LA ÉTICA: CONCEPTO, TEORÍAS E HISTORIA.

I. *INTRODUCCION: PANORAMA DE LOS ESTUDIOS UTILITARISTAS.*

> "como quiera que sea, nosotros no establecemos la ciudad mirando a que una clase de gente sea especialmente feliz, sino para que lo sea en el mayor grado posible la ciudad toda" (Platón, *República*).

1. La razón de los prejuicios.

En 1957 decía J.O. Urmson: "Sostengo sin duda alguna que las interpretaciones del *Utilitarismo* de Mill son tan desaprensivas y van tan erradas que la mayoría de las críticas basadas en ellas carecen de valor y de razón" [1]. Reflexionaba sobre el hecho de que algunos filósofos sean estudiados "con la más paciente y acendrada erudición", mientras que las ideas de otros "son tomadas tan a la ligera y parodiadas tan burda y pertinazmente por parte de críticos y comentaristas que es difícil creer que alguna vez hayan sido leídos en serio, con interés y penetración, e incluso que realmente hayan sido leídos". Y consideraba que entre los más agraviados se contaba J. St. Mill [2]. Una obra como *Utilitarismo* -sigue diciendo Urmson-, que suele ser texto de lectura obligatoria en las Universidades anglosajonas, sigue siendo sistemáticamente falseado, sustituido por un "doble" sobre el que descargar fácilmente la crítica. Y si tal cosa sucedía en esas fechas con Mill, el utilitarista más tolerado por la crítica filosófica, lo mismo podría decirse respecto a Bentham, en cuyo caso la ignorancia de los textos ha sido tan manifiesta como el desenfado en la deformación y sustitución de sus ideas [3].

Dos décadas más tardes, en 1973, Bernard Williams acababa con estas palabras una crítica profunda y sin concesiones al utilitarismo: "No puede estar muy lejano el

día en que no se sienta hablar del mismo"[4]. Así manifestaba una situación y una esperanza: la intensa presencia de la doctrina y el deseo de su silenciamiento.

Aunque ambas posiciones, de Urmson y Williams, parezcan divergentes, en el fondo son conciliables y, unidas, reflejan bien, si no el status del utilitarismo, sí la conciencia ante el mismo en el tercer cuarto del siglo. En conjunto ponen de relieve que no es incompatible la presencia viva y central de la doctrina en el debate ético contemporáneo con las deficiencias exegéticas y la falta de rigor analítico; pero la dramatización de las posiciones contribuye a la confusión hermenéutica. En consecuencia, y a fin de situar nuestra investigación, esbozaremos el actual panorama del utilitarismo con dos reflexiones: una referente a los "prejuicios" que perviven en el análisis y valoración de los textos utilitaristas; y otra relativa a la actualidad de la doctrina y las *línea*s principales de debate.

Si Urmson tenía razón en sus días, tal deficiencia ha sido en gran parte corregida. Los errores hermenéuticos, si los hay, no obedecen a la ignorancia de los textos, sino a otras razones. Dada la intensa producción filosófica sobre el tema en las últimas décadas[5], hemos de pensar que no estamos ante problemas teóricos genuinos, sino ante problemas teóricos envueltos y obstaculizados por prejuicios. Desde sus orígenes, y de forma reiterada, el utilitarismo ha sido interpretado y valorado desde el prejuicio. Se ha afirmado tan insistentemente que (a) no es sensible a los derechos del hombre, permitiendo incluso el castigo del inocente; (b) no es sensible a la libertad del individuo, imponiendo el interés de la totalidad social y negando la iniciativa privada mediante una política redistributiva igualitarista; (c) no es sensible a los valores intelectuales y culturales, al reducir el "summum bonum" a mero placer sensual; (d) no es sensible a las reglas morales, subordinándolas a una racionalidad diseñada desde la satisfacción del interés egoísta...; se han afirmado tan insistentemente éstas y otras muchas cosas que se ha dificultado durante siglos un análisis imparcial de la teoría y, sobre todo, una actitud favorable para el desarrollo de la misma. Objeto de un constante debate ideológico, se ha forzado a tomar posición a favor o en contra, impidiendo la serenidad necesaria para adoptar una actitud, si no benevolente, como sería preferible, al menos de ecuanimidad crítica y positiva ante la misma.

Somos conscientes de que nada se puede hacer contra estos prejuicios, excepto recomendar con la misma insistencia la lectura sosegada de los textos y esperar con la misma constancia que le llegue su hora a la razón. Por tanto, eludiremos en lo posible entrar en la crítica a los mismos. Intentaremos, en cambio, afrontar las críticas filosóficas de fondo, las que cuestionan legítimamente la consistencia o la eficacia de la teoría. Nos limitaremos a ellas en lo posible, si bien somos conscientes de que mantienen con las críticas provenientes de los prejuicios una relación de *feed-back* difícil de romper.

Nuestra primera reflexión se centra en el hecho de que se hayan infravalorado las muchas aportaciones éticas y políticas progresivas del Utilitarismo y, en cambio, se hayan resaltado y sobredimensionado sus carencias de forma tan pertinaz que nos hace sospechar que no están alimentadas únicamente por limitaciones hermenéuticas, sino también por la larga militancia antiutilitarista en la que, desde sus orígenes, y de forma paradójica, parece montada la conciencia burguesa. De no ser así, podrían haberse resaltado las deficiencias "morales" del utilitarismo respecto al canon vigente de moralidad, pero simultáneamente se habrían valorado de forma muy positiva todas aquellas ideas y proyectos coincidentes con la misma. El *Panoptikon*[6] de Bentham no es sólo una propuesta de reforma carcelaria, sino una concreción de un complejo programa de reforma de las costumbres. Como ha señalado Colomer, Bentham llega a sugerir la extensión de "algunas soluciones técnicas del proyecto a hospitales, fábricas y escuelas"[7]. Interpretarlo en claves foucaultianas, a pesar de su atractivo literario, y a pesar de apoyarse legítimamente en algunos efectos objetivos que se derivan del mismo, implica encubrir la conciencia con que el utilitarismo asumía aquél proyecto, su espíritu y, como ha indicado Janet Semple[8], también implica ignorar el contexto histórico-social del castigo y los efectos progresivos de las propuestas benthamianas.

El *Essay on Representation*[9] de 1778 le llevó a ser reconocido por la Asamblea Nacional de Francia como "ciudadano de honor", por su defensa del sufragio universal[10]. Su *Constitutional Code* (1822) ofrece una propuesta de reforma radical necesaria para la instauración de una "democracia pura representativa"[11]. Bentham defendió la renovación anual del Parlamento, el voto secreto y toda una serie de

medidas que evitasen la perversión de los gobernantes, corrigiesen sus abusos y protegiesen al ciudadano. Todas estas medidas implican valores morales plenamente coincidentes con la "moral común", difícilmente conciliables con los supuestos de las críticas señaladas respecto a la falta de sensibilidad del utilitarismo benthamiano en cuestiones de derechos individuales, protección del inocente, etc. Estas propuestas de reforma, que al menos deberían servir para compensar ciertas formulaciones tal vez ligeras y conseguir un juicio global equilibrado, o bien son silenciadas o, en casos recalcitrantes e incorregibles, usadas tendenciosamente para decir lo contrario. Así, estas medidas de reforma, que parecen absolutamente racionales y coherentes con una concepción de la naturaleza humana desde el egoísmo psicológico, le han procurado críticas tan incomprensibles como las de Hart, que lo acusa de considerar a los gobernantes como sospechosos, como grupo de delincuentes en potencia[12].

En el mejor de los casos, parece como si todas estas aportaciones a la defensa y protección de los débiles y de sus derechos frente al infortunio, frente a los otros o frente al Gobierno fueran insignificantes o absolutamente ajenas a la teoría; como si ésta fuera meramente una teoría del placer; más aún, una apología del placer meramente sensual. En su *History of Economic Analysis*[13], J.A. Schumpeter aún afirma que el placer en la teoría utilitarista es considerado en su forma grosera de "eating beefsteaks"[14]. Carlyle caracterizaba el utilitarismo como una "pig philosophy". En general, la filosofía utilitarista era calificada de "epicúrea", en su sentido -académicamente poco riguroso- de apología de los "placeres de la carne". Aunque, como bien dice H. Hazlitt[15], nadie que haya leído a Bentham, sobre quien recaen las acusaciones más ácidas, puede encontrar una sola excusa para hacerlo.

Hazlitt supone, con razón, que ni la mala fe ni la ignorancia son excusas en la crítica filosófica. La lectura de los textos cura de la primera. Efectivamente, hay dos argumentos que nos parecen definitivos al respecto. El primero de ellos es que, en su elaborada enumeración y clasificación de los placeres, Bentham incluye ciertamente los placeres de los sentidos, y los derivados de la conquista y disfrute de las riquezas y del poder; pero también figuran entre los mismos otros placeres tan poco groseros y tan razonables como los derivados de la salud, del ejercicio de la memoria y la

imaginación, los de la amistad, el buen nombre, la piedad, la benevolencia y la buena voluntad.

Recordemos que cuando Bentham se plantea el problema de comparar, medir y evaluar los placeres, señala nada menos que *siete* circunstancias a tener en cuenta: su *intensidad*, su *duración*, el *grado de certeza*, su *proximidad*, su *fecundidad* (o capacidad para hacerse seguir de sensaciones del mismo tipo), su *pureza* (o capacidad para no ser seguido de sensaciones opuestas) y su *extensión* (o número de personas a las que afecta)[16]. Esas "circunstancias" ponen de relieve la distinción benthamiana de la "cualidad" en el placer. No le preocupa sólo la "intensidad". En su cálculo hedonista se intenta valorar la "cualidad", que se introduce a través de la duración, la pureza, la fecundidad. Su filosofía no es una apología de la "autoindulgencia": al contrario, es una llamada al hedonismo disciplinado y racional. En Bentham se encuentra constantemente la llamada a no sacrificar el futuro al presente: todo su cálculo, al margen de sus debilidades y extravagancias, expresa una preocupación constante por conseguir que el hombre se autodetermine, autoadministre sus posibilidades de felicidad. En Bentham hay un constante reconocimiento de la heterogeneidad de las personas[17]. La idea de que el utilitarismo menosprecia la libertad y la diferencia, y postula la uniformización, no es seria, aunque autores tan prestigiosos como D. Long[18] o L.J. Hume[19] la mantengan especialmente a la luz de nuevos escritos benthamianos[20].

Parece obvio que el criterio de utilidad no permite un cálculo certero; pero también debería parecer obvio que es "menos malo que todos los demás"; y, sobre todo, que "la fuerza de la hipótesis utilitarista deberá estimarse, pues, por la fecundidad en inferencias lógicas que demuestre y por las respuestas que a partir de ella sea capaz de dar a las concretas cuestiones prácticas y sociales que ya históricamente suscitaron su formulación"[21]. En definitiva, que el utilitarismo debe ser evaluado esencialmente desde su pretensión originaria: la de ser una guía para evaluar las políticas públicas no por su fidelidad a unos principios generales sino por las consecuencias obtenidas; y, además, que a la hora de su estimación se ha de tener en cuenta la existencia o no de propuestas alternativas más coherentes, potentes y eficaces.

El segundo argumento se basa en el olvido de la "obra" de Bentham, sustituida por un sólo texto. Las críticas a Bentham se centran en sus tesis de la *Introducción a los Principios de Moral y Legislación*. Aunque sea su texto más importante desde el punto de vista histórico-filosófico, es lamentable que se ignoren sus otros escritos, imprescindibles para comprender el sentido del mismo, su "evolución", su posición madura a la luz de las matizaciones que fue introduciendo en su teoría. Sin entrar en los múltiples problemas que una hermenéutica histórica plantea, debemos señalar que autores de prestigio, como D. Lyons[22], han señalado la existencia en Bentham de una importante evolución que aparecería clara en su *Deontology* (1834). Dicha evolución, que afectaría profundamente a su idea de felicidad, se concretaría -por lo que interesa a nuestro objetivo- en un progresivo abandono de la búsqueda de una aritmética moral, que "suponía la posibilidad de medición y comparación de los placeres y dolores de las distintas personas"[23]. Con ello quedarían en suspenso algunos de los "escandalosos" efectos del Utilitarismo, como la opresión de las minorías, el castigo del inocente.

Sin entrar en el análisis de esta evolución, decimos, es obvio que el juicio histórico sobre el Utilitarismo, para poderse mantener con dignidad y credibilidad, debería entrar en la valoración de estos textos. Porque resulta paradójico que no se intente revisar la teoría a la luz de las reivindicaciones prácticas que sus principales teóricos defendían: no sólo la democracia y la justicia, sino la defensa de todos los grupos minoritarios (y no tan minoritarios), como mujeres, disidentes religiosos, indigentes, esclavos, pueblos colonizados, homosexuales, etc.

Colomer ha caracterizado esta evolución benthamiana como el abandono de una "teoría moral sustantiva sobre el bien y el mal que pudieran administrar los gobernantes" para instalarse en una mera "teoría axiológica que afirma la bondad de la búsqueda de la felicidad y de la máxima realización de los deseos y preferencias de los individuos, por lo que sólo puede aplicarse en un régimen democrático"[24]. Tener presente la evolución del pensamiento de Bentham, o del utilitarismo en general, es metodológicamente correcto, en cuanto que supone un conocimiento más completo y un juicio más global de la teoría. Pero debe evitarse el riesgo de convertir

la "evolución" en principio hermenéutico, en lugar de mantenerla en su status de "hecho" a describir y explicar.

Tal evolución parece a primera vista coherente con, y avalada por, su desplazamiento desde posiciones de despotismo ilustrado, en que el gobernante debía realizar el cálculo de la felicidad legitimador de sus políticas, a posiciones democráticas, en las que el cálculo es sustituido por la mera agregación de preferencias individuales mediante las técnicas del voto o sucedáneos. Este desplazamiento en sus posiciones políticas se dio, en efecto; pero en unos márgenes que deben ser acotados. Pues Bentham siempre fue escéptico respecto a la "armonía natural de intereses". Se inclinaba siempre por la intervención ilustrada, más que por la mera gestión de los deseos. Lo que ocurre es que, a la hora de elegir entre dos males, entre dos perversiones (la perversión que en el interés general introduce el voto como expresión del interés particular y la perversión introducida al sustituir el interés general por el interés de una minoría de gobernantes corruptos), optó por la menor, como era de esperar de su fidelidad al Principio utilitarista. Fueron las carencias históricas y concretas del Parlamento las que le llevaron a confiar, tal vez a su pesar, en el voto. De este modo *aplicaba* su teoría a una situación concreta; pero sin elevar a paradigma dicha aplicación. Bentham era demasiado ilustrado para confiar en la armonía y bondad de las preferencias.

2. El debate contemporáneo.

Se equivocó B. Williams. Desde 1973, fecha en que escribiera estas palabras[25], el utilitarismo no sólo no se ha olvidado, sino que se ha revitalizado. La crisis de la filosofía analítica, de las pasiones metaéticas, que dominaron el tercer cuarto del siglo, ha reabierto el gusto por las éticas normativas. Y el utilitarismo, aunque renovado y en pleno proceso de un fuerte debate interno, ha buscado un lugar y una expresión apropiada para los nuevos tiempos.

El renacer del utilitarismo contemporáneo va ligado a la obra de Smart, al comienzo de los sesenta[26]. Su éxito, como diría Maquiavelo, se debió en partes iguales a su *virtù* y a su *fortuna*. La primera, porque Smart supo retomar los

argumentos clásicos del utilitarismos y tratarlos con el nuevo aparato de análisis, proporcionado por la metaética, la teoría de los juegos, de la elección racional, etc.; la segunda, porque apareció precisamente en los momentos en que la hegemonía de la pasión metaética, la crisis del análisis del lenguaje moral, en suma, el agotamiento del *emotivismo*, generaba nuevas posibilidades a las éticas sustantivas, normativas, realmente prácticas.

Durante medio siglo dominó la actitud definida en 1903 por G.E. Moore en su *Principia Ethica*: la tarea del filósofos moral, según él, debería de ser esencialmente la del análisis y presentación neutral de los términos de las teorías éticas, como "bueno", "deber", "justo", etc. Este análisis de los términos es considerado paso obligado para proceder a la justificación de los juicios éticos. Sólo si sabemos qué decimos cuando hacemos un juicio moral y qué significa tomar una decisión en asuntos éticos, podemos legítimamente pronunciarnos sobre los juicios morales y apoyarlos en razones pertinentes.

Aunque Moore ofreció en el último capítulo de su libro una ética normativa, este capítulo sería pronto olvidado. La metaética se situaría en posiciones mucho más radicales que las de Moore, de la mano de A.J. Ayer y C.L. Stevenson[27]. Ayer, con su talante militante neopositivista y antimetafísico será el teórico del *emotivismo radical*[28]. Su tesis central es que las expresiones morales, como todas las metafísicas, no tienen significado, expresando simplemente las emociones del hablante. Por su parte, Stevenson defiende un *emotivismo moderado*[29], más descriptivista, y propone a la Ética una tarea meramente clarificadora de los significados neutrales de los conceptos y juicios tal como son usados, distinguiendo lo que hay en ellos de descripción, emotividad, persuasión, etc.

Pero la figura más importante de la ética analítica de la postguerra es Richard Mervyn Hare. Su inspirado *El lenguaje de la moral*[30], y su profundo *Libertad y razón*[31], estuvieron en el centro de la reflexión ética de las últimas décadas. Para Hare la tarea del filósofo moral está limitada al conocimiento preciso de las reglas lógicas que presiden el uso de los predicados éticos. El analista acaba su papel donde el moralista comienza[32]. De este modo, la ética renuncia a toda normatividad: su terreno es el lenguaje.

El auge de la metaética[33] implicaba, lógicamente, el debilitamiento de las éticas normativas. En particular, dado que el análisis ético arraigó de forma especial en el mundo anglosajón, el utilitarismo sería la ética normativa más afectada, por ser ella misma una ética genuina de este ámbito geopolítico. Pero, como decimos, esta caída del utilitarismo no se debió a su postergación en favor de otra ética normativa, sino al rechazo de todo normativismo implicado en las posiciones emotivistas y metaéticas de la analítica del lenguaje moral. El relativismo, el escepticismo y el liberalismo eran contenidos filosóficos frecuentemente implicados en estas posiciones, útiles en la preocupación por rechazar toda moral absoluta, única, "totalitaria", y por presentarse como una defensa de la conciencia moral individual frente a toda coacción. El periodo de entreguerras, y el de la segunda postguerra, fue especialmente sensible a todo totalitarismo, incluso en el terreno de la moral.

