

Teorías sobre la Ética

a cargo de

PHILIPPA FOOT



FONDO DE CULTURA ECONOMICA
MEXICO - MADRID - BUENOS AIRES

secuencias probables de nuestras acciones. Lo correcto o errado del cumplimiento de una promesa, en una ocasión particular, dependerá sólo de la bondad o de la maldad de las consecuencias de cumplir o quebrantar la promesa en esa ocasión particular. Es claro que parte de las consecuencias de quebrantar la promesa, parte a la cual adscribiremos de ordinario importancia decisiva, será el debilitamiento de la fe en la institución de la promisión. Sin embargo, si la bondad de las consecuencias de violar la regla *in toto* es mayor que la bondad de cumplirla, entonces debemos quebrantar la regla, independientemente de si la bondad de las consecuencias de que *cada uno* obedezca la regla sea o no sea mayor que la bondad de las consecuencias de que *cada uno* la quebrante. Dicho brevemente, no importan las reglas, salvo *per accidens* como reglas de buen cubero, y *de facto* como instituciones sociales con las que el utilitarista ha de contar al estimar las consecuencias. Llamaré a est doctrina 'utilitarismo extremo'.

(2) Se ha ido aceptando últimamente otra forma más modesta de utilitarismo. Esta doctrina se encuentra en el libro de Toulmin *The Place of Reason in Ethics*, en *Ethics* de Nowell-Smith (aunque me parece que este autor tiene escrúpulos), en *Lectures on Jurisprudence* (Conferencia II) de John Austin, e incluso en J. S. Mill, si la interpretación que de él hace Urnson (*Philosophical Quarterly*, vol. 3, pp. 33-39, 1953) es atinada. Parte de su encanto está en que parece resolver la disputa de filosofía moral entre los intuicionistas y los utilitaristas de manera que es muy clara. Los filósofos arriba citados sostienen, o parecen sostener, que las reglas morales son más que reglas de buen cubero. En general, la corrección de una acción *no* se ha de juzgar valorando sus consecuencias, sino por la consideración de si cae o no bajo cierta regla. El que una regla se haya de considerar como regla moral aceptable se ha de decidir, sin embargo, considerando las consecuencias de aceptar la regla. Dicho latamente, las acciones se han de

XII

UTILITARISMO EXTREMO Y RESTRINGIDO¹

J. J. C. Smart

De *Philosophical Quarterly*, vol. 6 (1956), pp. 344-54. Reimpreso, con enmienda, con permiso del autor y de *Philosophical Quarterly*.

I

Utilitarismo es la doctrina que enseña que la bondad de las acciones se ha de juzgar por sus consecuencias. ¿Qué entendemos aquí por 'acciones'? ¿Nos referimos a las acciones particulares o a las clases de las acciones? Según sea como interpretemos la palabra 'acciones' tenemos dos teorías diferentes, las cuales ambas merecen el apelativo de 'utilitaristas'.

(1) Si por 'acciones' entendemos acciones particulares e individuales, tenemos la doctrina sostenida por Bentham, Sidgwick y Moore. Según esta doctrina, probamos las acciones individuales por sus consecuencias, y las reglas generales como 'hay que cumplir las promesas' son reglas de buen cubero que empleamos para no tener que estimar cada vez las con-

¹ Basado en artículo leído ante la Rama Victoriana de la Asociación Australasiana de Psicología y Filosofía (Victorian Branch of the Australasian Association of Psychology and Philosophy), octubre de 1955. [Este artículo se discute en H. J. McCloskey, 'An Examination of Restricted Utilitarianism', *Philosophical Review* (1957), y en el libro de D. Lyons *Forms and Limits of Utilitarianism* (Clarendon Press, Oxford, 1965), E.]

juzgar por las reglas y las reglas por sus consecuencias. Los únicos casos en que hemos de sopesar la acción individual directamente por sus consecuencias son (a) cuando la acción aparece bajo dos reglas diferentes, una de las cuales la segunda y la otra la prohíbe, y (b) cuando no hay regla alguna que gobiene el caso. A esta doctrina la denominaré 'utilitarismo restringido'.

