunas personas que, tal como hemos visto, continúan defendiendo el utilitarismo. Sin embargo, se ha producido un profundo cambio desde aquella «antigua creencia, alguna vez ampliamente aceptada, según la cual alguna forma de utilitarismo, si pudiésemos descubrir la forma correcta, *tendría* que recoger la esencia de la moral política» (Hart, 1979, p. 77), y la mayoría de los filósofos políticos contemporáneos ha esperado encontrar una alternativa sistemática al utilitarismo. John Rawls fue el primero en presentar tal alternativa en su libro *Teoría de la justicia*, de 1971. Muchos otros han escrito acerca de la naturaleza contraria a nuestras intuiciones del utilitarismo. Sin embargo Rawls comienza su libro quejándose de que la filosofía política se encontraba atrapada entre dos extremos: el utilitarismo por una parte, y un incoherente amasijo de ideas y principios por el otro. A esta segunda opción, Rawls la llama «intuicionismo», una postura que es poco más que un conjunto de anécdotas basadas en intuiciones particulares acerca de problemas particulares.

El intuicionismo constituye una alternativa insatisfactoria al utilitarismo, porque aun cuando realmente tengamos intuiciones anti-