Ahora bien, parece como si el utilitarismo renaciera periódicamente, tomando fuerza en momentos concretos. Gozó de una fecunda etapa clásica con Bentham[34] y Mill[35], con formulación *naturalista*. Tuvo una reactivación o refundación *intuicionista* con H. Sidgwick[36] y G.E. Moore[37]. Esta refundación no sólo aspiraba a evitar los graves problemas derivados de la "falacia naturalista", sino a conciliar sus tesis con la preferencia por los placeres superiores, relacionados con la estética y con la amistad, que el utilitarismo clásico había igualado a los demás.

Tras la etapa emotivista, relativista y subjetivista, en la que cada sistema ético valía como los demás siempre que cumpliera las reglas lógicas el lenguaje moral, en la que no tenía sentido pretender un sistema ético, sino que la moral se adecuaba al gusto de cada uno, el utilitarismo volverá a resurgir con la propuesta de Smart, gozando de una amplia aceptación a partir de los años setenta[38]. Smart, como hemos dicho, no volvió al utilitarismo clásico o al intuicionista, sino que aceptó los efectos de la analítica del lenguaje moral. Por ejemplo, no defenderá que el utilitarismo sea el único sistema legítimo de ética normativa; simplemente defiende que, entre todos los posibles, de acuerdo con la metaética al uso, el utilitarismo le parece el más satisfactorio.

De todas formas, Smart propone una vuelta al normativismo. La tarea del filósofo ético, para él, no puede quedarse en el análisis lógico; debe responder directamente

a las preguntas sobre el bien, sobre el deber, sobre lo justo. Esta vuelta al normativismo no favorecerá únicamente al utilitarismo; pero, por las razonas antes aludidas, en el ámbito anglosajón será la doctrina ética con más desarrollo en los años setenta.

El "giro al normativismo" de los 70 es un hecho. El propio Hare, en *Moral Thinking*, lo ha reconocido y a su manera lamentado. Le parece a Hare que el proceso en el que se da este nuevo giro normativista de la Ética tiene dos aspectos. Por un lado, y es lo que ve de positivo, una recuperación de los temas sustantivos y prácticos de la ética, olvidados o relegados por el análisis; del otro, y es lo que más lamenta, el silencio, el olvido y aún el menosprecio respecto a las viejas cuestiones metaéticas respecto al significado de los términos morales, sin dedicarles una sola palabra aunque sólo fuera para demostrar que no son importantes[39]. Creemos que Hare acierta en el diagnóstico; y compartimos su melancolía, pero no su sorpresa: la filosofía siempre se empeña en volver al principio, renunciando a cualquier pretensión de convertir el suyo en un conocimiento acumulativo, a aprender de los errores de la historia. Es justo llamar la atención respecto a que el emotivismo y la metaética fueran reacciones justificadas, que constituyeron un progreso, que activaron la reflexión ética; es justo advertir que olvidar esa experiencia nos llevará a repetir la historia, a reiniciar un discurso ingenuo. Pero, como decimos, las cosas no parecen tener este rumbo[40].

La propuesta de Smart es inimaginable sin Moore, sin Ayer, sin Stevenson, sin Urmson[41] y sin Hare. Su propuesta de un utilitarismo *no naturalista* y *no ognitivista* sólo podía salir de un diálogo fecundo con esa tradición analítica. Smart admite, de acuerdo con esta tradición, el fracaso histórico y la imposibilidad lógica de una fundamentación naturalista, positivista, del utilitarismo; y admite, igualmente, la inaceptabilidad de un fundamento intuicionista. Por tanto, su apuesta por el utilitarismo, por un "*utilitarismo del acto no cognitivista*" no puede tener una fundamentación racional, sino exclusivamente práctica: es una toma de posición razonable, "una recomendación", que simplemente expresa la adhesión al principio de la "benevolencia generalizada"[42]. Se trata, pues, de un utilitarismo que presupone la autonomía de la ética, su diferencia con la ciencia, de tal modo que no necesita ni

una fundamenta natural ni intuitiva; un utilitarismo, por tanto, liberado de residuos dogmáticos de implicaciones liberales o paternalistas, en suma, liberado de aquel supuesto "ilustrado" de la teoría clásica, según el cual las prescripciones utilitarias, en la medida en que se trataba de una ética científica, bien fundada, debían obedecerse y podían instaurarse al margen de las decisiones o elecciones, de las preferencias personales, de los individuos.

Una propuesta teórica de estas características, sin dejar de ser susceptible de críticas diversas, tiene la virtud de ser una propuesta *abierta* y *actual*: por eso ha sido tan fecunda. Ha sabido unir la propuesta más radical de reformulación teórica del utilitarismo con la más firme defensa de la razonabilidad del mismo frente a otras éticas. Ha abierto así una nueva etapa que, como decíamos, convirtió en fallido el vaticinio de Williams. Las dos últimas décadas, en crisis definitiva el emotivismo, el debate no se ha montado sobre el evolucionismo ético, o el relativismo, o el nihilismo, o las éticas existencialistas, o las éticas teológicas; el debate se ha centrado sobre el utilitarismo. A veces con posiciones negativas, sin más objetivo que negarlo; otras, con posiciones críticas razonables, señalando sus límites y aspirando a una ética adecuada a la actual vida de los hombres. La ola antiutilitarista ha sido -y sigue siendo- extensa e intensa; pero ello tal vez sea lo que mejor expresa la consolidación del utilitarismo como la ética normativa con más peso teórico, frente a la cual la filosofía moral ha de ajustar cuentas.

El debate ha sido doble: de reformulación interna y de autodefensa. Y, aunque diferenciables en el análisis, ambos procesos se han dado de forma combinada e indisociable. Entre las diversas propuestas antiutilitaristas merecen destacarse, por el impacto que han producido en el pensamiento político y moral contemporáneo, las de J. Rawls[43], R. Nozick[44], R. Dworkin[45], todas ellas muy conocidas en nuestro país, por estar sus obras traducidas y sus ideas ampliamente difundidas. Pero hay otras propuestas, como las de T. Nagel[46], S. Hampsphire[47] y N. Rescher[48], entre otros autores, que a pesar de su hasta ahora menor fortuna en su difusión[49] merecen la mayor atención por su calidad teórica.

Considerándolas en conjunto, podemos decir que en todas ellas aparece una cierta tendencia "neo-intuicionista" o "cripto-intuicionista". Rechazan el utilitarismo por

consecuencialista y por poner la felicidad, o la satisfacción del deseo, o las preferencias como criterio; y consideran que hay otros requisitos que una teoría ética no puede dejar de cumplir, como el de garantizar la equidad, los derechos adquiridos, los derechos de las personas, las motivaciones altruistas... Rawls ha sido, tal vez, el mejor defensor de una ética de la equidad en los últimos años[50]. Aunque, en rigor, la equidad era un tema preferido del utilitarismo clásico[51], como el altruismo o la benevolencia.

De todas formas, la crítica más dura al utilitarismo es, como ya hemos anunciado, la de Williams[52], que ha insistido en las limitaciones del utilitarismo ante la conciencia humana. El utilitarismo, según él, supone una concepción estrecha y podre del hombre[53]. Esta ha sido la crítica más frecuente en los últimos años: el utilitarismo vería al hombre como un sujeto sin identidad, sin estructura de preferencias sólidas y continuas, sin proyecto, sin creencias y valores; es decir, un hombre que se mueve por reacciones instantáneas, guiadas por la promesa de placer, sin raíces, sin personalidad. En muchos momentos nos da la impresión de que Williams critica al "hombre" del *preferentismo* más que al del *utilitarismo*; pero este anacronismo es comprensible por la confusión contemporánea entre ambos.

En general, un rasgo del utilitarismo contemporáneo es el de su apertura a las críticas; es decir, el de su aptitud antidogmática más predispuesta a reformular la teoría y matizar los principios para cumplir las exigencias de la lógica y la metodología, para abrirse a lo razonable, que en el fondo fue su pretensión original. Además de Smart y de Hare[54], otros autores han reformulado la doctrina, conscientes de que no basta con refugiarse en el criterio de la mayor felicidad para el mayor número. Tal fórmula parece actualmente insuficiente, dados los problemas (de cuantificación, de fijación del contenido de la felicidad, de su moralidad, de la simetría placer-dolor, etc.) que plantea. Se ha buscado en los deseos racionales, las preferencias informadas, los intereses a largo término, unos sustitutos a la "felicidad" más idóneos para la racionalización de la teoría.

En los 70 destaca, en esta perspectiva, el trabajo de John Harsanyi, con un "neo-utilitarismo" fuertemente inspirado en problemas, conceptos y modelos de la ciencia económica, en especial de la teoría de la decisión racional y la teoría de juegos. Los

trabajos de Harsanyi[55] ofrecen una versión desarrollada y renovada del neointuicionismo[56]. Harsanyi relaciona la moralidad con las preferencias, no con la felicidad; pero sólo con ciertas preferencias. Para determinar cuáles son éstas, recurre a lo que llama "modelo de equiprobabilidad". Dicho modelo, como reconoce el mismo Harsanyi, es una reformulación de la tesis clásica de Adam Smith, por la cual el juicio moral requiere el punto de vista de un "espectador imparcial y simpatético". Esta tesis, en sustancia, también la recoge Rawls con su teoría de la "posición originaria" y el "velo de la ignorancia". Por tanto, lo esencial respecto al criterio clásico es que, primero, son las preferencias individualmente manifestadas, y no la felicidad resultante de la acción, lo que se tiene en cuenta en el cálculo; y, segundo, han de ser tenidas en cuenta sólo las preferencias cualificadas, las únicas relevantes para la maximización.

Otra revisión del utilitarismo es la de Hare, en este caso en *línea* no cognitivista[57], quien en la etapa más reciente se ha esforzado en poner el utilitarismo como conclusión lógica e histórica de su análisis del funcionamiento lógico de los conceptos éticos, que iniciara en sus primeras obras. Para ello ha tenido que evolucionar mucho su posición desde *Freedom and Reason* (1963), donde no veía ninguna posibilidad para decidir entre diversas teorías éticas formalmente legítimas, renunciando consecuentemente a toda toma de posición ética sustantiva y reduciendo la labor del filósofo de la moral a la mera analítica del lenguaje. En *Moral Thinkings*, en cambio, considera que el utilitarismo es la teoría normativa que constituye la aplicación consecuente de la prescriptividad y la universalidad que, como es sabido, son para Hare los requisitos lógicos esenciales del uso moral del lenguaje. Por tanto, defiende que su teoría sobre el significado de los términos morales puede ser el fundamento de una teoría del razonamiento moral normativo: y esa teoría normativa es el utilitarismo, aunque sea un utilitarismo renovado.

En esta tarea de ofrecer un utilitarismo con rostro más humano, más coincidente con la conciencia moral común, Hare llega a señalar analogías estructurales entre la ética kantiana y el utilitarismo; su propuesta, pues, de hecho parece acortar distancias entre utilitarismo e intuicionismo. Hare distinguirá al afecto entre un nivel de pensamiento intuitivo en moral, que coincide con las decisiones y evaluaciones

usuales en ética; y otro nivel de pensamiento crítico, que es donde entra en juego la teoría utilitaria. Este último sería el nivel ideal: una especie de lenguaje perfecto, que entra en juego cuando las intuiciones fallan, cuando los principios tradicionales entran en crisis y se necesita una justificación maximizadora.

Como Harsanyi, considera que el criterio utilitarista tiene que ver con las preferencias, no con la felicidad. Del mismo modo, recorta las preferencias moralmente relevantes, rechazando sin ambigüedades que se hayan de tener en cuenta las preferencias actuales, reales, de cualquier individuo. Para determinar la "cualidad" de las preferencias, el punto débil y más problemático de todas estas versiones renovadas del utilitarismo, desarrolla una teoría de la selección de las preferencias relevantes en base a su criterio de *universalidad*. Se trataría de considerar imparcialmente las preferencias nuestras y de los demás: sin exigencias de egoísmo ni de altruismo. Hare se ayuda de la distinción fuerte que establece entre prudencia y moralidad. Según la misma, la prudencia comportaría el interés de cada uno en la satisfacción futura de las propias preferencias; la moralidad, en cambio, significaría adquirir un interés efectivo por la satisfacción de las preferencias de las otras personas reales[58]. La *universalidad* equivaldría a la síntesis entre ambas: considerar imparcialmente las preferencias nuestras y de los otros.

Por último, otra propuesta neoutilitarista, cercana a las dos anteriores, es la de Richard B. Brandt, expuesta en su *The Theory of Good and Right*[59]. Tal vez sea la versión más actualizada del utilitarismo. Su preocupación es la misma que en los dos casos anteriores: cómo individualizar las preferencias relevantes. Para ello define el utilitarismo como la propuesta de maximizar la satisfacción de los deseos racionales. Para seleccionar los "deseos racionales" hay que pasar por una psicoterapia cognitiva[60]. Si el utilitarismo clásico partía del placer y el dolor inmediato, Brand llega a los "deseos racionales" tras una terapia en la que la información y la crítica permiten la selección. Con ello Brandt consigue una propuesta con menos puntos débiles para la crítica de los intuicionistas y contractualistas, en especial frente a la acusación de cuidar poco la idea de persona. Los "deseos racionales" o "bien informados" de Brandt implican una concepción sólida de la persona como ser complejo, estructurado, con identidad, con valores, con intereses a largo plazo[61].

Como se ve, la *línea* de los utilitarismos nuevos, que no son los únicos[62], tiene una constante: no tomar en cuenta todas las preferencias, sino las seleccionadas, aportando criterios razonables de selección. Sea la "benevolencia generalizada" de Smart, el "modelo de equiprobabilidad" de Harsanyi, la "universalidad" de Hare, los "deseos racionales" de Brandt..., el objetivo es el mismo: aplicar, previo al cálculo, una selección de las preferencias pertinentes. Parece que el problema reside en huir del "calculador ilustrado", y de la teoría del placer en que se apoyaba, sustituyéndolo por la "calculadora democrática". Como esta también presenta visibles perversiones, se intenta someterla al control de cualidad, con lo que, de hecho, se reinventa el "calculador ilustrado" en forma de "calificador ilustrado". En lugar de calcular, diseña el programa de la calculadora. De esta forma, el límite humano desaparece sólo aparentemente del cálculo, pues en rigor se reintroduce a través del metalenguaje.

De todas formas, es constatable que las dificultades que se encuentran para cualificar las preferencias, aunque no sean ni menores ni menos extravagantes los problemas que generan, resultan menos inquietantes que las derivadas del cálculo de la felicidad en el utilitarismo clásico, aunque nos tememos que sustancialmente sean equivalentes. Esta situación, curiosa y paradójica, tiene la ventaja de favorecer un clima más fecundo para el debate filosófico.

Tal vez sea oportuno pensar que hoy la ética se mueve hacia una época en que, superadas las teorías unilaterales contrapuestas, se esfuerza en construir concepciones pluralistas e integradas que, sin eludir la crítica como método, se atenga más a resolver los problemas morales que a dilucidar las carencias de las teorías rivales. Y, el utilitarismo, parece haber renunciado a su fidelidad absoluta al principio de utilidad para integrar nuevos contenidos que la vida práctica reclama. De ahí que, en los últimos años, hayan aparecido interesantes desarrollos críticos de la teoría utilitarista, como los de Griffin[63], Allison[64] y Parfit[65] que comienzan a dotar al utilitarismo de elementos conceptuales adecuados para los nuevos tiempos[66].

3. El marco de nuestra investigación.

El presente estudio se encuadra en un *programa de investigación* más amplio que estamos llevando a cabo, apoyado con una beca del FAI, de la Universidad de Barcelona, sobre la revisión general del utilitarismo, y del que ya hemos anticipado logros parciales en algunas publicaciones y contribuciones a Congresos. Ello explica que, en nuestro análisis en esta "unidad de investigación", a veces se den por supuestas ciertas tesis que objetivamente debieran ser argumentadas, pero que, a nuestro entender, ya han sido debidamente documentadas y argumentadas en el estado actual de realización del *programa general*. Por ello pensamos que describir los grandes rasgos del proyecto puede ayudar a situar esta investigación sectorial.

La pretensión general es la de investigar la génesis histórica del "utilitarismo" a fin de elaborar un concepto del mismo como "idea reguladora", en vez de como "concepto" descriptivo. Sabemos que no partimos de cero, pues los trabajos de R.B. Brandt, B. Williams, J.J.C. Smart, J.O. Urmson, H.J. McCloskey, R.E. Harrod, D. Lyons, D.H. Hodgson, J. Naverson, R.M. Hare... han abordado en las últimas décadas problemas tan atractivos como la relación del utilitarismo con los derechos del hombre, con la ética normativa, descriptiva y consecuencialista, con la justicia, con la "social choice", con el "social welfare", con la elección y la decisión racional, etc., todos ellos temas que siguen exigiendo reflexión y clarificación. No obstante, a nuestro entender, presentan deficiencias en el método y en el enfoque hermenéutico debidas a la falta de perspectiva histórica y a su uso de los conceptos "utilitarismo", "liberalismo", "socialismo", individualismo", etc., en sentido descriptivo, en vez de como "ideas reguladoras" (en expresión kantiana), llevan a la confusión y/o a la paradoja. Un uso más regulativo del concepto y una mayor sensibilidad respecto a las determinaciones históricas, como pretendemos, promete un razonable optimismo respecto a la fecundidad de los resultados. Y debemos esclarecer que si bien nos situaremos en una perspectiva hermenéutica con fuerte base histórica, en modo alguno se trata de una justificación histórica del utilitarismo, sino de un uso de la historia como elemento interpretativo del ideal político que el utilitarismo aspiró a diseñar.