Se ha de advertir que la distinción que hago ataja y difiere del todo de la distinción que comúnmente se hace entre el utilitarismo hedonista e ideal. Bentham fue ejemplo de utilitarista hedonista extremo, mientras que Moore lo fue de utilitarista ideal, a la vez que Toulmin (quizá) podría ser clasificado como utilitarista ideal extremo. El utilitarista hedonista sostiene que la bondad de las consecuencias de una acción es sólo función de su placibilidad, mientras que el utilitarista ideal —como Moore— defiende que la placibilidad no es ni siquiera condición necesaria de su bondad. Parece que Mill, si hemos de tomar en serio sus observaciones sobre placeres superiores e inferiores, no es ni hedonista puro ni utilitarista ideal puro. Parece propugnar que la placibilidad es condición necesaria para la bondad, pero que, además, ésta es función de otras cualidades mentales. Quizá se le debería llamar utilitarista cuasi-ideal. Cuando decimos que un estado mental es bueno, pienso que expresamos algún tipo de *preferencia racional*. Cuando decimos que es placible, juzgo que damos a entender que es deleitoso, y cuando decimos que algo es placer superior, me imagino que se entiende que se puede disfrutar más verdadera o más profundamente. No sé a ciencia cierta si 'disfrutable más profundamente' no significa ni más ni menos que 'más deleitoso, aunque no lo sea a primera vista', y por lo mismo dudo de si el utilitarismo cuasi-ideal, y positivamente también el utilitarismo ideal, no se reduciría a utilitarismo hedonista, al examinar más de cerca la lógica de palabras como 'preferencia', 'placer', 'disfrutar', 'disfrutar profundamente', etc. Por lo de-

más, sale de los propósitos de este artículo adentrarnos en esas cuestiones. Aquí sólo me incumbe la instancia existente entre utilitarismo extremo y restringido y defenderé que las dos formas de utilitarismo pueden ser o hedonistas o no-hedonistas.

La instancia entre utilitarismo extremo y restringido se puede ilustrar mediante la observación 'pero supongamos que todos hicieran lo mismo' (Cf. A. K. Stout en artículo de *The Australasian Journal of Philosophy*, vol. 32, pp. 1-29). Stout distingue dos formas del principio de universalización: la causal y la hipotética. Cuando se dice que no se ha de hacer una acción A, porque traería malos resultados si todos (o muchos) la hicieran, puede equivaler meramente a señalar que mientras la acción A si no fuera por eso sería beneficiosa, con todo, al tomar en cuenta que hacer A llevará a otra gente a hacer A también, se echa de ver que A, en sentido lato, no es realmente beneficiosa. Si se pudiera evitar esta influencia causal (como podría suceder en el caso de la promesa hecha en una isla desierta), entonces haríamos a un lado el principio de universalización. Esta es la forma causal del principio. Quien aceptara el principio de universalización en su forma hipotética se preocuparía sólo por lo que sucedería si todos hicieran la acción A; no le importaría si de hecho todos pudieran hacer tal acción A. Esto es, podría decir que sería malo no votar, porque tendría malos resultados si todos tomaran esa actitud, pero no le afectarían los argumentos que supusieran que mi rechazo a votar no poseería efecto alguno sobre la inclinación de los demás a votar. Haciendo uso de la distinción de Stout, podemos decir que el utilitarista extremo aplicaría el principio de universalización en su forma causal, mientras que el utilitarista restringido lo aplicaría en la forma hipotética.

¿Cómo hemos de dirimir la cuestión entre utilitarismo extremo y restringido? Ya por anticipado quiero rechazar el enfoque a medias tintas que unas veces habla de 'investigar lo que está implícito en el