La idea rectora de nuestra investigación, por tanto, nutre en primer lugar de una sospecha hermenéutica. Creemos que históricamente se ha dado un excesivo

divorcio entre la reflexión ética y la historia de la filosofía. Tal cosa ha llevado a un progresivo distanciamiento del "utilitarismo", como doctrina, de sus textos y de su contexto. Tal cosa en sí no es necesariamente ilegítima: una doctrina, aunque sea un constructo artificial, tiene todo su sentido teórico y, especialmente, práctico. Con todas las prevenciones necesarias podemos aceptar que el "utilitarismo" es, desde el punto de vista teórico, lo que la Filosofía define que es, y desde el punto de vista práctico lo que los hombres entienden que es. Nada que objetar al respecto. Ahora bien, una "cosificación" semejante de una doctrina filosófica sólo puede satisfacer a los entusiastas numantinos que la defienden y a los fustigadores del "doble" que la combaten. En cambio, para quienes piensen que una doctrina filosófica es algo vivo, en constante reajustamiento, enriquecimiento, expansión, autocontrol..., recurrir a la historia, a los textos y a los contextos, constituye una alternativa metodológica fecunda. No se trata de esa actitud historicista que busca la verdad de la situación; se trata simplemente de una estrategia productiva. En base a esta idea hemos iniciado una lectura sistemática y extensa de los textos utilitaristas, hemos comenzado a trazar la génesis y variantes de las principales ideas utilitaristas, hemos inventariado, analizado y revisado las sucesivas interpretaciones y críticas a lo largo de la historia, etc. Pero, sobre todo, hemos ido extrayendo "ideas" del utilitarismo clásico útiles para repensar los principales problemas actuales del utilitarismo.

En el contexto de ese programa general, y en lo referente a esta sospecha hermenéutica, en la presente investigación nos hemos propuesto únicamente plantear algunos de los frentes de debate más importantes, en los que el utilitarismo tiene retos ineludibles. Nuestro objetivo es "revisar" la doctrina utilitarista, o la interpretación usual de la misma, a fin de comprobar si es posible: (a) Capacitarlo para responder de forma razonable y persuasiva a las principales objeciones tópicas; (b) Presentarlo como una doctrina fuertemente humanista, centrada en un programa de reformas sociales y políticas progresista, a fin de eliminar la "mala imagen" con que el prejuicio ha envuelto la doctrina; y (c) Contribuir a deshacer la paradoja de un debate "filosófico" exacerbado entre doctrinas éticas que, en cambio, confluyen en un amplio consenso práctico.

Nuestro método se apoyará fuertemente en los textos clásicos, buscando en ellos las ideas, los matices o la ocasión de una reflexión productiva y fecunda. De tal método resultará que, por su apariencia, esta investigación pueda ser interpretada como un intento de defender el verdadero utilitarismo de los orígenes. No es esa nuestra intención, aunque estamos convencidos de que el utilitarismo clásico carecía de ciertos vicios que aparecen en la "cosificación" de su programa en doctrina. La propia ambigüedad y diversidad de los textos, el hecho de que cada uno respondiera a situaciones reales complejas y diversas, al mismo tiempo que impone la confusión, la ambigüedad y la diversidad, ofrece también la fecundidad necesaria para una reformulación de las tesis.

Decimos, pues, que nos apoyaremos en los textos clásicos como método, pero que nuestro objetivo no es una revisión histórica del utilitarismo, ni una defensa de la propuesta de uno u otro autor. Los usaremos y tomaremos como fuente de ideas e inspiración para reformular la actual teoría utilitarista a fin de probar su potencia para responder satisfactoriamente a los principales retos del debate moral.

En segundo lugar, un objetivo del programa de investigación, y que está constantemente presente en este trabajo, es el de defender el utilitarismo como racionalidad práctica. Efectivamente, nuestro enfoque histórico-filosófico general interpreta utilitarismo como un esfuerzo por recuperar la razón para la Ética. Esta disciplina filosófica, tras la crisis del racionalismo ético provocada por "los modernos", es decir, por la irrupción de la filosofía naturalista y del cartesianismo, había intentado buscar un apoyo epistemológico sólido en el empirismo: las escuelas del "moral sense" y del "moral sentiment" expresarían ese esfuerzo por fundar la moral en los sentidos -aunque hubiera que postular un sentido muy especial- tras la crisis de la razón. La obra de Hume muestra ya las insuficiencias de esta salida antimetafísica y empirista de la Ética, y la propuesta de una salida de talante utilitarista. El conocimiento de la alternativa de Hume, dado el contexto teórico en el que se genera, es necesario para comprender históricamente el utilitarismo y para una lectura renovada del mismo.

El utilitarismo, pues, a nuestro juicio, surge como un esfuerzo por recuperar un lugar para la razón en la Ética, frente a los "sentimentalismos", incapaces de salvarse

de la caída en el subjetivismo, y sin regreso al racionalismo cartesiano, condenado al intuicionismo. Recuperación, pues, de una racionalidad nueva: la racionalidad de la nueva ciencia. Esta nueva racionalidad, que el utilitarismo pretende incorporar a la "moral" -es decir, en su significado histórico, a la vida civil, a las cosas humanas- se concreta en una metodología *naturalista*. La idea de Bentham según la cual la moral ya había tenido su "Bacon", pero le faltaba su "Newton", expresa esa razonable y comprensible actitud del utilitarismo, que no podía saltar sobre su época. Por eso, desde sus orígenes, el utilitarismo en su dimensión filosófica presentaría una constante pasión por el método, por convertir la moral en ciencia.

Otro objetivo general, que inspira nuestra reflexión, es que el utilitarismo en sus orígenes ilustrados se concibió a sí mismo como una moral a escala humana. Si la determinación metodológica era inseparable del problema general de la filosofía moderna, de la necesidad de instaurar una nueva racionalidad, de la forma en que fue cristalizando la revolución científica, de la batalla antimetafísica, antiteleológica, etc., del mismo modo la determinación ética, instaurando la felicidad, en su sentido desacralizado, como sumo bien, es inseparable de la nueva teoría de la naturaleza humana emergente, de la nueva ideología ilustrada, de los nuevos valores de la conciencia social. La nueva época, con nuevas posibilidades de vida, exige una conciencia de sí diferente, que le evite la angustia y la culpa de vivir. Los contenidos del bien serán revisados. En este empeño el utilitarismo no va en solitario; pero es la ética más comprometida en ello.

El programa ilustrado había triunfado en su mensaje teórico, "pensar por sí mismo", y en su consejo práctico, "perder el miedo a la vida"[67]. Este implicaba unos nuevos valores y una nueva forma de asumir y practicar las virtudes de siempre. Si para Platón el sabio sólo salía de la caverna mediante la larga ascesis, con lo cual había que convertir en "deber" el regreso a la misma para ayudar a salir a la luz a los presos del deseo, los ilustrados conciben la posibilidad del goce en el cultivo del conocimiento, del arte, de la política, tal que la tarea pedagógica se convierte en manera espontánea de ser. Y una concepción del hombre de este tipo requiere y supone una "nueva moral", no tanto en los contenidos de la misma cuanto en el sentido de su práctica y en los fundamentos de sus reglas. Una moral más humana,

pues, como Kant vería con lucidez, sin libertad política no hay autonomía de la voluntad, y sin autonomía no hay moralidad: ésta, como la libertad, como el Estado que la posibilita y expresa, es una conquista histórica de los hombres; hasta entonces la idea moral es sólo una luz orientadora. La moral exige unas condiciones sociales (libertad política, independencia económica) y unas condiciones humanas (educación, conocimientos, hábitos) de posibilidad. La moralidad exigible, por tanto, debe diseñarse en esos límites: debe tener escala humana.

Los dos objetivos señalados nos permiten comprender que el utilitarismo esté caracterizado en un doble frente: metodológico y ético. Desde el punto de vista metodológico el utilitarismo se convierte en *consecuencialismo estricto*; más aún, por razones historiográficas que aquí no abordaremos, el "utilitarismo" pasa a ser identificado con "consecuencialismo". Desde el punto de vista estrictamente ético el utilitarismo pasa a ser interpretado como "hedonismo", o sea, una doctrina ética que toma como *summum bonum* a la felicidad.

Es fácil convenir en que el utilitarismo es una doctrina consecuencialista que pone la felicidad como el sumo bien. Pero sólo desde una concepción clara de la génesis de este tópico pueden darse pasos clarificadores de los muchos y diversos problemas implicados. En particular, y dentro de los límites de esta investigación, sólo así podemos distinguir y analizar los dos tipos de problemas, que a veces se entremezclan favoreciendo la confusión.

Por un lado, los *problemas del cálculo*, tanto los que surgen en torno al "cálculo del placer", como los que se generan en torno al "cálculo de las consecuencias". Sin duda alguna, problemas importantes, complejos y tal vez irresolubles. Pero, no obstante, problemas que no pueden razonablemente ser proyectados contra la pertinencia del principio, contra la elección del "sumo bien". Por otro lado, los *problemas del principio*, de la elección de la felicidad como bien supremo. Por ejemplo, los derivados de la caracterización de la felicidad, de su identificación con el placer, de la cualidad del placer; o los derivados de la relación entre felicidad y utilidad, entre placer y bienestar, y de su relación con otros valores.

Consideramos que se trata de órdenes heterogéneos de problemas; mezclarlos intencionadamente manifiesta una clara posición retórica, en la que la persuasión ha

sustituido al análisis. Por ello, cuando se plantea un problema tan clave de la Ética, y tan protagonista de la historia del utilitarismo, como el de las *reglas*, las décadas de debate no aportan claridad, sino cansancio. En cambio, considerando que en el problema de las *reglas* se articulan los dos tipos de problemas señalados, las vías de reflexión se esclarecen. Efectivamente, en el debate sobre las reglas se yuxtaponen los problemas derivados del cálculo, en tanto que las reglas son siempre "cálculos sincréticos", cálculos abreviados, sucedáneos de cálculo, y los derivados del principio, en tanto que una regla recibe su legitimidad última en el axioma o principio que expresa, en su adecuación instrumental a un fin, aunque este fin sea la autodeterminación de la voluntad por el deber.

Así se comprende también el doble frente de ataque al utilitarismo desde las teorías rivales, especialmente el intuicionismo y el deontologismo. Los retos serios planteados al utilitarismo proceden unas veces de sus dificultades para establecer el estatus de las *reglas*; otras veces, de sus dificultades para convencer de la legitimidad de su principio, es decir, de su propuesta de la felicidad como bien supremo. Un inventario analítico de las críticas nos permitiría distinguirlas y a*linearlas* en estos dos repertorios. Pasaremos a ello de forma separada.

En fin, un último objetivo general, tal vez el más concreto y pretencioso de nuestra investigación es el de investigar si el utilitarismo puede dar respuestas consistentes a algunos de los principales y constantes retos que se le presentan desde posiciones intuicionistas y deontológicas. Este objetivo es el verdadero centro de este trabajo, y al mismo se subordinan tanto nuestro análisis de las distintas versiones utilitaristas, tanto "ortodoxas" como "renovadoras", como nuestra apuesta por un utilitarismo *negativo* y no positivo, que adopte como criterio y fin último la *utilidad* y no la felicidad o el placer, y que adopte el corolario del cálculo en sentido *heurístico*, y no metodológico. Esta opción pretende situarse en el esfuerzo que en los últimos años diversos autores, desde posiciones diferenciadas, llevan a cabo por configurar una versión del utilitarismo abierta a la humanidad y al progreso, a la prudencia y a la moral, a la libertad y a la justicia; posición que nosotros creemos coincidente con el espíritu de los primeros teorizadores utilitaristas.

Para ser más explícito, nuestra pretensión general en este aspecto, y que en el presente trabajo no es abordada de forma directa y detenida, es la de ligar el utilitarismo con el pensamiento socio-político progresista en la fase de consolidación del capitalismo. Un pensamiento sensible a los efectos negativos -desde el punto de vista racional y ético- del liberalismo económico pero celoso defensor de la individualidad; un pensamiento que articule la racionalidad práctica y la moral del humanismo ilustrado progresista: entre la "injusticia" y la "ineficacia"; un pensamiento que, a nuestro entender, sólo ha triunfado y se ha desarrollado en sus formas más conservadoras y éticamente perversas; un pensamiento, en fin, que aspiró originariamente a ser la concreción social de la filosofía ilustrada, cuyo entusiasmo sucumbió con la Revolución Francesa y cuya esperanza desapareció con la "restauración".

De las tres ideas que condensó el lema de la Revolución Francesa, y que aspiraban a regir las conductas individuales y la acción política de los hombres, dos de ellas hegemonizaron sendas ideologías rivales: la "libertad" dominó el liberalismo, oscureciendo en él la bondad de la igualdad; y la "igualdad" absorbió el ideario socialista, subordinando en el mismo el anhelo de libertad. Pero la "fraternidad" no engendró una tercera alternativa; si acaso, marginada de lo político, protagonizó ciertos sentimientos o estados de conciencia de la sociedad civil, tomando la beneficencia forma de caridad, perdiendo su sentido ilustrado y revolucionario y acabando por reducirse a humanismo o moral religiosa. Y esta pérdida de la fraternidad en la historia ha sido causa y efecto de la escisión libertad/igualdad, pues es la condición de posibilidad de una articulación de ambas sin subordinaciones. La pérdida de la fraternidad ha determinado la escisión de la conciencia occidental en esas dos ideologías que, amando la libertad (en el socialismo) se la sacrifica en nombre de la igualdad, o reconociendo la igualdad (en el liberalismo) se la marginaliza en la orgía de libertad. Pues bien, sospechamos que el *utilitarismo* podría haber sido la ideología de la fraternidad. O, si se prefiere, la ideología que permitiría articular una moral y una política en la que libertad e igualdad no fueran objetivamente rivales, sino condiciones necesarias.

4. La tesis defendida.

Aunque estos objetivos señalados están presentes en este trabajo y le dan sentido, el mismo responde a una aspiración más limitada, respecto a la cual deben valorarse sus logros y sus carencias. Podemos describirla escuetamente como sigue.

El utilitarismo, en su forma clásica, puede satisfacer razonablemente las exigencias de una "moralidad prudencial", pero no de una moralidad en sentido fuerte. Los esfuerzos de los utilitaristas para reformar la teoría y dar respuestas a estas carencias o no son consistentes o llevan a transgredir su marco teórico. La razón del fracaso es su respeto a los supuestos epistemológicos que fundamentan la doctrina utilitarista clásica. Dichos fundamentos son netamente positivistas, de corte comteano, puestos por Mill. El inductivismo milliano determina la concepción de las "reglas" y del "principio" de modo que, desde la fidelidad al mismo, no se sale del naturalismo.

Una reformulación humanista del utilitarismo, es decir, una versión del utilitarismo moral sólo es posible rompiendo con la epistemología de Mill y sustituyéndola por la nueva concepción de la racionalidad que ha diseñado la contemporánea filosofía de la ciencia: sea bajo la forma del "racionalismo crítico" de Popper y Albert, en el que las "conjeturas" son empíricas sin ser inducciones fácticas; sea la aportada por Kuhn, con su teoría de los "paradigmas" y de la "comunidad de científicos" como ámbitos de configuración de la racionalidad; sea, incluso, una racionalidad dialógica o comunicativa, en el sentido de Apel o Habermas.

No postulamos cuál de éstas alternativas es preferible. En rigor, todas ellas son en principio apropiadas para la reformulación del utilitarismo que propugnamos. Y, además, aunque no sea un tema directamente abordado en nuestra investigación, tenemos argumentos suficientes para apoyar la tesis de que estas formas de racionalidad ya aparecieron -aunque no fueran las triunfantes- en la Ilustración; es decir, que no es un anacronismo recurrir a ellas.

Para probar esta tesis hemos analizado uno de los debates más tópicos y centrales en la historiografía utilitarista: el debate sobre las reglas. Creemos haber mostrado suficientemente que no hay alternativa en el marco de la epistemología

inductivista y de la concepción de las "reglas" que la misma impone. También creemos haber mostrado que esos límites desaparecen desde una concepción *no inductivista* de las reglas y del Principio, abriendo así las puertas a una fundamentación en epistemologías contemporáneas.

Por último, creemos haber mostrado igualmente que en el marco de estas nuevas epistemologías pueden pensarse más apropiadamente dos revisiones del utilitarismo: el utilitarismo "negativo" y el utilitarismo de la "utilidad". Consideramos que el utilitarismo negativo permite -y exige- repensar los conceptos de la teoría de forma que privilegie los elementos humanistas y morales de la misma. Y consideramos también que al poner como fin último de la Ética utilitarista la "utilidad", en vez de la "felicidad", no sólo se eliminan numerosos problemas -a veces bizantinos- insolubles, sino que se logra dejar la decisión de ser moral a la voluntad individual, limitándose la ética, la doctrina, a perseguir que el hombre logre las condiciones en que tal decisión es posible. Es decir, renuncia la Ética al *summum bonum* contentándose con guiar al hombre a las condiciones de autodeterminación.

Somos conscientes de que cada parte, por sí sola, constituye una investigación diferenciada y autónoma. En tal caso, habrían requerido algunos tratamientos adicionales. Aquí, no obstante, figuran a título de ilustración de la tesis principal: el utilitarismo moral sólo es posible desde una concepción *no inductivista* de la racionalidad.

II. EL PROBLEMA DE LAS "REGLAS".

1. El "corolario del cálculo".

Todo sistema ético se constituye alrededor de un *summum bonum*, que aparece como *fin último*. Hasta tal punto que se ha creído, a nuestro entender por error, que el objetivo principal de la Ética era el de establecer el "summum bonum". Hecho esto, lo demás, establecer las prescripciones correspondientes, parece trivial. En cambio, lo realmente trivial es, precisamente, instaurar este fin último. Instaurar su contenido, no

su nombre, respecto al cual siempre se ha estado de acuerdo: la felicidad. Toda gran filosofía comprende una propuesta ética y, por tanto, fundamenta un "summum bonum", que sirve para establecer la estrategia o reglas de comportamiento (moral, prudencial, económico, jurídico, etc.). Y en todas esas grandes filosofía históricas el "summum bonum" o bien era directamente la felicidad, o bien ésta era una cualidad o efecto intrínseco a su consecución. En Platón el Bien es Felicidad; en Spinoza el Conocimiento es Felicidad; en el cristianismo la "salvación" es Felicidad eterna... Siempre se ha considerado la felicidad como "summum bonum" o como cualidad intrínseca del "summum bonum". En este último caso, la felicidad es lo que hace al "summum bonum" deseable: aquello que lo hace moral.

El Utilitarismo, por obra de sus primeros teóricos, también puso a la Felicidad como fin último, pero sin una argumentación analítica que estableciera su status ontológico[68]. Desde una reflexión filosóficamente rudimentaria pusieron la Felicidad como fin simplemente porque parece obvio que los hombres, todos los hombres, persiguen la felicidad. No era para ellos relevante si realmente los hombres persiguen la felicidad o persiguen bienes que tienen la felicidad como efecto: dirían que los persiguen porque conllevan la felicidad[69].

No tenía para ellos mucha relevancia el problema ontológico de la felicidad. La entendían simplemente como la satisfacción del deseo[70]. Por tanto, decir que "los hombres desean la felicidad" es una tautología, ya que equivale a decir que "los hombres desean satisfacer su deseo". Cada uno asociará la felicidad a un estado de cosas diferentes: el placer, el conocimiento, la salvación, la justicia... Pero la consecución de tales fines lleva aparejada la felicidad, es decir, la "satisfacción del deseo". Por tanto, decir que la felicidad es el "summum bonum" es una tautología.

Sobre esta concepción se define el Principio de Felicidad, que impone el deber de perseguir la mayor felicidad para el mayor número. Y aquí comienzan los problemas. Descartaremos, al menos de momento, la legitimidad -e incluso su viabilidad práctica- de este principio aplicado al individuo, y desde el egoísmo psicológico que se asume como fundamento de la doctrina. Nos centraremos en el mismo como deber del hombre público; por tanto, consideramos el utilitarismo esencialmente como fundamento de las propuestas políticas. En este nivel, no se cuestiona su legitimidad

ni, con las reservas necesarias, su viabilidad. Ahora bien, esto implica la necesidad de otorgar -o exigir- a la doctrina un carácter de teoría. Es decir, no puede considerársela meramente como una "*línea* de pensamiento individualista y racional, que se basa en cierto relativismo moral y en la aversión a las ficciones trascendentes, que promueve la búsqueda del placer y la felicidad, que propugna el egoísmo inteligente y las relaciones humanas con mutuo beneficio..."[71]. Si ha de servir de guía para el gobernante, del hombre público en general, y de criterio de evaluación de su conducta, ha de ser algo más que una mera invitación o consejo: ha de ser una norma. Pretender ser una "moral racional", o una "teoría de la elección racional", lleva necesariamente a uno de los grandes problemas de fondo del utilitarismo: el del *doble status del Principio*, como norma moral y como norma de racionalidad práctica.

El Principio de utilidad lleva, desde su origen, esta tensión de su doble dimensión: como prescripción propia de una "moral racional" y como prescripción propia de una "elección racional"[72]. Es susceptible, por tanto, de ser interpretado como propuesta *heurística* o como exigencia *metodológica*; es decir, como enfoque o dirección hermenéutica, o como técnica precisa previa a toda decisión.

Obviamente, este Principio puede interpretarse simplemente de forma heurística[73], como prescripción de una práctica general, de la misma manera que la Ética cristiana prescribe "amar al prójimo como a uno mismo", o la kantiana "tratar a todos los hombres como fines y no sólo como medios". De esta forma tiene pleno sentido y configura una posición práctica razonable. Es decir, sirve eficazmente para orientar a los hombres en sus decisiones: les exige *tener en cuenta* las consecuencias de sus acciones con vistas al fin prescrito.

Pero también puede interpretarse como prescripción *metodológica*, como exigencia radical de decidir previamente, mediante el cálculo, la corrección de las acciones en función de sus consecuencias "naturales" en orden a la felicidad o al bienestar[74]. Esta segunda interpretación es, sin duda, legítima; y, de hecho se ha dado en la historiografía utilitarista desde sus orígenes[75]. El propio Bentham la asumió con cierta vehemencia en su extravagante "cálculo de la felicidad"[76]. Pero no creemos que sea absolutamente necesaria a la teoría utilitarista. Gran parte de las

deficiencias y debilidades de la ésta se corregirían renunciando a esa exigencia o determinando con precisión su contenido.

Ambas interpretaciones del Principio, la *heurística* y la *metodologista*, son compatibles entre sí y, sobre todo, concordantes con la exigencia consecuencialista[77]. Incluso diríamos que su diferencia nace de la manera de asumir la función consecuencialista, en claves cualitativas o cuantitativas respectivamente[78]. El desplazamiento de una a otra, es decir, la usurpación del espacio por el metodologismo, se hace comprensible si nos situamos en el ámbito de la concepción moderna de la ciencia[79], y en aquella tendencia histórica a elevar la "filosofía moral" al mismo estatus de rigor y seguridad que la "filosofía natural" newtoniana[80].

Como dice J.J.C. Smart, uno de los más conscientes y militantes defensores contemporáneos de esta versión del Utilitarismo como consecuencialismo radical, el "Utilitarismo es la doctrina que enseña que la bondad de las acciones se ha de juzgar por sus consecuencias"[81]. En el marco de un método de conocimiento comprensivo, tal exigencia no exige la cuantificación. Todo hombre ilustrado y razonable se cree capaz de comprender y decidir si una acción se adecúa a un fin, sea éste la virtud, la salvación o el bienestar. Pero la ciencia moderna exige superar esos límites subjetivos y establecer la adecuación de la acción a su fin como una función cuantificable. De este modo se comprende que el Principio de Utilidad pase a ser entendido como prescripción de un "cálculo" riguroso de las consecuencias, como actividad inexcusable y previa a toda decisión. Del simple y genérico mandato moral de una acción: la de procurar la mayor felicidad para el mayor número, la de obrar con buena voluntad y altruismo, se pasa a la formulación de una exigencia metodológica como requisito imprescindible para tomar una decisión, para realizar una elección racional. O sea, de una interpretación *cualitativa* y *heurística* del Principio se pasa a otra *cuantitativa* y *metodológica*. Y, en consecuencia, de una función meramente *ética* se pasa a otra también *prudencial*[82].

No ponemos en duda el carácter necesariamente consecuencialista del Utilitarismo; toda Ética montada sobre un bien o un fin últimos está intrínsecamente determinada a serlo. Un utilitarismo no consecuencialista sería un contrasentido. Pero subrayamos que ese carácter consecuencialista puede tener una desigual presencia,

concreción y dominancia en la teoría, y que ha sido su radicalización y su forma metodológica lo que ha posibilitado teóricamente -e implicado históricamente- el reforzamiento de la dimensión metodologista del utilitarismo.

El hecho de no considerar *necesaria* para el utilitarismo esta dimensión metodologista no significa que estemos afirmando que su presencia sea arbitraria. Al contrario, reconocemos que se trata de una posición interna posible, cuya legitimidad última, o conveniencia, debe ser establecida en base a razones lógicas y éticas. Parece perfectamente legítimo exigir al Utilitarismo una prueba última de lo correcto e incorrecto, en el ámbito moral, de las acciones particulares; parece también legítimo, por su carácter consecuencialista, interpretar el Principio utilitarista como criterio de racionalidad y de moralidad al mismo tiempo; en consecuencia, parece absolutamente legítimo valorar la adecuación de las acciones al fin último sobre la base de la maximización de la felicidad. Y así, casi de forma imperceptible, se pasa a interpretar el Principio como mera exigencia constante de maximización utilitarista de la acción, es decir, a afirmar que cada agente en cada ocasión debe calcular los efectos previsibles de las acciones posibles y elegir en función de la valoración de los mismos según el criterio de utilidad. De esta forma el Utilitarismo queda relegado a una sociedad de "hombres omniscientes" que, por hipótesis, no necesitan *calcular*.

En conclusión, por una lógica interna de la argumentación, inducida por las concepciones epistemológicas y axiológicas de la época, el *Principio utilitarista* pasa a transcribirse como un *Principio del Cálculo*, o, como mínimo, de él se deduce un *Corolario del Cálculo*, que impone la necesidad de una adecuación constante al Principio, de una medida constante de las consecuencias. El Utilitarismo pasa a ser caracterizado por -y, en el límite, reducido a- un criterio meramente técnico: el de *maximin*[83].

Es conveniente añadir que, con el despegue del análisis en Filosofía (el ya tópico hermenéutico "giro lingüístico"), y particularmente en Ética, esta posición se ha visto reforzada, como era de esperar. La filosofía analítica ha puesto en el centro de mira el fundamento lógico del razonamiento moral. Moore decía que "Al insistir en que lo correcto ha de significar lo que produce los mejores resultados, se justifica plenamente el utilitarismo"[84], desde su concepción de esta doctrina como la teoría

que intenta *definir* o *analizar* el término "correcto" en función del bien, es decir, deduciéndolo de unas descripciones naturales.

No prestaremos atención especial a esta interpretación analítica. Ni Hume, ni Bentham ni siquiera Mill, el más "lógico" de todos ellos, sostuvieron esta tesis. La verdad es que éste último sólo abordó el problema analítico muy de pasada[85]. Su preocupación por el "criterio de correcto e incorrecto"[86], por el "fundamento de la moralidad"[87] es sustantiva, no meramente analítica, al no preocuparle la "definición" de los términos. Pero conviene tener presente que la hegemonía del análisis del lenguaje moral no ha sido neutral, que ha propiciado su conversión en mero "cálculo del bienestar", con Pigou, e incluso en formal "cálculo del consenso" con Buchanan[88]. Es decir, ha desplazado el utilitarismo hacia la economía, instaurando el cálculo del bienestar o del consenso basado en las preferencias -sin duda más fácil desde los supuestos estadísticos que permiten. De todas formas, si al auge del análisis ha potenciado al máximo esta posición metodologista del utilitarismo, lo cierto es que la misma también se ha dado históricamente en el seno del utilitarismo no analítico.

Si el Principio de Felicidad, definidor del utilitarismo, fue cuestionado desde su origen por intuicionistas y deontologistas tanto por su forma (el consecuencialismo) como por su contenido (la felicidad), el Corolario del Cálculo induce, según se le acepte o no como tal, una división teórica y sociológica interna al utilitarismo, dentro del ámbito de aceptación del Principio, y asumiendo todos ellos el consecuencialismo genérico que se deriva del Principio y de la felicidad postulada como fin último. El Corolario del Cálculo genera una escisión interna en el Utilitarismo al acentuar el reduccionismo consecuencialista, propiciando la posición metodologista. Podría pensarse que con ello se persigue simplemente dotar a la Ética utilitarista de un soporte metodológico más riguroso, de dotarla de cientificidad. Y tal vez fue éste el objetivo histórico de los utilitaristas clásicos. Pero aquí, como en otros muchos casos, el "método" no es neutral y acaba imponiendo sus determinaciones al "sistema". El resultado, pues, no es el de la misma Ética utilitarista con un nuevo método, sino una concreción específica de la teoría, con rasgos propios y exclusiones implícitas.

Esta tensión, intrínseca a la teoría utilitarista clásica, acabará con Sidgwick[89], el último filósofo utilitarista clásico en dar relevancia a la dimensión ética del utilitarismo. Para Sidgwick el utilitarismo es aún la síntesis entre una teoría descriptiva, montada sobre una concepción de la naturaleza humana en claves de egoísmo psicológico, y una teoría ética normativa, cuyo primer principio, por no ser demostrable, ha de ser intuitivo, el cual prescribe no la búsqueda de la felicidad individual sino la maximización de la felicidad general.

Tras Sidgwick, el utilitarismo deja de centrarse de forma predominante en las reformas políticas y sociales y desplaza su atención hacia la economía. Es decir, deja de aspirar a ser la "ciencia del legislador" para ser la "técnica del analista de mercado". Poco a poco, pues, la felicidad se reduce a bienestar económico, y los placeres a su satisfacción. Todo ello por exigencia del método, que para ser rigurosamente cuantitativo y empírico requiere tomar por unidad de valor la preferencia[90]. El utilitarismo, así, pasa a fundamentar únicamente una teoría de la maximización del bienestar, de la elección racional; es decir, se convierte en *utilitarismo prudencial*, en el que el nihilismo cínico ha sustituido a aquella moral de la benevolencia, la solidaridad, la cooperación, la protección de las minorías, la seguridad, al servicio de las cuales surgió la doctrina utilitarista.

Como reacción a esta tendencia, y para compensar los efectos éticos implicados en la primacía de la racionalidad práctica, entre ellos los casos de conflicto con la "moral común" aceptada, en las últimas décadas se ha intentado redefinir el utilitarismo en la *línea* de liberarlo en lo posible de carga consecuencialista, para así obviar el obligado recurso al cálculo. Así se ha configurado otra posición o tendencia, que llamaremos *utilitarismo moral*. Supone de hecho un acercamiento al deontologismo, e incluso podría decirse que su significado histórico es éste: un esfuerzo reformista de acercamiento, ante los retos razonables que el deontologismo plantea, un paso para eliminar del utilitarismo ciertas consecuencias de difícil justificación[91].

Debemos insistir una vez más en que esta tendencia interna no es meramente sociológica, sino también, al mismo tiempo, teórica e histórica. Es decir, cabe dentro del Principio utilitarista ese doble desplazamiento, esa tensión; y de hecho se dio

desde sus orígenes, apareciendo en Hume, en Bentham y en Mill, razón por la cual los "clásicos" han sido invocados como fuentes de autoridad por una y otra tendencia. Así es frecuente situar a clásicos como Bentham, Sidgwick[92] y Moore[93] entre los primeros, y a Austin[94] y Mill entre los segundos[95].

Puede advertirse que esta distinción que hemos establecido entre *utilitarismo prudencial* y *utilitarismo moral* es equivalente, o tiende a confundirse, con otra ya tópica en la historiografía utilitarista. Efectivamente, en sus *línea*s generales coincide con la fijada por J.J.C. Smart entre "utilitarismo extremo" y "utilitarismo restringido"[96], y por R.B. Brand "act-utilitarianism" y "rule-utilitarianism"[97], términos afortunados que han conseguido ser aceptados de forma general[98].

Como el objetivo de esta investigación lo permite, y a fin de no generar confusiones semánticas, aceptaremos dicha equivalencia y usaremos los términos ya habituales de "utilitarismo del acto" y "utilitarismo de la regla" como sinónimos respectivamente de "utilitarismo prudencial" y "utilitarismo moral". No obstante, en un último análisis no serían absolutamente equivalentes, pues responden a métodos y exigencias de investigación muy diferenciados. Es fácil comprender la disparidad de enfoques que presiden esas tipologías. Brandt se basa en una diferencia meramente descriptiva: es un hecho empírico constatable que hay filósofos utilitaristas que defienden el valor consecuencialista de las acciones y filósofos utilitaristas que reivindican una valoración de las acciones por su adecuación a reglas. O, si se prefiere, utilitaristas que basan la acción en el cálculo de las consecuencias de cada acto particular, y utilitaristas que lo basan en el cálculo socialmente establecido de las consecuencias de obedecer una regla. Esta posición es coherente con su método descriptivista, con su "enfoque metaético", que no persigue la explicación ni la genealogía.

Smart, por su parte, tras definir el utilitarismo como un criterio de valoración de las "acciones" por sus consecuencias, distingue dos tipos de acciones, que darían lugar a dos tipos de utilitarismos: las particulares o individuales y las "clases de acciones" o "prácticas" o "instituciones". Esta distinción le permite distinguir dos escuelas utilitaristas o tipos de utilitarismos, que denomina "extremo" y "restringido", según que el cálculo se haga en base a las consecuencias de un acto, o a las de una institución

o regla. La finalidad de esta distinción analítica es esencialmente polémica y apologética.

Nuestra propuesta, en cambio, surge desde una doble comprensión del Principio utilitarista, como prescripción heurística y como prescripción metodológica, y desde la tendencia histórica a la acentuación unilateral de ésta última. Es decir, surge al descifrar el juego del Corolario del cálculo. Y tal cosa se corresponde con nuestro método de investigación, que aspira a establecer la articulación del "orden de las razones" con la genealogía de las ideas en su contexto científico y social.

2. La fidelidad a los clásicos.

El debate sobre la función y los efectos del Corolario del Cálculo en la Ética utilitarista está pendiente, al menos en aspectos amplios y fundamentales. Las dos formas históricas en que ha sido abordado nos parecen un tanto marginales y no las más propicias. Así, la pertinaz crítica a las carencias y extravagancias del "cálculo de la felicidad" de Bentham[99], que se prolongan hasta nuestros días, nos resulta anacrónica y superficial, además de parcial y falaz; tal vez sirva para mantener encendido el espíritu antiutilitarista, pero muy poco o nada para potenciar la reflexión ética. Por otro lado, el debate abstracto sobre la posibilidad, legitimidad o conveniencia de aplicar en el ámbito moral el método de las ciencias naturales, el tema áureo de la "falacia naturalista", parece destinado a ser uno de esos tópicos filosóficos sin otro valor que el retórico o el propedéutico[100].

Falta, pues, el estudio en profundidad sobre el Corolario del Cálculo. En cierto sentido ya se ha abordado, e incluso de forma insistente y reiterada, pero en unas coordenadas en que no es reconocible, en que queda oculto y, por tanto, resulta estéril. Es decir, no se ha dado en su verdadero lugar, sino en un espacio derivado o inducido en función de las circunstancias. Esto suele ocurrir: los problemas metodológicos se dirimen en la política, o los metafísicos en el comercio. Pero también suele ocurrir con frecuencia que, por inadecuación del lugar, suelen ser inadecuadas las soluciones.

En concreto, el infatigable debate sobre el problema de las *reglas* es, en buena medida, efecto del "corolario del cálculo" e insoluble sin un enfoque que lo tenga presente y lo sitúe en su centro. Las dos grandes posiciones internas al utilitarismo configuradas en torno al estatus que han de tener las reglas, "utilitarismo del acto" y "utilitarismo de la regla", tienen su raíz profunda en la valoración y función que se otorgue al Corolario del cálculo y en los problemas morales derivados. Pretender resolverlo, como se ha hecho, cual si se tratara de un problema hermenéutico, buscando la "verdadera interpretación de los clásicos", desemboca en la decepción, a pesar de la fecundidad del debate. Intentar reinterpretar a los clásicos[101] buscando y seleccionando pasajes favorables, no ha favorecido la persuasión, aunque haya dado ocasión a una fértil proliferación de estudios minuciosos[102]. Bentham resulta, sin "saberlo", un utilitarista del acto, o así se le interpreta; Mill fue, con la misma inconsciencia, un utilitarista de la regla, según los críticos[103]. El estudio más riguroso de los textos nos muestra, en cambio, que fue J. Austin, en sus *Lectures on Jurisprudence* (1861) quien por primera vez fue consciente de la distinción. Pero ¿de qué sirve el rigor histórico en este debate?

De todas formas, como así ha ocurrido, y revisar los argumentos de la polémica puede sernos útil para justificar y fijar nuestra alternativa, hemos de abordarlo. La topografía es la siguiente: por un lado, autores que toman posición por el utilitarismo del acto[104]; por otro, a favor del utilitarismo de la regla[105]; y, con frecuencia, tanto unas como otras, esas tomas de posición son indirectas, ocultas tras los respectivos intentos, exquisitamente asépticos, de mostrar que los clásicos -y, en especial, J.S. Mill, el más asimilable-, eran utilitaristas del acto o de la regla, respectivamente, según la corriente.