sentido común moral' y otras de 'investigar cómo suele hablar la gente sobre moralidad'. No tenemos más que leer la correspondencia que aparece en los periódicos sobre la pena capital o qué se ha de hacer con Formosa, para que nos percatemos de que el sentido común moral en parte está formado de elementos supersticiosos, o moralmente malos, o de elementos lógicamente confusos. Me dirijo a gente de buen corazón y bienintencionada, por lo que espero que si nos liberamos de la confusión lógica caerán en gran parte los elementos supersticiosos y moralmente malos. Pues incluso entre la gente de buen corazón y bienintencionada es posible hallar razones supersticiosas y moralmente malas de las creencias morales. Estas razones supersticiosas y moralmente malas se esconden tras la mampara protectora de la confusión lógica. Ante individuos que no tengan confusión lógica, pero que abiertamente sean supersticiosos o malos, no puedo hacer nada; es decir, que nuestras pro-actitudes son diferentes. Así, pues, suplico se fien de *mi* sentido común moral y apelo al *suyo propio*, y que a la vez olvidemos lo que dice ordinariamente la gente. 'La obligación de obedecer una regla', dice Nowell-Smith (*Ethics*, p. 239), '*en la opinión de la gente* (cursivas mías) no estriba en las consecuencias beneficiosas de obedecerla en ese caso particular'. ¿Qué demuestra esto? No hay duda de que la gente anda confundida aquí y que los filósofos probablemente podrán examinar la cuestión más racionalmente.

II

Para un utilitarista extremo, las reglas morales son reglas de buen cubero. En la práctica, el utilitarista extremo de ordinario guiará su conducta apelando a las reglas ('no mientas', 'no viones las promesas',

etcétera) de la moralidad del sentido común. No se debe esto a que haya algo sacrosanto en las reglas mismas, sino a que puede decir que será lo más común que actúe de una manera utilitarista extrema si no piensa como utilitarista, pues no hay duda de que con frecuencia las acciones se tienen que realizar entre prisas. Supongamos a alguien que ve que otro se está ahogando; se echa al agua y lo salva. No ha tenido tiempo de ponerse a razonar, pero de ordinario éste será el proceder que recomendaría el utilitarista extremo si ponderara el asunto. Si, en cambio, el hombre se estuviera ahogando en un río cercano a Berchtesgaden en 1938 y tuviera el bien conocido tupé negro y el bigotillo de Adolf Hitler, el utilitarista extremo, de tener tiempo, sopesaría qué probabilidad había de que aquel hombre fuera el ruin dictador, y de ser lo suficientemente probable, según razones utilitaristas extremas, dejaría que se ahogara. Sin embargo, el que salva no tiene tiempo para esto; se fía de sus instintos, se zambulle y salva al hombre. Esta confianza en sus instintos y en las reglas morales se justifica según razones utilitaristas extremas. Además, el utilitarista extremo que supiera que el que se ahogaba era Hitler, alabaría no obstante al salvador y no lo condenaría. Porque al alabar a tal hombre secunda una disposición mental valerosa y benévola y, en general, esta disposición tiene buena utilidad (a lo mejor la próxima vez será Winston Churchill). No debemos olvidar que el utilitarista extremo puede alabar acciones que sabe que están mal. Salvar a Hitler estaría mal, pero tal hecho de salvar sería miembro de una clase de acciones que, en general, están bien, y el motivo para hacer acciones de esa clase en general es beneficioso. Al considerar cuestiones de elogio o condenación, no es la conveniencia de la acción elogiada o condenada la que se pone en juicio, sino la conveniencia de la alabanza. Puede ser conveniente alabar una acción inconveniente, e inconveniente elogiar una acción conveniente.

La falta de tiempo no es la única razón por la que un utilitarista extremo puede confiar en las reglas de la moralidad del sentido común, basado en principios utilitaristas extremos. Sabe que en casos particulares en que entran sus propios intereses, probablemente sus cálculos se sesgarán en su favor. Supongamos que no le va bien en el matrimonio y piensa divorciarse. Con toda probabilidad exagerará grandemente su propia infelicidad (y posiblemente la de su esposa) y no apreciará lo suficiente el daño que perpetrará contra sus hijos al romper el hogar. También subestimaré probablemente el daño que se comete al debilitar la fe en la coyunda matrimonial. Así, probablemente llegará a la conclusión utilitarista extrema correcta, si en este caso no piensa como utilitarista extremo, sino que confía en la moralidad de sentido común.