Se trata de dos formulaciones del utilitarismo. Las dos son utilitaristas: aceptan el hedonismo, el egoísmo y el cálculo de la felicidad como criterio de decisión moral (moral teleológica o consecuencialista). Es decir, aceptan la naturaleza del Principio de Utilidad; la diferencia surge en la manera de realizar el cálculo. Los utilitaristas del acto aplican el cálculo a los actos: miden las consecuencias de los mismos. Por tanto, usan un criterio moral único: maximización de las consecuencias de los actos. Someten el acto, y sus consecuencias, al Principio. Los utilitaristas de la regla usan

un doble criterio: el de maximización de las consecuencias de la regla y el de la adecuación del acto a la regla. Es la regla la que se somete directamente al Principio utilitarista; el acto se valora por su adecuación a la regla[106].

El utilitarismo del acto aparece como el más clásico y el más simple, así como el más coherente. La "simplicidad" no quiere decir ausencia de complejidad del cálculo; quiere decir que, por tener un sólo principio, hay un sólo tipo de problemas. Es decir, no se introducen los derivados de la adecuación del acto a la norma, de la legitimidad de la norma, de sus excepciones, de los conflictos entre normas.

El utilitarismo del acto, en el fondo, reduce la moral a prudencia: por eso nosotros lo hemos llamado "utilitarismo prudencial". Sus argumentos tienen una doble autoridad. De un lado, la aparentemente mayor fidelidad a los clásicos, reforzada por tradición historiográfica, que muestra con apoyos en pasajes de los mismos, tanto de Bentham como de Mill; de otro, la coherencia con la literalidad del Principio, que incluye en su enunciado una referencia directa a la maximización de las consecuencias de las acciones, y no al deber de cumplir unas reglas. Esto les hace tomar el Principio utilitarista, entendido como prescripción de maximizar la felicidad, como criterio directo de valoración de la conducta humana. El mandato lo toman de los clásicos, incluido Mill: "El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad se entiende el dolor y la falta de placer"[107].

Desde este consecuencialismo radical, los *act-utilitarians* conciben las reglas como inducciones desde la experiencia o deducciones desde el Principio: en palabras de Mill, como "generalizaciones intermedias" o como "Corolarios". No obstante, apoyándose en el mismo Mill, reconocerán que no es necesario recurrir constantemente a la aplicación del Principio a los hechos, es decir, al *cálculo*. Pueden utilizarse las reglas como estrategias de maximización, siempre sobre el supuesto obvio de que dichas reglas son "reglas resumen", abreviaturas del cálculo y coherentes con el Principio. Mill ya había contestado a quienes criticaban a los utilitaristas no tener presente que en la mayoría de los casos los hombres no pueden

llevar a cabo el cálculo: "Esto es exactamente igual que afirmar que es imposible guiar nuestra conducta de acuerdo con los principios cristianos por no disponer de tiempo en todas las ocasiones en que ha de llevarse algo a cabo para leer en su totalidad el Viejo y el Nuevo Testamento"[108]. Y señala que durante toda su existencia la humanidad ha estado "aprendiendo por experiencia la tendencia de las acciones, experiencia de la que depende tanto toda la prudencia como toda la moralidad de nuestra vida". Los críticos, sigue diciendo Mill, parecen ignorar esto, y suponen que en cada ocasión los hombres habrían de llevar a cabo el cálculo partiendo de cero, preguntándose y dirimiendo cada vez "si el asesinato y el robo son perjudiciales para la felicidad humana". Critica la frivolidad de quienes parecen poner en duda la posibilidad de los hombres para decidir y ponerse de acuerdo con el contenido de lo útil, postulando su ignorancia, su inconstancia, su egoísmo. Con ironía dice que "No es difícil demostrar que cualquier criterio ético funciona mal si suponemos que va acompañado de la estupidez universal". Y, declarando que le parece obvio que la humanidad haya adquirido con el tiempo creencias positivas respecto a la felicidad, dice: "Creencias que así generadas son las reglas de moralidad para la multitud y también para el filósofo hasta que consiga mejores hallazgos"[109].

Por tanto, para los utilitaristas del acto es trivial que los clásicos - y no sólo Mill[110], sino Bentham, Austin, etc.[111]- aceptaban las reglas; pero consideran que las aceptaban siempre subordinadas al esquema principal, definido por el Principio y las acciones. "Es algo extraño -decía Mill- el que se pueda considerar que el reconocimiento de un primer principio no es compatible con la admisión de principios secundarios... La proposición de que la felicidad es el fin y objetivo de la moralidad no significa que no pueda establecerse ninguna vía conducente a tal objetivo, o que a las personas que allí se encaminan no deba advertírseles que sigan una dirección en vez de otra"[112]. Tal vez sea Mill quien más peso ha dado a las Reglas, aunque no ha sido el único. Pero, a juicio de los utilitaristas del acto, siempre ha sido una defensa estratégica o instrumental, nunca sustantiva y autónoma[113].

3. La fidelidad al Principio.

La tesis principal del utilitarismo del acto es que la moralidad o justificación de una acción depende de las consecuencias de dicha acción y sólo de ellas. Y el principal obstáculo a la misma es la aparente imposibilidad de reducir el "imperativo moral" al cálculo de las consecuencias si no se aspira a una *redefinición* de lo moral, es decir, si no se reduce la moral al mero deseo, a la voluntad de poder, o se disuelve en el nihilismo. Es decir, el cálculo de las consecuencias de un acto, criterio único de obligatoriedad moral, no es capaz de rendir cuenta del hecho de que ciertas acciones perecen obligatorias a la conciencia moral común.

Esto ha llevado a los deontologistas a considerar el utilitarismo como una moral grosera, meramente prudencial, o moral no moral. Y a algunos utilitaristas, sensibles a la dificultad, a buscar alternativas reformulando el criterio, reinterpretándolo o abriéndose a concepciones más plurales de la doctrina, caso del "utilitarismo de la regla"; es decir, a buscar fórmulas de conciliación.

Pero el utilitarismo del acto también puede aportar sus respuestas, y así lo ha hecho. En primer lugar, sosteniendo que el utilitarismo es una propuesta de redefinición de los términos éticos. Posición prescriptiva, incontestable, pero inconsistente con el espíritu del utilitarismo de atenerse a la experiencia y a lo dado: lo dado es también cierta conciencia de lo moral. Es la posición de Smartt[114].

En segundo lugar, afirmando el utilitarismo como una respuesta a la *sacralización de las reglas*. En tal caso se considera que las críticas debidas a las insuficiencias del cálculo se basan en casos extravagantes, seleccionando situaciones para ilustrar que en ellas el criterio de moralidad utilitarista viola o contradice la conciencia moral común al respecto. Tales ejemplos, conforme a la sacralización de ciertas reglas morales, son engañosos, diría el Utilitarismo del acto, porque ocultan que en el cálculo utilitarista pueden tenerse en cuenta. Por ejemplo, pueden considerarse tanto el efecto corruptor en la integridad moral del agente que viola la regla como el debilitamiento de las instituciones morales, y valorar así los efectos negativos de desobedecer las reglas.

Más aún, podría señalarse -especialmente ante las observaciones relativas a las dificultades insuperables de calcular correctamente tales efectos- que, en rigor, tales efectos no existen, no son efectos de la doctrina. Porque: (a) quien rompe la regla lo hace de acuerdo con su criterio de moralidad; por tanto, es por definición imposible que su ejemplaridad sea "corruptora"; (b) el presunto "corrupto" deviene tal por su valoración, por su cálculo, no por imitación del propio del agente, en cuyo caso habría tenido que incluir otras situaciones; (c) el debilitamiento de la institución ni es seguro, ni cuantificable, ni es efecto del acto en sí, sino de su conocimiento por otro y de la actitud (acción) de estos otros ante la situación.

De todo ello concluye el utilitarismo del acto: hay razones para defender las reglas, pero "razones utilitaristas", no "sacralizaciones morales"[115]. Se rebela contra la "idolatría de las reglas". Su punto de apoyo es siempre el mismo: ¿cómo justificar, ante una situación en la que resulta evidente que del cumplimiento de la regla se derivan males, la obligación de cumplirla? Sólo una "reverencia supersticiosas" lo aconsejaría. Piensa esto porque las reglas son para él resultado de las experiencias, es decir, del cálculo en el pasado: ¿cómo, pues, justificar la inhibición del cálculo en el presente por fidelidad al cálculo del pasado?

Por ejemplo, el aborto en caso comprobado de deformidades graves en el feto. La regla respondía a situaciones y experiencias pasadas; no preveía que la ciencia pudiera llegar a detectar estas deformidades, poniendo en manos del hombre el instrumento para evitar las consecuencias. El cálculo, pues, permite corregir y actualizar las reglas, reformarlas para que recojan las nuevas experiencias.

Más aún, el utilitarista del acto puede aceptar la conveniencia de, por razones utilitaristas, violar una norma, al tiempo que, por razones igualmente utilitaristas, condenar el tipo de acciones a la que dicha acción pertenece y defender la regla que las prohíbe.

De todas formas, el utilitarismo del acto no puede responder satisfactoriamente a la crítica principal del deontologismo: aunque cuenten las consecuencias, además hay una obligación moral añadida. En el caso antológico de las promesas, aunque se exija que la obligación moral se someta a la cláusula *ceteris paribus*, es difícil negar toda obligatoriedad moral a las mismas. Así, en situaciones neutrales, en que no se

derivan consecuencias buenas o malas, ¿no parece resaltar la obligación de cumplirla? El utilitarismo del acto, que defiende las reglas pero sólo en claves utilitarias, puede decir que, en estos casos de neutralidad, o en otros parecidos, esa especie de obligación moral de cumplir las promesas puede explicarse utilitaristamente: por tener en cuenta los efectos en la persona, las expectativas suscitadas en ella, su desilusión y desconfianza, etc.[116].

Ahora bien, si se admite que la obligatoriedad de la promesa se basa en la expectativa generada en el otro, hay casos en que surge la duda: cuando el interlocutor no considere la promesa vinculante, o la haya creído, la haya olvidado, haya muerto...

En resumen, el utilitarismo del acto intenta contestar las objeciones, con dos grandes objetivos: mostrar su capacidad de explicar la obligatoriedad de los deberes morales con el sólo uso del criterio de maximización, del cálculo de las consecuencias; y mostrar que es capaz de llevar a cabo dicho cálculo.

Por otro lado, acepta la conveniencia de cumplir las reglas, pero en base a una concepción utilitarista de las mismas y siempre que no sea evidente o dudoso que su incumplimiento es preferible utilitaristamente. Por tanto, en última instancia el cálculo de las consecuencias es el criterio único. Y, así, la posibilidad del cálculo es su gran reto. Al respecto hay dos tipos de dificultades: las limitaciones humanas y las circunstancias complejas.

El problema del cálculo de las consecuencias nace de su multiplicidad: cadenas y anillos de consecuencias interminables, proyectadas hacia el futuro (no verificables, pues, antes de tomar la opción) y con interacciones múltiples[117]. Es imposible conocerlas todas; es imposible valorar los efectos de cada una; es imposible sumar los efectos. Luego es imposible hacer la elección.

Ante estos problemas caben ciertos argumentos o presupuestos. Por ejemplo, asumir que las ondas de efectos son decrecientes, y tienden a cero. Este supuesto no es empírico: habría que conocerlas todas y todos los efectos hasta el fin de la historia; en todo caso, no sabríamos nunca su velocidad. Por lo demás, no queda otro remedio que suponer la regularidad del comportamiento humano[118].

Más razonable parece suponer que las consecuencias acaban en cierto punto de la cadena, aunque continúen causando otros efectos. Por ejemplo: P arroja un cigarro encendido al suelo de unos almacenes; y Q vierte sobre el mismo un jarro de alcohol. El acto de P es causa necesaria del incendio; pero éste es consecuencia del acto de Q[119]. Por tanto, se distingue entre consecuencias y efectos: la responsabilidad se derivaría de las primeras.

En relación con las dificultades de conocer y operar con todas las consecuencias, y dado que aunque se acepte que la cadena de consecuencias es limitada no puede saberse el lugar de su interrupción en el momento de la elección, surge un problema interesante: el de la distinción entre *actos justos* y *actos racionales*. El caso de la "trasfusión de sangre mortal" es un buen ejemplo. El "acto justo" es el que tiene consecuencias óptimas; el "acto racional" es el que, dadas las circunstancias, cuenta con las máximas probabilidades de producir consecuencias óptimas.

El utilitarismo tiene problemas para reducir lo justo a lo razonable: tal cosa estaría a un paso de sustituir las consecuencias reales por las intenciones, y el utilitarismo no puede aceptarlo. Por otro lado, el cálculo de las intenciones es tan complejo o más que el de las consecuencias. Para salir del problema se ha sustituido el "cálculo de las consecuencias" por la expresión, más flexible, de "cálculo de las consecuencias previsibles o probables, o razonablemente esperables...". Esta modificación resuelve problemas del cálculo, pues limita las consecuencias a tener en cuenta a la potencia de la capacidad humana.

Se ha intentado resolver los problemas del cálculo mediante la modernización del método, es decir, usando para ello la "teoría de los juegos". En el fondo, la teoría de los juegos no es sino el intento de ofrecer las respuestas más razonables posibles a las "teoría de la decisión" o de la elección. Estas se proponen esclarecer todos los elementos a tener en cuenta en una decisión, así como su relevancia relativa. La teoría de los juegos, apoyándose en esos datos, propone modelos de decisión racionales.

Los fundadores de la teoría de los juegos, que como es sabido fueron J. Von Neumann y O. Morgenstern[120], se ocuparon especialmente de un tipo de estrategias:

"minimax". Es decir, el objetivo de la misma es el de evitar el resultado más desastroso.

La asimilación de la teoría de los juegos por el utilitarismo tiene, de todas formas, dos problemas de difícil superación. En primer lugar, la teoría de los juegos siempre considera que los jugadores son *egoístas*: este es un presupuesto básico de la misma, y sobre el mismo se define la elección racional. En algunos casos, como el de los cuatro automóviles, que señala Smart, no hay ningún problema: las situaciones posibles son o buenas o malas para todos. El egoísmo es un buen instrumento al servicio de los cuatro. Pero en otros muchos casos, tal vez la mayoría, las cosas no son así: el bien de uno parece derivarse del mal de otros. El tema aparece bien descrito en el "dilema del prisionero". Ciertamente, si ambos cooperaran y evitaran la acusación mutua conseguirían la mejor situación: ser convictos. Pero la estrategia racional que la teoría de juegos establece está subordinada al presupuesto del egoísmo, e impide tener en cuenta la actitud de cooperación: por tanto, aconsejará como razonable que acusen al otro: así la pena quedará repartida. Con ello se conseguirá la mayor racionalidad, pero no la mayor moralidad según el criterio utilitarista[121].

Ciertamente, el utilitarismo ha de suponer que los agentes, en tanto que utilitaristas, no son egoístas. Como ha subrayado Smart, no han de ser necesariamente *altruistas*, pero no pueden dejar de ser *comunitarios*[122]. O sea, pueden no perseguir el bien de los otros solamente; pero no pueden perseguir solamente el suyo: como mínimo han de perseguir el fin comunitario, es decir, situaciones de las que se derive el bien de todos[123].

La segunda dificultad para la asimilación de la teoría de los juegos por el utilitarismo procede, precisamente, del intento de modificar la teoría, apoyándola en bases no egoístas. Una revolución semejante de la teoría, ya que afecta a su criterio de racionalidad, no es nada fácil. En el fondo, se reproducirían los problemas del "cálculo de la felicidad" del utilitarismo clásico, que con la teoría de los juegos se piensa superar. Veámoslo en el caso del prisionero. Aparentemente la alternativa utilitarista sería: "cooperar", no acusarse y, así, obtener una condena media. Pero esa alternativa es simplificadora: se supone que al bien de ambos es la libertad, que

ambos la desean con la misma fuerza, etc. Más aún, se adopta un universo restringido a los dos prisioneros, y no el del "bien social". Si nos situamos en este punto de vista, ¿por qué descartar la alternativa de condenar a uno sólo y absolver al otro? Pero al entrar en juego el "bien general" las cosas se complican de forma definitiva para el cálculo.

Son dificultades graves, que han determinado hasta el momento que los intentos de usarla teoría de los juegos por el utilitarismo hayan tenido resultados no satisfactorios para todos[124]. Porque, en definitiva, aunque la teoría de los juegos permitiera el cálculo matemático de las opciones más racionales, sería sobre la base de la "probabilidad" y apoyada en unas evaluaciones de las preferencias que, si facilitan la cuantificación, es a costa de vaciar de contenido moral al criterio. La teoría de los juegos, a nuestro interés, ha cortado el "nudo gordiano": ha roto la articulación entre racionalidad (egoísta) y moralidad, que es el objeto del utilitarismo, aunque sea su gran problema. Disolverlo implica una victoria pírrica: la desmoralización del proyecto.

4. Límites del "act-utilitarianism".

Sobre el utilitarismo del acto, consecuencialista y metodologista, recaen dificultades teóricas muy duras e implicaciones prácticas difícilmente justificables; muchas de ellas, como mostraremos, derivadas del status que atribuyen al Corolario del Cálculo en su teoría. Y la mayor parte se condensan en un frente de críticas en torno a un eje común: *el abuso del Principio*. Se critica de forma tenaz las muchas debilidades que implica esa exigencia de constante recurso al Principio al ser considerado criterio único.

Un flanco débil es el de la *indecisión permanente*, al que una aplicación celosa del Principio conduciría. En coherencia con el mismo, con su exigencia maximizadora, parece que nunca es correcto elegir una acción en tanto sea posible elegir otra de la que se derive realmente un mayor bien o, al menos, que prometa razonablemente su derivación (designaremos esta consecuencia *corolario de la máxima moralidad*). Asimismo, dado que lo correcto de una acción se determina *a posteriori*, por sus

consecuencias reales, y no por las consecuencias esperadas por el agente, ni por las "expectativas razonables" de la acción, no hay manera de decidir la bondad de una acción, con lo cual se condena al agente a la *indecisión permanente* (la llamaremos *corolario real-consecuencialista*).

El Corolario de la máxima moralidad implica, de entrada, la acción moral permanente, ya que cualquier omisión o inhibición se calcularía como pérdida injustificada de bien; y, en rigor, también implica la indecisión moral permanente, al igual que el corolario real-consecuencialista, pues si ya es difícil poder calcular de manera satisfactoria la mayor bondad de una acción respecto a otra, es absolutamente imposible poder demostrar que no sea imaginable una acción moralmente mejor que la elegida. O sea, el cálculo parece condenado a perpetuarse indefinidamente, sin posibilidad de fundamentar la decisión, lo que equivale, a su esterilización, a su perversión. Su máxima aplicación lleva a su máxima esterilidad: esta paradoja apoya los razonables esfuerzos por limitar su uso.

Otro punto débil del utilitarismo del acto es la dificultad de justificar de forma definitiva y rotunda estas consecuencias con el argumento de fidelidad a los orígenes o autoridad de la tradición. Pues si bien es cierto que parece encontrar mejores apoyos en los clásicos que los que encuentra el utilitarismo de la regla, tampoco tiene en este aspecto todos sus flancos cubiertos. Ciertamente, puede apoyarse en los clásicos en general, y lo hace. Pero de hecho suele preferir -sin duda porque es más fácil- buscar sus apoyos en la versión del utilitarismo acuñada por G.E. Moore, según la cual "es un deber constante de todo agente llevar a cabo aquella acción, entre las que están a su alcance efectuar en un momento determinado, cuyas consecuencias globales posean el mayor valor intrínseco"[125]. Las acciones se valoran por sus consecuencias. Las reglas generales, como la de cumplir las promesas, son meras "reglas de buen cubero", que se usan *per accident* y que *de facto* deben tenerse en cuenta en el cálculo (tema del efecto en el hábito). Formulaciones tan extremas no se encuentran, al menos de forma sustantiva, en los primeros utilitaristas, y el "intuicionismo" de Moore le convierte en una autoridad problemática.

El recurso a la fidelidad a los clásicos, como fuente de autoridad, no es en sí decisivo; pero es importante en tanto en cuanto ambas opciones lo han asumido

como criterio. De todas formas, esta vía tiene sus limitaciones. En particular es susceptible de una objeción al método que utilizan: la selección de "citas favorables". Tal recurso puede ser más o menos persuasivo, pero no puede nunca devenir un argumento definitivo, tanto porque las teorías rivales pueden elegir otras de valor equivalente cuanto porque a veces las mismas citas se usan para apoyar interpretaciones contrapuestas[126]. En cambio, mayor peso argumental tiene su exigencia de coherencia lógica. En este sentido, el recurso a los clásicos parece estar del lado del utilitarismo del acto.

Los flancos débiles del Utilitarismo han sido bien aprovechados por las doctrinas rivales, que han criticado duramente diversas consecuencias derivadas de este Corolario del Cálculo que comentamos, han planteado obstáculos a su función y sus límites y, en definitiva, han exigido mayor claridad y una determinación más precisa del juego entre el Principio y las Reglas en la fundamentación de las acciones. Los críticos externos, tanto intuicionistas como deontologistas, siempre consideraron que el Utilitarismo es inaceptable porque recurre sólo al Principio de Utilidad para fundamentar las acciones y porque, cuando recurren a las reglas, no lo hacen en base a una consideración sustantiva de éstas, sino usándolas como recetas directamente derivadas del Principio, o como meras abreviaturas del cálculo; es decir, como instrumento para perezosos o deficientes. Es decir, el recurso a las reglas vendría determinado por razones extrínsecas a la función moral de las mismas: por carencias reflexivas del agente o por urgencias de la situación. En ambos casos, consideran ellos, las Reglas son meras simplificaciones del cálculo, esquemas estandarizados y automatizados de valoración. En suma, meras aplicaciones esquemáticas del Principio.

Ahora los críticos internos, los "rule-utilitarians", asumen esa crítica, la hacen suya, pero moderándola: no critican el uso, sino el abuso. Consideran que se invoca en exceso al Principio, dando así las espaldas a la realidad, donde los hombres actúan de forma más espontanea, por hábitos o sentimientos, según preceptos tópicos compartidos, en suma, según las reglas extendidas. Por otro lado, como consecuencia de este abuso en la invocación del Principio de Utilidad -dicen los críticos- se incurre en un *consecuencialismo extremo*, que parece contradecir, a su

vez, la experiencia cotidiana, pues implica la violación del sentimiento común que respecto a la obligación moral de cumplir las promesas al margen de las consecuencias previsibles, las leyes de justicia, la benevolencia, etc., tienen todas las personas.

También argumentan que con ello se introducen los problemas del *corolario real-consecuencialista*, es decir, los relativos a si deben ser las consecuencias reales, las consecuencias esperadas o las consecuencias racionalmente esperables las que deben ser tenidas en cuenta. En fin, también argumentan que el utilitarismo ortodoxo no puede responder a las cuestiones que se derivan del *corolario de la máxima moral*, es decir, que sólo aquellas acciones máximamente adecuadas al fin último son las moralmente correctas, tal que todas las acciones que procuren la felicidad, pero la proporcionen en menor grado que la óptima, no serían morales. Ello, como hemos visto, desemboca en la absurda máxima de la *moralidad permanente*, o sea, que cualquier inhibición, cualquier descanso en la acción implicaría inmoralidad. Y culmina con la *paradoja del cálculo*: cuantas más precauciones, más variables y más rigor..., más estéril.

De todas estas críticas, la más dura que ha de afrontar el utilitarismo del acto es de orden práctico: su aparente alejamiento de lo que es la moral común aceptada, en temas tan centrales como, por ejemplo, los derechos humanos. El argumento parece ser el siguiente: el consecuencialismo es incompatible con la doctrina de los derechos humanos. Como máximo reconocerá los derechos, al igual que las reglas, de forma débil, estratégica y subordinada. Consideran que los derechos no tienen en la teoría un status digno, pero en cambio pueden tenerlo en la práctica, en la medida en que pueden ser estrategias útiles. Como ha dicho R.G. Frey, uno de los más duros críticos del utilitarismo del acto desde esta perspectiva, los derechos quedan convertidos en "meras sombras de los derechos"[127].

Ciertamente, el utilitarismo del acto encuentra serias dificultades para responder a estas críticas. La obligación moral queda siempre hipotecada a unas centésimas de felicidad. Si las reglas y los derechos no tienen sustantividad y autonomía, si no tienen otra fuente de legitimidad que la de su adecuación al Principio y a la experiencia, su función es relativa y no son necesarios[128]. La única manera de salir

de tal círculo sería la de corregir el utilitarismo del acto convirtiéndolo en "indirectamente consecuencialista". Para ello se distinguiría entre teoría y práctica, se seguiría afirmando la hegemonía del principio en la teoría y la autonomía de las reglas y los derechos en la práctica. De esta forma el consecuencialismo no tendría efectos sobre los derechos[129]. Este razonamiento se inspira fuertemente en la situación jurídica, en la que los "derechos" son vistos en su plasmación legal. Las leyes que sancionan los derechos tienen autonomía, prescriben y se aplican al margen de todo esquema consecuencialista.

Así, pues, la versión reformadora, el utilitarismo de la regla[130], parece mediar en la eterna disputa entre utilitarismo y deontologismo intuicionista. Su *línea* de reflexión se centra en mostrar que las reglas son más que generalizaciones o recetas útiles: son las reglas, y no las consecuencias, las que determinan la corrección de la acción. En esto coinciden con el deontologismo; se diferencian en el modo de explicar el origen y la legitimidad de las reglas. Para el intuicionismo es una verdad intuitiva; para el utilitarismo se deriva de las consecuencias y en claves utilitarias. De todas formas, esta reivindicación de la sustantividad de las reglas es problemática. Porque, o bien su validez se independiza de su deducibilidad respecto al Principio y de su inductividad desde la experiencia, en cuyo caso se está rompiendo con el Utilitarismo; o bien su validez se reduce a la de los "teoremas", es decir, con palabras de Smart, un tanto simplistas y tendenciosas: "Dicho latamente, las acciones se han de juzgar por las reglas y las reglas por las consecuencias"[131].

En cuyo caso no se rompe con la matriz del utilitarismo-calculo, es decir, con el cinturón puesto por la "lógica inductiva" de Mill, que es la que el utilitarismo clásico asumió.

5. El círculo inductivista.

Las críticas y propuestas del utilitarismo de la regla, aunque hayan tenido un éxito muy relativo, por sus indudables carencias, han servido para intensificar la reflexión sobre el utilitarismo y para que el utilitarismo metodologista se autocorrigiera. Pero los problemas centrales subsisten, de tal modo que si antes parecía necesario optar

por el deontologismo o el utilitarismo, por no existir una base teórica comúnmente aceptada desde donde decidir la mayor o menor coherencia o moralidad entre ambas propuestas éticas, ahora se añade otra opción: entre un utilitarismo del acto, o prudencial, y otro de la regla, o moral. Nuestra tarea a partir de ahora será recoger los puntos claves de esta polémica e ir describiendo una nueva propuesta hermenéutica que, a nuestro entender, aplicada de forma exhaustiva, ayudaría a resolver buen número de los problemas actualmente congelados.

Un magnífico ejemplo es J.J.C. Smart, tal vez el autor contemporáneo que ha defendido con más convicción este utilitarismo consecuencialista extremo y metodologista frente a las críticas rivales. Define el "*act-utilitarianism*" como la concepción ética que sostiene que "lo correcto e incorrecto de una acción depende sólo de la totalidad del bien y del mal de sus consecuencias"[132]. Y también: "*Act-utilitarianism* es la concepción para la cual lo correcto o lo incorrecto de una acción debe ser juzgado por sus consecuencias, buenas o malas, de la misma acción"[133]. Como vemos, acentúa al máximo el consecuencialismo, lo que es una invitación, e incluso una exigencia, a dar sustantividad al cálculo.

La defensa que hace Smart del "act-utilitarianism", aunque con tonalidades muy ideológicas, es bastante sugerente. Considera que el utilitarismo es una Ética normativa a defender contra el "neutralismo ético" implantado por la metaética no-cognitivista de Stevenson[134] y Hare[135]. Lo curioso es que el propio Smart se declara "no cognitivista" y confiesa compartir en sustancia las posiciones metodológicas de Hare. De ahí que no intente probar o fundamentar el utilitarismo del acto; sólo pretende defenderlo. No lo prueba porque, declarándose él mismo "no cognitivista", y subjetivista, se niega sí mismo la posibilidad de hacerlo. Pero lo defiende porque considera a esta *línea* utilitarista más plausible que otras propuestas éticas. Podríamos decir que opta por un "fundamento débil" de la Ética, por una defensa "estética" del utilitarismo; aunque su apasionamiento introduce sospecha.

De todas formas, es muy sugerente su rebelión contra el "neutralismo ético". A nuestro entender, el "no cognitivismo" de la Ética analítica dominante en las décadas de la postguerra conlleva la renuncia a todo fundamento objetivo, metafísico o naturalista, en el dominio de la Ética. Implica, por consiguiente, un rechazo frontal del

Utilitarismo teórico. Ahora bien, en rigor, del "no-cognitivismo" no se deduce necesariamente el "neutralismo ético", propio del "emotivismo"; con la misma legitimidad podría derivarse el "subjetivismo". Este, aun renunciado a todo fundamento objetivo, aporta un fundamento subjetivo. Y a nosotros nos parece que en esa *línea* nació el utilitarismo clásico, por lo cual bien podría ser útil tal enfoque[136].

En definitiva, aunque las preferencias últimas de los agentes dependan, como quieren Stevenson y Hare, de inferencias y valoraciones empíricas en las que nada tiene que hacer la filosofía, y de preferencias subjetivas sólo accesibles a la retórica y la publicidad, aun así queda pendiente la gran cuestión de la Ética, que siempre podrá decir: tal vez sea así, pero no implica que deba ser así. Tal vez los resultados sean esos, pero la actitud moral no tiene por qué someterse a los hechos. Si no hay fundamento objetivo, ¿por qué no asumir, con los ilustrados, que la subjetividad puede y debe instaurarlo?

Tras renunciar a los absolutos, la filosofía debe elegir entre la indiferencia y la plausibilidad, consistiendo ésta en acumular razones, aunque ninguna de ellas sea definitiva.

El principal argumento del "act-utilitarianism" en su autodefensa ha sido el de la *fidelidad al Principio*. Es lógico que así fuera, pues tal fidelidad no podría ser formalmente cuestionada nunca por el deontologismo. Su argumentación podría resumirse de la siguiente manera: si se acepta el Principios utilitarista, ¿para qué dar sustantividad a las reglas? Porque, o bien son coherentes con él, en cuyo caso son meras especificaciones del principio a clases de acciones, o bien no concuerdan, en cuyo caso es incongruente observarlas. Lógicamente, es un razonamiento dirigido a los utilitaristas, pues un deontologista no aceptaría la mayor. Se trata, en definitiva, de reafirmarse en el carácter intrínsecamente consecuencialista del utilitarismo[137]. Podrán matizarse las condiciones del cálculo, las consecuencias a ser consideradas en el mismo, la aceptación de las reglas como cálculos generales previos de las consecuencias..., pero siempre hay un límite inexcusable: el utilitarismo no puede ignorar las consecuencias inmediatas de la acción que resulten obvias, manifiestamente evidentes: no puede cerrar los ojos a los efectos directos y manifiestos de sus decisiones[138].

Este es un punto claro del debate, en el que se manifiesta la necesidad de adoptar otro plano de análisis para obtener resultados aceptable. Nótese que esta argumentación del utilitarismo del acto basa su aparentemente irreductible legitimidad en un supuesto epistemológico latente: el *presupuesto de la lógica inductiva*. Todo el utilitarismo clásico se apoya en estos supuestos: (a) las reglas son meras experiencias generalizadas y, por tanto, deben ser constantemente revisadas para someterlas a la experiencia, a las situaciones nuevas, a las condiciones de su validez; (b) las reglas presentan diversos niveles de generalidad: cuando más general y abstracta es una regla, menor será su variabilidad, pues depende menos de los contenidos concretos de la experiencia; (c) el Principio, que cierra la cadena inductiva ascendente, es la universalización de las reglas: por su máxima generalidad, su máxima abstracción, no depende de los contenidos materiales de la experiencia, permaneciendo universalmente válido; (d) el Principio es el origen de la lógica descendente o deductiva: del mismo se derivan las reglas, por lo que éstas están subordinadas al Principio; (e) de las reglas se deducen las sentencias que describen la acción y que sirven para verificar si una acción es correcta o no, es decir, ajustada al principio[139].

Esta matriz inductiva-deductiva presenta serias deficiencias, derivadas de una confusión epistemológica de Mill. Efectivamente, esta "lógica inductiva" se presentaba como propia de la matemática, recibiendo así el prestigio histórico de este saber. El esquema "sentencia"-"regla"-"Principio" era homólogo y equivalente al "enunciado"-"teorema"-"axioma", tópico en la matemática. Y ello le permitía creer que el esquema construido inductivamente sería reversible deductivamente; es decir, que si en la matemática funcionaba el juego de las dos vías -la ascendente que permitía recorrer el camino desde los enunciados a los axiomas a través de los teoremas, y la descendente que permitía desandar el camino desde los axiomas a los enunciados-, el mismo juego lógico debería darse en las ciencias empíricas y, por extensión, en la moral, en la ciencia de lo civil en general. Con ello cometía una obvia falacia, enraizada en su error al considerar la matemática como ciencia empírica[140]. Este error le permitía asimilar la "lógica inductiva-deductiva" de la matemática a las ciencias empíricas.

Si se repasan los supuestos de la teoría de la inducción de Mill enumerados más arriba, fácilmente se aprecia un fallo lógico: si las reglas han de ser constantemente reajustadas a la experiencia, debido a que son inducciones o generalizaciones siempre provisionales, "incompletas", necesariamente abiertas a recoger nuevas experiencias, el Principio no puede eludir este carácter empírico. Su "evidencia" y "universalidad" no es equiparable a la de los "axiomas" de la matemática. Por tanto, convertirlo en criterio universal es arbitrario. El "Inductivismo" no lleva, en rigor, al utilitarismo, sino al "bienestarismo"[141], a la "Ética del deseo": a Hobbes.

Esta falacia del inductivismo milliano se pone de relieve si observamos cómo, en rigor, el utilitarismo no puede negarse a admitir la necesidad de subordinar la regla al cálculo; como máximo puede defender una relativa sustantividad de la regla y siempre con criterios de legitimación subordinados al cálculo: posibles errores de éste, imposibilidad de aplicarlo en situaciones específicas, complejidad de su aplicación extensiva, paradoja del cálculo permanente, efectos de resonancia en las costumbres y creencias.... En cambio, tal actitud no se repite ante el Principio, como sería razonable dado el origen pretendidamente empírico de éste.

Ciertamente, no parece haber otra salida, si se quiere salir de la paradoja, que romper con el círculo inductivista y considerar que el Principio no se obtiene inductivamente. Por ejemplo, podría proponerse que el principio se pone *prescriptivamente*. Ello conllevaría, se admita o no, que su fundamento sería metafísico o meramente subjetivo y, por ello, no estaría sometido al control empírico. Tal posición parece extravagante y ajena al espíritu positivista del utilitarismo clásico. No obstante, tanto Bentham como Mill afirmaron y defendieron la indemostrabilidad del Principio. Les parecía que, como "principio", por definición había de ser evidente[142]. Aunque, para ser precisos, se trataba de una evidencia de tipo empírico, algo así como de "sentido común", coherente con una larga experiencia generalizada.

No es éste el caso de otros autores, que han buscado para el utilitarismo un fundamento que trasciende toda experiencia. Es el caso de Sidwick y Moore, inventando un "utilitarismo intuicionista" que, en el fondo, es una manera de obviar el problema lógico que estamos planteando. Pero no creemos que un "utilitarismo

intuicionista", o un "utilitarismo teológico"[143], sean las soluciones más idóneas teóricamente, ni las más adecuada al espíritu clásico del utilitarismo, a sus concepciones generales del conocimiento, de la ciencia, de la sociedad, de las costumbres, etc... Creemos que si el origen del problema reside en una concepción epistemológica determinada, la solución posible del mismo ha de venir de una reformulación de la epistemología en la que no se pongan en cuestión los principios y los presupuestos del utilitarismo.