Hay otros muchos puntos sutiles que podrían señalarse en conexión con la relación existente entre el utilitarismo extremo y la moralidad de sentido común. Todos los que he anotado, y muchos más, se encontrarán en el libro cuarto, caps. 3-5, de *Methods of Ethics*, de Sidgwick. Creo que es el mejor libro jamás escrito sobre ética y que esos capítulos son los mejores del libro. Como están casi al final de un libro tan extenso se les suele pasar por alto indebidamente. Remito al lector a la exposición clásica, en Sidgwick, de la relación entre el utilitarismo (extremo) y la moralidad de sentido común. Otro punto expuesto por Sidgwick a este propósito es si el utilitarismo (extremo), al basarse sobre principios utilitaristas (extremos), propagará entre la gente el utilitarismo (extremo). Como la mayoría no es muy filosófica y no entiende de cálculos empíricos, es probable que los individuos que la forman actúen de ordinario de una manera utilitarista extrema, si no tratan de pensar como utilitaristas extremos. Ya hemos visto cuán fácil sería aplicar erradamente el criterio utilitarista extremo en el caso del divorcio. Sidgwick parece pensar que es muy probable que el

utilitarista extremo no llegue a propagar su doctrina muy por extenso. El gran peligro para la humanidad, empero, proviene hoy del nivel de la moralidad pública, no de la privada. Existe mayor peligro para la humanidad en la bomba de hidrógeno que en el incremento de la frecuencia del divorcio, por lamentable que éste sea, y no parece que exista duda alguna respecto de que el utilitarismo extremo encaja en las relaciones internacionales. Cuando Francia se retiró de la O.N.U., porque no quería que se discutiera el caso de Marruecos, dijo que estaba en sus derechos, puesto que Marruecos y Argelia pertenecían al territorio metropolitano y nada tenían que ver con las Naciones Unidas. Se trataba de un argumento legalista, si no supersticioso. No se trataba de los llamados 'derechos' de Francia o de cualquier otro país, sino de si la causa de la humanidad quedaría mejor parada si se trataba de Marruecos en la O.N.U. (No estoy diciendo que la respuesta es 'Sí'; hay buenos motivos para suponer que de tal discusión provenían más males que bienes.) Personalmente no dudo en decir que, fundándonos en principios utilitaristas extremos, deberíamos propagar el utilitarismo extremo lo más que pudiéramos. Aunque Sidgwick tiene razones que merecen respeto para suponer lo opuesto.

El utilitarista extremo considera, pues, las reglas morales como reglas de buen cubero y como hechos sociológicos que se han de tomar en cuenta al decidir qué hacer, como se han de tomar en cuenta hechos de otra suerte, pero que en sí las reglas morales no justifican acción alguna.

III

El utilitarista restringido considera las reglas morales como más que reglas de buen cubero para abre-

viar los cálculos de las consecuencias. En general, dice, las consecuencias no tienen importancia alguna cuando decidimos qué hemos de hacer en casos particulares. En general, sólo son importantes para decidir qué reglas implican buenas razones para actuar de determinada manera en casos particulares. Esta doctrina posiblemente da buena razón de cómo el inglés irreflexivo del siglo veinte piensa a menudo sobre la moralidad, pero sin duda es monstruosa como explicación del modo de pensar respecto de la moralidad. Supongamos que hay una regla *R* y que en el 99 por 100 de los casos los mejores resultados posibles se consiguen actuando en consecuencia con *R*. Entonces *R* es una regla de buen cubero útil. Si no disponemos de tiempo o no somos lo suficientemente imparciales para tasar las consecuencias de una acción, es en extremo buena postura decidir que lo mejor es actuar de conformidad con *R*. Pero ¿no es monstruoso suponer que si *hemos* sopesado las consecuencias y si tenemos fe perfecta en la imparcialidad de nuestros cálculos, y si *sabemos* que en este caso romper *R* tendrá mejores resultados que seguirla, hemos de obedecer la regla a pesar de todo? ¿No es erigir *R* en una especie de ídolo si la respetamos, cuando violarla nos libraría —digamos— de alguna desgracia vitanda? ¿No es una forma de latría supersticiosa a la regla (de fácil explicación psicológicamente), y no el pensamiento racional de un filósofo?