Nos parece interesante hacer una referencia, por analogía, con el problema kantiano. Sabemos que el utilitarismo está configurado en torno a un Principio que, desde el punto de vista kantiano, sería un "imperativo hipotético asertórico"[144]. Esto quiere decir que en el mismo se implica una exigencia de racionalidad práctica, determinada por el carácter material del objetivo, del resultado; en consecuencia, que implica la necesidad de adaptarse a las condiciones. Para un deontologista riguroso el imperativo categórico determina los axiomas prácticos, y éstos las sentencias que prescriben las acciones particulares. Entre esos tres niveles se presume una total coherencia. Pero no es ni una coherencia lógica ni existencial. Entre "tratar a los hombres como fines", "no mentir" y "decir al enfermo de muerte que sus familiares no desean verlo" hay una absoluta coherencia, según Kant; pero una coherencia que no se confunde con la deducibilidad lógica.

Esta atípica forma de coherencia o adecuación entre el imperativo, los axiomas prácticos y las sentencias les permite un juego del que carece el utilitarismo, asfixiado por las relaciones impuestas por los supuestos epistemológicos inductivistas. De ahí que una reforma de esos supuestos, en la *línea* de una epistemología que establece entre la teoría y la experiencia una relación diferente, presentando aquella como una propuesta sustantiva y autónoma, no mera generalización de los hechos, e incluso atribuyéndole un cierto papel en la construcción de los "hechos", nos parezca una vía de reflexión presuntamente productiva para el Utilitarismo[145].

En el marco de la epistemología positivista no pueden decidirse los problemas tópicos del utilitarismo. Podemos verlo con el caso del corolario real-consecuencialista. Como decíamos, el utilitarismo del acto o utilitarismo prudencial, metodológico, consecuencialista, sobredeterminado por el cálculo, presionado por las

críticas, ha asumido correcciones y matizaciones, si bien no siempre se han hecho con coherencia y revisando los principios y supuestos. Una de las principales correcciones asumidas se refiere a las implicaciones del *corolario del real-consecuencialismo*. El utilitarismo del acto, precisamente por exigencia del Corolario del cálculo, ha pretendido obviar los obstáculos del Corolario real-consecuencialista, asumiendo que las consecuencias a tener en cuenta en el cálculo son aquellas razonablemente previsibles. Valorar las acciones en función de las expectativas privadas, sería introducir la arbitrariedad en el cálculo; hacerlo con referencia a las expectativas racionales, equivaldría a juzgar moralmente a los individuos por su potencia intelectual. Por tanto, ni las "buenas intenciones", que generarían una moral del sentimiento, pero donde no cabe la racionalidad, ni los "decisiones acertadas", que implicarían la racionalidad técnica, pero vacía de moralidad, pueden dar apoyo a la Ética. Esta debe montarse sobre las "opciones razonables", es decir, a un tiempo buenas, equitativas, y racionales, calculadas. Como estas opciones estarían fijadas u abreviadas en las reglas, se satisfacía así en parte una exigencia del utilitarismo de la regla[146].

Asumir estas matizaciones parece razonable, y agradan incluso a sus críticos. Pero no está nada clara la legitimidad de las mismas sin revisar los supuestos epistemológicos. En una epistemología empirista e inductivista, como la que subyace en el utilitarismo, las consecuencias a valorar deben ser las *reales*. Debe ser así, pues de las mismas dependen las correcciones y matizaciones de las reglas. Las consecuencias razonablemente esperadas o "expectativas racionales" sólo pueden ser un sustituto provisional práctico: pero la acción será valorada "mala" si sus resultados lo son. Esto es una exigencia de los presupuestos epistemológicos de la teoría.

Esta exigencia la vemos reforzada desde la perspectiva que proporciona la unidad o síntesis en el utilitarismo de su dimensión ética y su dimensión prudencial. Si una acción tiene resultados negativos visibles, prudencialmente ha sido "mala", no ha sido técnica o instrumentalmente "racional". Podemos decir que quien la ha hecho no es "malo", es decir, no es culpable, no debe ser sancionado, porque "ignoraba" las consecuencias reales; podemos decir que sus "motivos" no son malos. Podemos

decir que la acción era "moral" porque su finalidad y/o motivación eran buenas. Podemos decir todo esto de acuerdo con la "conciencia moral común". Pero esa conciencia no encaja plenamente en el marco de la teoría utilitarista. Esta distinción puede asumirse e integrarse desde una reflexión como la de Hume, quien ya la abordó con sutilidad y claridad[147]. Pero desde la epistemología positivista lo que es prudencialmente "malo" (o "erróneo") no puede ser moralmente "bueno" (o "correcto"). Como dice Mill, una acción "prudencialmente mala" siempre lleva, de facto, una sanción. No se declarará públicamente culpable al agente; pero se le exigiría que en el futuro corrija su cálculo o su regla.

No puede ser de otra manera: el circuito inductivista no permite esa distinción porque supone la existencia de leyes naturales verdaderas, de reglas objetivamente buenas. Admitirá que las reglas de que disponemos en un momento determinado pueden no ser absolutamente buenas: pero ello exige, precisamente, la revisión de las mismas para acercarlas al ideal de verdad. La epistemología empirista inductivista implica la subordinación de las leyes a la experiencia, su reforma constante en función de aquella. Por tanto, exige valorar los resultados. Una acción con resultados negativos es una acción "mala". Otra cosa es que no consideremos "moralmente culpable" a su agente; aunque siempre le consideraremos "racionalmente responsable", y por ello se le exige corregir sus reglas, su cálculo, sus criterios.

Ahora bien, si admitimos esta tesis de la "doble culpa", regresamos a la *moralidad del sentimiento*, en la que lo que cuentan son los motivos o la conciencia del agente. Tal perspectiva no parece adecuarse al espíritu del utilitarismo clásico, que parece condenado a elegir entre: (a) ser coherente con la epistemología en la que se inspira y, en consecuencia, orientar el cálculo a las consecuencias reales; (b) abandonar esa perspectiva y centrar el cálculo en las consecuencias esperadas, con lo que se adentra en una ética de los motivos, de los fines, de la conciencia; y (c) centrarse en ese lugar intermedio y ambiguo de las "expectativas razonables", con lo cual se diluye en el utilitarismo de la regla.

Todas estas alternativas tienen implicaciones graves para la teoría. ¿Hay alguna otra salida? La única que vemos posible pasaría por dotar al utilitarismo de una epistemología nueva en la que las reglas, las teorías, no sean consideradas en sí

mismas verdaderas o falsas, buenas o malas, sino "conjeturas" cuya legitimidad consista en ser las más consistentes o más eficaces de las que se disponen, de las que los hombres han conseguido crear. Desde este punto de vista al agente racional se le exigiría únicamente fidelidad a la "conjetura" aceptada, pues aunque se diera una situación en la que fuera evidente que violarla conllevaría mayor eficacia, el agente está obligado a no hacerlo, pues la legitimidad de una "conjetura" no se debilita por una anomalía; su bondad reside en ser globalmente mejor que las otras opciones[148].

6. La analogía positivista.

Creemos que el utilitarismo no puede dar respuestas razonables a las críticas tópicas sin modificar las concepciones epistemológicas que están en su base y determinan sus concepciones, su lógica, su forma concreta de autofundamentación.

Consideramos que son estos fundamentos los que se tienen que revisar, y que es posible hacerlo. Esta posibilidad de una nueva fundamentación epistemológica sin violentar la doctrina ética reside en un supuesto: que ya desde su origen se dio en el utilitarismo la inadecuación entre los contenidos éticos y sus supuestos epistemológicos. Aunque esta tesis necesita una investigación particular que la acredite, cosa que desborda nuestros objetivos actuales, podemos hacer una observación que sirva al menos para mostrar que esta problemática no es artificial: la fundamentación humeana de la moral utilitaria es diferente de la de Bentham y, sobre todo, de la de Mill. Esta disparidad permite cuando menos sospechar que existe el problema.

Volviendo a nuestro análisis, es fácil de observar que la autodefensa del Utilitarismo del acto, y su autocorrección, se ha llevado a cabo en base a una fidelidad estricta a un supuesto que es más que discutible: la analogía metodológica entre la Ética y las teorías científicas positivas. Creemos que esta perspectiva está perfectamente adaptada al espíritu filosófico del utilitarismo clásico, que, como hemos dicho, pretendía recuperar la razón y el método científico para la Moral. Uno de sus argumentos favoritos es, precisamente, que sólo el utilitarismo del acto puede tener

en cuenta las circunstancias, las contingencias, las particularidades. Unas reglas fijas, abstractas, aunque en su origen reflejaran el mejor y más completo cálculo, y por tanto la más fiel adecuación al criterio utilitarista, se convertiría en un mecanismo tosco y engañoso al ser aplicado automáticamente a situaciones con elementos nuevos, que no se contemplaron en el cálculo. Por tanto, con la autonomización de las reglas no se puede cumplir el Principio; sólo el utilitarismo del acto garantiza el cumplimiento del precepto *maximin*. La única alternativa al utilitarismo del acto sería un utilitarismo de la regla de una sola regla: "maximiza el beneficio posible". Pero tal posición es confluente con el utilitarismo del acto.

Harrison ha defendido que en Mill las reglas son meras generalizaciones de experiencias humanas exitosas. Se trataría de una *regla-resumen* a utilizar en casos en que no fuera posible el cálculo, y avaladas por la corrección histórica de sus prescripciones. Nos parece que la valoración de Harrison es correcta, pero esto le lleva a pensar que esa noción de "regla resumen" no da sustantividad a la regla, ya que no parece razonable exigir a un agente que realice una prescripción de una regla si se tiene evidencia de que va en contra del Principio de utilidad[149].

El utilitarismo del acto afirma, en definitiva, que puede y debe otorgarse un papel instrumentalmente importante a las reglas, pero siempre en el esquema de legitimación inductivista. Esto conduce a la tesis de que cualquier forma razonable de utilitarismo de la regla desemboca inevitablemente en el utilitarismo del acto, tesis que con diversos argumentos ha sido defendida por R.M. Hare[150] y R.B. Brandt[151], entre otros, con lo cual han destacado la mayor coherencia de esta opción. También David Lyons, poco o nada utilitarista y, por tanto, menos apasionado, ha sostenido que el utilitarismo de la regla, si es coherente, confluye con el utilitarismo del acto[152]. Para ello bastaría que las Reglas cumplan su condición, inexcusable, de adecuarse al principio. Supongamos una regla "R" que en los casos "w" no cumple el Principio utilitarista. La única manera coherente de defender las reglas es asumiendo la necesidad de revisarla, quedando como *"R" excepto en los casos "w"*. Y como los "w" constituyen frecuentemente una clase de casos innumerables y variables, una serie de condiciones que convertirían a la regla en poco eficaz, se comprende que lo

más razonable sea dejar que sea el cálculo, en cada ocasión, quien establezca los casos de "w" y si los mismos se dan o no se dan en la situación.

Por tanto, una vez se define el utilitarismo, como hace el utilitarismo del acto, en función del cálculo, de la maximización probable de la felicidad o bienestar de la humanidad en su totalidad, o incluso de los "seres sintientes", el Principio actúa como criterio de elección racional. La máxima garantía de racionalidad se derivaría del cálculo. Ningún utilitarista puede negar este hecho: la analogía con las leyes científicas proporciona un argumento de persuasión irresistible. Toda ley, toda teoría científica, se acepta mientras no se encuentra otra más útil; y se acepta por economía, para que los hombres puedan tomar decisiones inaplazables; pero al mismo tiempo se mantiene la "invitación al cálculo", la llamada a los científicos para que sigan comprobándola, actualizándola, reformándola y, si es necesario, sustituyéndola.

¿Se deriva de aquí el rechazo de las reglas? No, en absoluto; se deriva sólo una concepción de las reglas y unas ciertas determinaciones a su uso. Las reglas pasan a ser meros cálculo abreviados, meras "rutinas", con el mismo status que las leyes científicas: son aceptadas mientras sean útiles, mientras se ajusten a la experiencia; son usadas automáticamente, mientras no sean cuestionadas; pero basta una anomalía o excepción para que deban ser sometidas de nuevo a la prueba del cálculo.

Por este carácter de "reglas científicas", generadas desde la experiencia, por generalización, su validez es meramente empírica y provisional, ajustada a un cierto nivel de la experiencia; es decir, su cumplimiento depende de las circunstancias. Esta es la reivindicación constante del utilitarismo del acto: la utilidad de las reglas está determinada por las circunstancias. Por tanto, quien tiene tiempo y capacidad reflexiva, debe llevar a cabo el cálculo. Sólo en ausencia de estas condiciones se recurrirá a las reglas.

El utilitarismo del acto no puede ir más allá: su concepción de la ciencia natural, y la analogía que establece entre ella y la Ética, se lo impide. Una mayor sustantividad y autonomía de las reglas exige otra epistemología en la que las mismas no sean

generalizaciones provisionales de la experiencia, sino propuestas de la razón, válidas en tanto que las mejores, las más resistentes a la falsación.

Nótese que lo que está en juego no es la utilidad de las reglas, que todos aceptan, sino la moralidad de las mismas. El utilitarismo siempre ha estado afectado por estas dos matrices que lo estructuran: la de la racionalidad práctica y la de la moralidad. Unificar ambas es su reto irrenunciable, pero también su gran obstáculo permanente. Un utilitarista del acto podría cuestionar que las reglas sean realmente condición de la moralidad. Podría preguntar si la obediencia a las reglas, lo que conlleva una acción hecha "sin pensar", automáticamente, obedeciendo miméticamente una regla ¿es moral? Como dice Smart, "Mientras piensa lo que ha de hacer, hay una cuestión de deliberación o elección, y es precisamente para tales situaciones que el criterio utilitarista se ha formulado"[153].

Las reglas automatizadas, podrían decir, pertenecen al reino de la conveniencia, o de la prudencia. El caso de la "salvación del ahogado" es pertinente. No hay tiempo para el cálculo: la acción se lleva a cabo automáticamente, en base a un hábito o una regla interiorizada. Luego, a posteriori, se valora. Imaginemos que el resultado es el haber salvado a un criminal que, como "premio" despoja a su salvador y lo asesina, junto a otros espectadores de la acción. El deontologista dirá: la acción, no obstante, fue moralmente buena. Y el utilitarista de la regla, debatiéndose entre la conciencia y la teoría, tal vez pensando que el debilitamiento de la norma que empuja a salvar al náufrago puede producir aún un mal mayor, se verá arrastrado a decir: la acción ha sido correcta desde la moral utilitaria. Y se insistirá en que en casos similares hay que actuar de la misma manera; no siempre habrá tan mala suerte.

Pero imaginemos que el resultado de tal acción es diferente, como que ambos se ahogan debido a que en aquel lugar hay corrientes marinas irresistibles a la fuerza humana. El deontologista podrá seguir diciendo: la acción ha sido buena. Pero, ¿se atreverá a decir que en nuevas y semejantes situaciones debe hacerse lo mismo? Y el utilitarista tal vez diga que "los motivos o las intenciones eran buenos", pero ¿podrá decir que la acción era correcta? ¿No parece razonable la invitación puntual al cálculo en la medida en que sea posible?

Por tanto, y como conclusión resumida, digamos que el primer punto en torno al cual se plantea la potencial necesidad de revisar el Utilitarismo es el referente al que hemos llamado *"Corolario del Cálculo"*. ¿Se deduce lógicamente del Principio de Utilidad? Cualquier utilitarista habría de responder afirmativamente, pero las respuestas podrían ser diferenciadas. Unos dirían que cada "proposición" debe deducirse directamente del Principio, y otros podrán decir -y, de hecho, dirán- que las proposiciones particulares, como las de cualquier ciencia matematizada, se justifican suficientemente si se deducen de los teoremas, sin necesidad de remontarse en cada ocasión a los axiomas. Así las cosas, no habría motivo de disputa. El más "ortodoxo" de los utilitaristas estará dispuesto a aceptar que no es necesario -porque no es posible- en cada ocasión llevar a cabo el cálculo de modo exhaustivo; pero seguirá manteniendo su conveniencia. El "reformista", aunque intente desdramatizar el problema, no tendrá razones para negar la conveniencia del cálculo, dado que reconoce que la validez de los teoremas, de los hábitos, o de las normas, se define teniendo en cuenta ciertas circunstancias. Podrá aducir, ciertamente, que el cálculo del agente no es siempre mayor garantía de corrección que guiarse por las normas o hábitos, si éstos están bien fundados: y el "ortodoxo, que por otra parte otorga un papel esencial al hábito, así lo reconocerá. Cada uno, pues, acentuará un aspecto de la cuestión; pero, en diálogo entre personas razonables, llegarán a un acuerdo general en el que continuará manteniendo sus posiciones matizadas. Las bases de este acuerdo son: (a) el Principio de Utilidad rige lo correcto e incorrecto de la conducta humana; (b) el Principio de Utilidad funda directamente las normas o hábitos (reglas) e indirectamente las acciones; (c) el "cálculo", o sea, el recurso al Principio utilitarista es imprescindible ante situaciones con inexistencia de normas o con existencia de normas contrapuestas; (d) el "utilitarismo del acto" dirá que el cálculo es conveniente, aunque reconoce que no es siempre posible y está dispuesto a acentuar la función de las normas ante el riesgo de cálculo erróneo; el "utilitarismo de la regla" dirá que las normas son convenientes, aunque a veces deban revisarse, y está dispuesto a recomendar el ejercicio del cálculo ante situaciones con elementos nuevos.

En el marco definido por estos cuatro acuerdos es obvio que se mantiene la fidelidad al Utilitarismo, aunque con diferencias en su seno. Falta por ver si, en ese

marco, el Utilitarismo puede responder a los retos morales que plantea la realidad y las teorías rivales. Las respuestas del utilitarismo del acto han servido para dar consistencia a la teoría, pero no para establecer mediaciones. Las "reglas", aunque bien valoradas, seguían siendo metodológicamente subordinadas al principio, lo que exige su comprobación permanente; entendidas como generalizaciones de la experiencia, su estatus análogo al de las "leyes científicas" refuerza esa necesidad de constante contrastación. En resumen, al ser puestas como generalizaciones empíricas intermedias, no se liberan de su subordinación al cálculo. Sus límites, pues, vienen establecidos por esa epistemología inductivista que inspira su reflexión y análisis.