Se puede aclarar esto mejor si consideramos la comparación que hace Mill de las reglas morales con las tablas del almanaque náutico (*Utilitarianism*, Everyman Edition, pp. 22-23). Esta comparación de Mill la trae Urnson como prueba de que Mill era un utilitarista restringido, pero no creo que quepa tal interpretación en modo alguno. (Aunque concuerdo con Urnson en que muchas otras cosas dichas por Mill están en armonía con el utilitarismo restringido y no tanto con el extremo. Probablemente, Mill no había pensado mucho acerca de esta distinción y pro-

pugnaba el utilitarismo, restringido o extremo, contra otras formas, en nada utilitaristas, de argumentación moral.) Dice Mill: 'Nadie dirá que el arte de navegar no se funda en la astronomía porque los navegantes no se detienen a calcular con el almanaque náutico. Como son criaturas racionales se hacen a la mar de la vida con sus mentes estructuradas respecto de las cuestiones comunes de correcto y errado, lo mismo que de otras referentes a las cuestiones harto más dificultosas de lo sensato e insensato... Sea lo que sea que aceptemos como principio fundamental de moralidad, necesitaremos principios subordinados para aplicarlo'. Párese atención en que esto, tal cual, es sólo una argumentación en favor de los principios subordinados como reglas de buen cubero. El ejemplo del almanaque náutico es engañoso porque la información que trae éste es la misma, en todos los casos, que la recabable si se hiciera un cálculo largo y laborioso partiendo de los datos astronómicos originales sobre los que se funda el almanaque. Supongamos, sin embargo, que la astronomía fuera diferente. Supongamos que el comportamiento del Sol, de la Luna y de los planetas se aproximara mucho al que manifestan ahora, pero que en algunas raras ocasiones acaecieran pequeñas irregularidades y discontinuidades, de manera que el almanaque nos diera reglas de la forma 'en el 99 por 100 de los casos en que las observaciones son tales y tales, se puede deducir que la posición es tal y cual'. Más aún, supongamos que hubiera métodos que nos permitieran, partiendo de cálculos directos y laboriosos de los datos astronómicos originales, sin usar las burdas y manuales tablas del almanaque, sacar la posición correcta en un 100 por 100 de los casos. Los navegantes podrían emplear el almanaque porque jamás tuvieran tiempo para largos cálculos y se contentaran con un 99 por 100 de probabilidad de acierto al calcular las posiciones. ¿No sería absurdo, sin embargo, si *hicieran* los cálculos directamente y viendo que estaban en desacuerdo con el almanaque, los hicieran

a un lado y se aferraran al cálculo de éste? Otro sería el caso, es obvio, si hubiera frecuentísima probabilidad de cometer errores en los cálculos directos; entonces podríamos atenernos al resultado del almanaque, aunque supiéramos que era falible, simplemente por la operación directa podría ser errónea por razón diferente, la fiabilidad del computador. Esto sería análogo al caso del utilitarista extremo que se atiene a la regla convencional, contra los dictados de sus cálculos utilitaristas, sólo porque piensa que sus cálculos probablemente adolecen de sesgos personales. Pero si el navegante estuviera seguro de sus cálculos directos, ¿no sería insensato si persistiera en seguir el almanaque? Concluso, pues, que si alteramos nuestras suposiciones respecto de la astronomía y el almanaque (en los que no caben excepciones) y traemos el caso a la moralidad (en cuyas reglas hay excepciones), el ejemplo de Mill pierde sus visos de apoyo a la forma restringida de utilitarismo. Permítaseme decir una vez más que no estudio aquí cómo piensan de ordinario las personas sobre la moralidad, sino cómo deberían pensar. Podríamos imaginar muy bien una raza de navegantes que poseyeran una reverencia supersticiosa por su almanaque, aunque sólo estuviera acertado en un 99 por 100 de los casos y que, airados, echaran por la borda a todo aquél que mencionara siquiera el cómputo directo; pero, ¿sería racional tal comportamiento?

Consideremos ahora un tipo de caso mucho más discutido, en el cual el utilitarista extremo puede ir contra la regla moral convencional. He prometido a un amigo moribundo en una isla desierta, de la que soy rescatado luego, que miraré por que su fortuna (sobre la que tengo control) se entregue a un jockey club. Sin embargo, luego de rescatado, pienso que sería mejor dar ese dinero a un hospital, que puede hacer más bien con él. Se puede alegar que hago mal en entregar la fortuna a un hospital. Pero, ¿por qué?

(a) El hospital puede hacer más bien con el dinero

que un jockey club; (b) El presente caso se diferencia de los demás casos ordinarios de promisión por que nadie más sabe de la promesa. Si quebranto la promesa lo hago en completo secreto y no coopero en nada para debilitar la fe general en las promesas. Factor, éste, que disuadiría normalmente al utilitarista extremo de violar la promesa, incluso en casos por lo demás no bonancibles, pero que aquí no han lugar; (c) Existirá, no hay duda, un nimio debilitamiento en mi carácter como cumplidor habitual de lo prometido y, además, pueden hacer aparición tentaciones psicológicas cada vez que se me pregunte qué quise mi amigo que yo hiciera. Pues claramente habré de decir que me hizo prometer que diera el dinero a un hospital y, como soy veraz de ordinario, esto me vendrá muy a contrapelo. Estoy muy seguro de que si me ocurriera el caso cumpliría la promesa, pero no estamos discutiendo sobre qué me harían realizar mis hábitos morales; estamos tratando de lo que debería hacer. Además, no hemos de olvidar que si incluso fuera muy racional dar el dinero al hospital, sería también muy racional que usted me castigara o condenara si llegara a descubrir la verdad (cosa muy improbable) (v. g., por haber encontrado una nota en una botella llegada a la playa). Además, concedería que si fuera muy racional dar el dinero al hospital, lo sería también que usted me condenara por ello. Regresamos otra vez a la distinción de Sidgwick entre la utilidad de una acción y la utilidad de la alabanza de la misma.

A. K. Stout trata de muchas instancias como éstas en el artículo a que he hecho referencia. No es mi intención volver sobre lo mismo, especialmente por que me parece que las argumentaciones de A. K. Stout apoyan mi propio punto de vista. Será útil, sin embargo, considerar otro ejemplo que trae. Supongamos que en tiempo de mucho calor se expide un edicto prohibiendo el uso del agua para regar jardines. Yo tengo un jardín y razono que es muy seguro que la mayoría de la gente obedecerá la orden y que como

la cantidad de agua que voy a usar es exigua en sí, no causará ningún daño si empleo el agua secretamente. Riego y se abren unas flores que alegran a diferente gente. Se puede decir que, aunque la acción quizá fue benéfica, estuvo mal y no fue limpia.

Hay distintas cuestiones que considerar. Sin duda, mi acción merece condena. Regresamos una vez más a la distinción de Sidgwick. Una acción correcta puede ser condenada racionalmente. Además de que este tipo de incumplimiento suele descubrirse. Si tengo un hermoso jardín cuando los ajenos están secos y marchitos, sólo existe una explicación. Así, si riego mi jardín estoy debilitando mi respeto por la ley y el orden, y como esto conduce a malos resultados, un utilitarista extremo aceptaría que hice mal en regar el jardín. Supongamos ahora que el caso es distinto, y que puedo guardar el asunto en secreto: existe una parte cerrada del jardín donde cultivo flores que luego despacho secretamente para una casa de mujeres ancianas. ¿Están tan seguros aún de que hice mal en regar el jardín? Sin embargo, se trata de un caso menos trascendente que el del hospital y el del jockey club. Habrá tensiones dentro de mí. El conocimiento secreto de que he quebrantado la regla me dificultará que exhorto a los demás a guardarla. Estos malos efectos psicológicos pueden no ser insignificantes: directa e indirectamente pueden conducir a un perjuicio que al menos es del mismo orden que la felicidad que las ancianas recibirán con las flores. Vese, pues, que en el punto utilitarista extremo la cuestión presenta dos flancos.

Hasta aquí he estado considerando el deber de un utilitarista extremo en una sociedad predominantemente no utilitarista. Cambia el caso si consideramos el caso del utilitarista extremo que vive en una sociedad en que cada miembro, o la mayoría de ellos, razona como él. ¿Podría regar ahora las flores? (Concedo que en el caso ponderado hubiera estado perfectamente que las regara, lo que es dudoso.) Como primera consideración, la respuesta es que no debería

hacerlo, puesto que como se trata de una situación completamente simétrica, lo que es racional para él lo es para los demás. Por tanto, mediante un argumento de *reductio ad absurdum* se vería que regar el jardín no sería racional para nadie. No obstante, un análisis más refinado muestra que el argumento anterior no está bien, aunque lo sea suficientemente para propósitos prácticos. El argumento considera a cada persona enfrentada con la elección o de regar el jardín o de no regarlo. No obstante, existe otra posibilidad, que es que a cada persona se diera cierta probabilidad de regar el jardín mediante algún procedimiento aleatorio, como echando los dados. Esto equivaldría a adoptar lo que en la teoría de los juegos se llama 'estrategia mixta'. Si pudiéramos dar valores numéricos al beneficio privado del riego del jardín y al perjuicio público causado por 1, 2, 3, etc., personas que aplicaran el riego, podríamos extraer un valor de probabilidad de regar el jardín que cada utilitarista extremo podría darse a sí mismo. Supongamos que a es el valor que cada utilitarista extrae de regar el jardín, siendo $f(1)$, $f(2)$, $f(3)$..., el perjuicio público causado por 1, 2, 3..., personas ni más ni menos que respectivamente regaran el jardín. Supongamos que p es la probabilidad que cada persona se da de regar su jardín. Entonces podemos calcular fácilmente, como funciones de p , las probabilidades de que sean exactamente 1, 2, 3, etc., personas las que rieguen su jardín. Supongamos que esas probabilidades son p_1 , p_2 ..., p_n . Entonces todo el beneficio neto probable se puede expresar como

$$V = p_1 [a - f(1)] + p_2 [2a - f(2)] + \dots p_n [na - f(n)]$$

Si sabemos la función $f(x)$, podemos calcular el valor de p , para el que $(dV/dp) = 0$. Tal vez sería el valor de p que racionalmente podría adoptar cada utilitarista extremo. El presente argumento no estriba en una suposición, injustificada quizá, de que los valores en cuestión han de ser mensurable, pues en un caso

práctico, como el del riego del jardín, podemos suponer sin más que *p* será tan pequeña que casi llegue a cero. Sin embargo, esta argumentación es de interés para el apuntalamiento teórico del utilitarismo extremo, puesto que los críticos del utilitarismo ordinario hacen a un lado la estrategia mixta, suponiendo equivocadamente que las únicas opciones pertinentes y simétricas son las que poseen la forma 'todos hacen X' y 'nadie hace X'².

Paso ahora a un tipo de caso que puede considerarse como uno de los triunfos del utilitarismo restringido. Veamos el caso de las reglas de tránsito. Se puede decir que lo que importa es que todos procedan igual, por lo que es indiferente que la regla diga 'hay que ir por la derecha' o 'hay que ir por la izquierda'. De hecho, la única *razón* existente para que en las naciones británicas se vaya por la izquierda es que tal es la regla. Aquí la regla parece ser una razón en sí para proceder de determinada manera. Quiero impugnar esto. La regla en sí no es ninguna razón de nuestras acciones. Estaría perfectamente justificado que se fuera por la derecha si: (a) la regla estuviera seguir por la izquierda, y (b) viviéramos en un país de superanarquistas que siempre hicieran por principio lo contrario de lo que se les ordenara. Esto nos muestra que la regla no nos da razón alguna para actuar, sino que más bien es una indicación de las acciones probables de otros, lo que nos auxilia en averiguar cuál habría de ser el procedimiento más racional. Si vivimos en un país poblado no por anarquistas, sino por utilitaristas extremos no-anarquistas, esperamos que, siendo iguales las demás cosas, observarán las reglas que se les impongan. El conocimiento de las reglas nos permite predecir cuál ha de ser su conducta y armonizar nuestras acciones con las de ellos. La regla 'seguir por la izquierda' no es, pues, una *razón lógica* para actuar, sino un *dato* antropológico para planear las acciones.

² [Este párrafo ha sido sustancialmente modificado por el autor. Ed.]

Concluyo que, en todo caso, si existe una regla *R* cuyo cumplimiento por lo general es beneficioso, pero tal que en una clase especial de circunstancias deberíamos quebrantar, entonces en esas circunstancias deberíamos quebrantar *R*. Es claro que debemos considerar todos los efectos menos obvios de quebrantar *R*, como la reducción de la fe de la gente en el orden moral, antes de llegar a la conclusión de que quebrantar *R* está correcto; de hecho, raramente podemos llegar a tal conclusión. Según el punto de vista utilitarista extremo, las reglas morales son sólo de buen cubero, pero no son malas reglas de buen cubero. Mas si *llegamos* a la conclusión de que hemos de violar la regla y si hemos sopesado nuestra propia falibilidad y exposición al sesgo personal, ¿qué otra razón nos queda para seguir la regla? Puedo entender el 'es beneficioso' como razón para actuar, pero ¿por qué lo habría de ser 'es miembro de una clase de acciones que de ordinario son beneficiosas' o 'es miembro de una clase de acciones que, como clase, son más beneficiosas que cualquier otra clase general'? Equivaldría a decir que alguien debería jugar por Australia porque todos sus hermanos han jugado por ella, o porque el equipo australiano se ha de componer por entero de la familia Harvey, ya que sería mejor que componerlo enteramente por miembros de cualquier otra familia. El utilitarista extremo no apela a sentimientos artificiales, sino sólo a sentimientos de benevolencia y ¿a qué mejores sentimientos se puede ocurrir? Es de admitir que podemos tener una actitud en pro de algo, incluso de las reglas, pero tales pro-actitudes engendradas artificialmente saben a superstición. Vayamos a la realidad, a la felicidad y a la miseria humanas, y convirtámoslas en objetos de nuestras pro-actitudes y anti-actitudes.

El utilitarista restringido puede decir que sólo habla de *moralidad*, no de cosas tales como reglas de tránsito. No sé hasta qué punto esta objeción, de ser válida, afectaría mi argumentación, pero en todo

caso respondería que, en cuanto filósofo, concibo la ética como el estudio de cuál sería la manera *más racional* de actuar. Si mi impugnante quiere restringir la palabra 'moralidad' a un sentido más estrecho, puede hacerlo. La cuestión fundamental es la racionalidad de una acción *en general*. De manera semejante, si el utilitarista restringido quisiera apelar al uso ordinario y dijera 'lo más racional sería permitir que Hitler se ahogara, pero sin duda no sería *malo* salvarlo', yo dejaría otra vez que empleara a su gusto las palabras 'bueno' y 'malo', y me atendería a 'racional' e 'irracional'. Hemos visto que sería racional alabar al salvador de Hitler, aunque hubiera sido mayormente racional dejar que éste se ahogara. En el lenguaje ordinario, empero, 'correcto' y 'equivocado' no tienen el único significado de 'lo más racional' y 'no lo más racional', sino también el de 'loable' y 'no loable'. De ordinario, a la utilidad de una acción le corresponde utilidad de su elogio, pero —como vimos— no siempre es así. Ahora bien, el lenguaje moral se esclarecería reservando por ejemplo 'correcto' para 'lo más racional' y 'bueno' como un epíteto de elogio por el motivo de donde surgió la acción. Sería más propio de un filósofo que éste aplanara las expresiones ilógicas del lenguaje moral y tratara de reformarlas, que convertirlas en tribunal de apelación para perpetuar las confusiones.

La siguiente puede ser una defensa última del utilitarismo restringido. 'Actuar benéficamente' puede considerarse en sí como una de las reglas de nuestro sistema (aunque sería raro decir que la regla estaba justificada por benéfica). Según Toulmin (*The Place of Reason in Ethics*, pp. 146-8), si —pongamos por caso— el 'cumplir las promesas' entra en conflicto con otra regla, podemos dirimir el caso según sus méritos, cual si fuéramos utilitaristas extremos. Si 'actúa benéficamente' es en sí una de nuestras reglas, entonces siempre habrá conflicto de reglas cuando seguir la regla no sea en sí benéfico. Si esto es así, el utilitarismo restringido cae en el utili-

tarismo extremo. Mas nadie podría leer el libro de Toulmin, o el artículo de Urmson sobre Mill, sin razonar que Toulmin y Urmson son de la opinión de que han pensado en una doctrina que *no* cae en el utilitarismo extremo, sino que, por el contrario, es su perfeccionamiento.