7. Las reglas morales y sus "usos".

Antes de entrar en el análisis y valoración de algunas de las propuestas de los "rule-utilitarians" expondremos en éste y en el siguiente apartado, de forma esquemática, los problemas que intenta resolver y las respuestas que ha dado a los mismos. El utilitarismo de la regla parte de la comprensión de las críticas al utilitarismo del acto, aceptando que las mismas son en esencia válidas. Y plantea la siguiente corrección: utilizar *dos principios*. El primero, el Principio de Utilidad, aplicable en el momento de instauración de las normas; el segundo, el Principio de adecuación a las normas, aplicable para valorar los casos concretos, las acciones particulares. O sea, se mantiene el criterio del utilitarismo únicamente a la hora de decidir las instituciones, normas o "prácticas", seleccionándolas por sus consecuencias utilitarias. Una vez tomada esta decisión, los casos particulares no pueden valorarse con otros criterio que por su adecuación a la norma. Si se acepta la institución "no violar las promesas", las promesas particulares deben cumplirse al margen de sus efectos, pues de lo contrario se estaría introduciendo de nuevo el Principio utilitarista en un nivel en el que ha sido desestimado.

Obviamente, las críticas de base al utilitarismo clásico y al *act-utilitarianism* persisten, al margen de que puedan evitarse algunas otras, referentes al cálculo de las consecuencias, o a la inhumanidad de los casos paradigmáticos. Pero el problema fundamental, es decir, la reducción de la moralidad a fidelidad, se

mantiene, aunque trasladado de las acciones a las reglas: ¿por qué se han de considerar reglas morales únicamente las que procuran felicidad?

El utilitarismo de la regla juega frecuentemente con analogías sacadas de la esfera jurídica, tendiendo a tomar como formalmente equivalentes las reglas morales y las leyes. Así, verá los dos principios como los respectivos criterios del Legislador y del Juez. El primero decide las leyes en base a criterios utilitaristas; el segundo se limite a valorar la adecuación de los hechos a las leyes establecidas. Podría decirse que ha "deontologizado" al juez, mientras deja al legislador el cálculo utilitarista[154]

Aunque ahora quede planteado en la esfera del legislador, se ve que el problema no queda resuelto. ¿Por qué el legislador, en su selección de las reglas, ha de guiarse únicamente por el Principio de Utilidad? ¿Por qué no aceptar que hay "tipos de acciones" que son intrínsecamente obligatorias, al margen de sus consecuencias"? Es decir, la opción del utilitarismo de la regla parece más razonable, con unos resultados prácticos más conforme a la moral común y con unos criterios teóricos que eliminan buena parte de las carencias del utilitarismo del acto ante el cálculo de las consecuencias. Pero en modo alguno resuelve el problema central: la sospecha de reducir la moralidad a prudencia.

Pero esta posición, coincidente en lo práctico, no es aceptable por un deontologista: porque se asumen las reglas no por su moralidad intrínseca; sino que esta moralidad les viene de un cálculo, de la experiencia histórica. Se consiguen obviar algunas críticas, pero no las de fondo.

Nótese que no estamos ante la alternativa de aceptar o rechazar las reglas, sino ante la opción por un *uso* de las mismas, por atribuirles uno u otro status en la teoría y en la prescripción. El uso de las reglas por parte del utilitarismo del acto reduce las mismas a recetas prácticas, a cálculos de urgencia, a lo que Rawls ha llamado "reglas resumen". Este uso utilitarista de las reglas permite dar cierta entidad funcional a las mismas pero sin renunciar al uso constante del cálculo. Esta fidelidad absoluta al Principio como único y directo criterio de decisión se cumple incluso en situaciones extravagantes, como en aquéllas en que, por razones estrictamente utilitaristas, como el convencimiento de que el Principio de utilidad no produce

optimizaciones, se abandonara el criterio de utilidad: sería una solución autodestructiva, pero coherente; sería una deserción utilitarista del utilitarismo.

El uso de las reglas por parte del utilitarismo de la regla otorga a éstas mayor sustantividad, y una esfera de autonomía. Quedan indudablemente sometidas al Principio de utilidad en su institucionalización; pero, así legitimadas, se convierten en instancia de decisión suficiente y autónoma, con lo que consiguen liberarnos del recurso constante al Principio, de la necesidad continua del cálculo de los casos particulares. Su raíz utilitarista será, obviamente, su debilidad ante los críticos, que continuarán criticando la impotencia del utilitarismo para fundar una moral *tout court*, es decir, una Ética cuyas reglas no dependan del cálculo de consecuencias.

El uso de las mismas por el deontologismo defiende la moralidad a priori de las reglas, aunque acepte la frecuente utilidad de las mismas, aunque se demostrara que siempre son útiles. Su diferencia con el utilitarismo, pues, no es ética, sino epistemológica y ontológica. Responde a una metafísica en la que lo moral es una cualidad simple e irreductible, y a una epistemología que afirma el conocimiento *intuitivo* de lo moral.

Tanto el utilitarismo del acto como el de la regla, como el deontologismo hacen uso de las reglas morales; pero cada uno en su sentido. Los esfuerzos del utilitarismo de la regla para asumir, en claves utilitaristas, la noción de moral común, acuñada por el intuicionismo, están condenados a la insatisfacción, en la medida en que no aborden la revisión de las bases epistemológicas y metafísicas del utilitarismo, sin lo cual toda alternativa generará insatisfacciones por exceso y por defecto.

El utilitarismo de la regla ha tomado conciencia de ese problema, y ha buscado nuevas nociones de reglas y nuevos argumentos en su defensa, en especial las reglas como "instituciones" o "tipos de prácticas". Una distinción clave, y ya clásica, es la de Rawls en "Two concepts of Rule", entre "summary rule" y "rule of practice"[155]. Las primeras son generalizaciones de la experiencia: su legitimidad, por tanto, es posterior y dependiente de la de los casos particulares. Las segundas son instituidas como reglas de juego: en vez de subordinarse a la experiencia establecen la posibilidad de valorar ésta.

Obviamente, el utilitarismo del acto entiende todas las reglas en el primer sentido; el de la regla, en el segundo, pues de lo contrario se confundiría con el del acto. Además, el utilitarismo del acto, en cuanto considera que un acto es moral si, y sólo si, se adecúa a una regla moral, haciendo abstracción del cálculo concreto de sus consecuencias particulares, parece legitimarse como una ética en sentido fuerte.

Queda claro que, así entendidas las reglas, son ellas las que establecen la legitimidad de los actos: si uno quiere jugar al ajedrez debe mover el caballo de una forma determinada; si uno quiere jugar a moral debe cumplir las promesas. Pero ¿por qué jugar? O, mejor, ¿por qué jugar con esas reglas? ¿Por qué no otras? ¿Por qué no excepciones?

La tarea de las reglas morales es la de indicar el deber. Pero puede considerarse una distinción en los deberes: *absolutos* y *prima facies*. Estos admiten excepciones, es decir, son deberes en tanto se cumplan la condición *ceteris paribus*, en tanto no se den situaciones excepcionales. Si se dieran, el deber *prima facies* deja de serlo. Las reglas morales pueden ser consideradas deberes prima facies. Es decir, su forma no es "debes hacer x", sino "debes hacer x si se dan las condiciones y, z, w...".

Más aún, puede considerarse que las reglas morales admiten otro tipo de excepciones, derivadas de los motivos. Su fórmula general sería: "Dadas las condiciones y, z, w... y con los motivos m, n. p.... debes hacer x". Pues al incluir en el enunciado de la regla las condicione y los motivos, dejan de ser *deberes prima facies* para ser *deberes absolutos*[156].

El deontologismo radical dirá que las reglas morales no admiten excepciones ni condicionamientos, y que eliminar el carácter *prima facies* para conquistar el nivel de lo absoluto incluyendo condiciones y motivos en el enunciado no es aceptable por: (a) es imposible incluir en una regla todas las condiciones derivadas de situaciones posibles; y (b) si se admite la posibilidad de excepciones, nunca podré usar la regla para un caso particular, pues en ella no se incluyen todas las circunstancias de este caso[157].

El tema de las excepciones debemos situarlo en el caso de las reglas institucionales. Parece obvio que, en este caso, las excepciones admisibles deben

ser establecidas en la regla. Fuera de lo que explícitamente está contemplado en las reglas, no hay excepciones. Y, claro está, si aceptamos que las reglas morales son institucionales, se encontrarían en este caso. Pero ¿lo son?

El utilitarismo del acto dirá que no: que son "reglas resumen", generalizaciones empíricas; no son instituciones ni son lógicamente anteriores a los casos individuales. Los deontologistas dirán que las reglas morales incorporan el deber, o el deber prima facie, que no se deja reducir a experiencias.

Por otro lado, podría pensarse que aunque las reglas morales fueran reglas institucionales, no obstante la moralidad no tiene por qué confundirse con la institucionalidad; es decir, se distingue entre lo contractual y lo moral y se afirma que la obligación contractual no implica una obligación moral[158].

Otra objeción puede ser negar la dicotomía: se afirma que hay más de dos tipos de reglas, resumen e institucionales, y que las reglas morales no pertenecen a ninguna de estas dos[159]. Por ejemplo, se ha distinguido en el seno de las institucionales dos variantes: constitutivas y directivas. Las primeras describen la actividad; las segundas la valoran. Por ejemplo, una cosa es respetar las reglas del juego y otras jugar bien[160]

8. Regla "convencional", "regla ideal" y regreso al origen.

El utilitarismo de la regla se apoya en la doble distinción entre "reglas resumen" y "reglas institucionales". Y considera que las leyes morales, que son de este segundo tipo, son "implícitamente obligatorias". Se trata, como sabemos, de verdaderas "reglas de juego": los hechos del juego se evalúan por su relación con las mismas. Fuera del juego, los mismos fenómenos son otros "hechos". Tocar la pelota con la mano en el *fútbol* es una falta; fuera de la competición, es un hecho neutro. Sobre estos presupuestos y tesis monta el utilitarismo de la regla la esperanza de construir un utilitarismo de la regla deducible lógicamente de esas reglas morales institucionales.

Admitida la existencia de estas reglas, y admitido que los actos del universo en que se aplican se justifican por y desde ellas, el primer problema es identificar cuáles

son las *reglas morales*. Este problema es para el utilitarismo de la regla equivalente al del cálculo de las consecuencias para el utilitarismo del acto. Si las reglas morales son las instancias de justificación de los actos, deben tener un origen ajeno a los mismos: es decir, no pueden ser inducciones.

Se han dado dos respuestas. Unos, han considerado que las reglas morales son las aceptadas por una comunidad como tales: *utilitarismo de la regla convencional*. Otros, las que constituiría una sociedad perfecta: *utilitarismo de la regla ideal*. Tanto uno como otro tienen un problema común: la conocida dificultad para pasar del "es" al "debe". Si la identificación de las reglas morales no es por *intuición* (y esto es elemental para el utilitarismo), no ven otra vía que la deducción analítica desde las aserciones fácticas: deducción lógica de la obligatoriedad intrínseca de ciertos actos. Si el utilitarismo consiguiera esa deducción analítica en un sólo caso, su propuesta quedaría legitimada.

Aunque ya Rawls abordara el tema en su afortunado "Two concepts of Rule", seguiremos aquí la reflexión de Searle, más clara y precisa[161]. Hace la deducción en cinco pasos:

(1) Jones ha pronunciado la expresión "Prometo pagarte, Smith, cinco dólares"

(2) Jones ha prometido pagar a Smith cinco dólares.

(3) Jones ha contraído la obligación de pagar a Smith cinco dólares.

(4) Jones ha contraído la obligación de pagar a Smith cinco dólares.

(5) Jones *debe* pagar a Smith cinco dólares.

Tal reflexión permitiría, según Searle, pasar del es al debe, de una afirmación fáctica o descripción a una prescripción moral sin recurrir a ninguna prescripción auxiliar. Se ha deducido de forma analítica el deber implícito "lógica y claramente" (no implícito "intuitiva y vagamente"). La deducción se apoya en que "prometo" significa lo mismo que "debo hacer".

El problema es: ¿por qué "prometo" equivale a "debo hacer"? Parece que esa equivalencia viene puesta por la existencia de una institución, de una regla, que dice que prometer algo obliga a hacerlo. Sin esa institución previa, no se ve la legitimidad

del paso. Como diría Hume, del análisis de "prometo" no se deduce la idea de "deber"[162]. El argumento puede usarse para deducir otras reglas, como la de "no robar", en el marco de la institución de la propiedad privada[163].

Dadas las dificultades para aceptar la "deducción" del deber, la obligatoriedad intrínseca de ciertos actos, sólo quedan dos opciones: o derivar la obligación moral de las reglas socialmente aceptadas, que en última instancia lo son por su utilidad; o bien derivarla de las reglas ideales, en base a que beneficiarían al máximo a la humanidad. Debemos reflexionar sobres ambas opciones.

Comenzamos por la "regla convencional". Es un hecho la conexión entre "reglas morales" y "reglas aceptadas como morales" en una sociedad. La "presunción de moralidad" está siempre a favor de quien cumple la regla; quien la incumple debe justificar su violación. ¿Es justa esta situación? La verdad es que cuesta realmente trabajo pensar que, en general, no sea así, es decir, pensar que una sociedad pueda ser intrínsecamente inmoral. Por otro lado, hay una aceptación bastante razonable al respecto por filosofías muy diferentes, cuyas prescripciones en buena parte coinciden con las reglas existentes. No obstante, eso es un hecho sociológico, no una prueba lógica a favor de la tesis de las reglas convencionales.

El utilitarismo de la regla convencional usa en su favor un argumento convincente: elegir conductas que no se corresponden con las formas sociales de vida, exigir lo imposible, no parece propio de una moral razonable. Y tiene en su contra otro no menos fuerte: aceptar como moral lo existente, cerrando los ojos a la sangre y el dolor intrínsecos a muchas sociedades, tampoco es moral.

No faltan objeciones posibles. Por un lado, la misma "intuición" que afirma la frecuente coincidencia entre reglas morales y reglas aceptadas nos sirve para apoyar el hecho de que con frecuencia percibimos que las reglas aceptadas no son las que llamamos morales. Por otro lado, la ambigüedad de "convencional". Si significa "aceptadas", entonces enuncia un hecho; si "profesada", enuncia una "intención". Además, habría que precisar la extensión de la aceptación: ¿aceptadas por todos?, ¿por el 51%?, ¿obligarían al otro 49%? Y está el problema de la pertenencia a una sociedad: ¿están obligados a cumplir las normas referentes a la propiedad privada quienes no reconocen a ésta?, ¿y las del segregacionismo quienes se oponen a él?,

¿y las del terrorismo quienes se oponen al Estado? Es decir, hay que elegir las de la sociedad entera, o la del grupo; las de la nación o la de la humanidad. ¿Podría pensarse que la opción correcta es asumir las que corresponden al propio ideal?[164]. Pero en este caso el utilitarista de la regla se confunde con el del acto; además, este uso de "regla moral convencional" es atípico, contrario a la costumbre.

Dadas estas dificultades, parece razonable considerar que la "convencionalidad" de las reglas morales puede ser una razón necesaria, pero no suficiente. Es decir, que se trata de dos conceptos diferenciados.

Supongamos, no obstante, que el utilitarismo de la regla hubiera conseguido identificar y fijar las reglas morales socialmente aceptadas. Habríamos superado el primer obstáculo, pero aún faltaría el segundo: mostrar que la validez de estas reglas está confirmada por el criterio utilitarista, por el cálculo de las consecuencias. Porque hay que aceptar como razonable, dado que no estamos en el mejor de los mundos posibles, que pueden darse reglas morales aceptadas por una sociedad de las que no se deriven las mejores consecuencias para la misma. En tal caso se plantean dos tipos de problemas.

Primero: problema de la obediencia, de la sumisión del individuo a la regla inmoral aceptada. Si se constata la no bondad de la regla, no hay que obedecerla, dice el utilitarismo. Pero ¿cuándo empieza la desobediencia? ¿Cuándo uno constata su inadecuación? ¿O cuando es abolida, rechazada por la sociedad?

Creemos que la analogía con las leyes jurídicas ha llevado a estas confusiones. Tiene sentido hablar de la ley, de su promulgación y derogación, de su reforma, de su validez mientras no sea derogada, etc., en el orden jurídico; es más difícil en el orden moral. Por tanto, como las reglas morales no se promulgan ni derogan en actos solemnes, constatada su inadecuación sólo queda: o bien desobedecerlas, y entonces se cae en el utilitarismo del acto; o bien someterse a ellas: posición sospechosa de antiutilitarismo. Y si se intenta reformarlas, o bien se hace en base al cálculo (utilitarismo del acto) o en base a la "regla ideal": en ambos casos el *utilitarismo de la regla convencional* parece insuficiente. Pues esperar a que la erosión histórica realice el cambio, y mientras tanto aceptarlas, no parece nada utilitarista.

En cuanto al *utilitarismo de la regla ideal*, de entrada presenta algunas ventajas sobre el anterior. Primero, que permite una actitud reformista; segundo, que aprovecha -aunque sea como punto de partida- las reglas aceptadas cuando son eficaces, ya que no las rechaza por el hecho de ser convencionales, y las reforma para su mejoramiento. Pero enseguida aparecen flancos débiles.

Al igual que el utilitarismo de la regla convencional, el de la regla ideal distingue dos momentos: en el primero se comprueba la adecuación del acto a la regla; en el segundo, se comprueba si tal regla es optimizadora, si los efectos que se derivan de ella son los mejores posibles. Pero ello nos permite una situación curiosa: podríamos formular un sistema moral con una sola regla: "actúa del modo óptimo", que se identificaría con el utilitarismo del acto. Porque éste, en el fondo, es fiel a la regla ideal: la regla *maximin*.

O sea, las deficiencias de las reglas aceptadas como referencia llevan a las reglas ideales; pero éstas o son matices de aquellas ("generalmente aceptadas"), o tienden a confundirse con el utilitarismo del acto: al menos cuando éste es razonablemente entendido. Son problemas difíciles de resolver. Por otro lado, una sociedad suele tener reglas dispares, a veces contradictorias: reglas del honor frente a reglas de la benevolencia. Sería necesario un criterio de distinción de reglas morales.

En este sentido se han hecho varias propuestas, como ya hemos señalado anteriormente. Nos detendremos en el criterio de *universalización*, por ser uno de los frentes de crítica del utilitarismo de la regla al del acto. Puede ponerse, de forma simple, del siguiente modo: "¿Y si todos hicieran lo mismo?". Aunque el cálculo de las consecuencias de mi acto aislado prometiera optimización, si los efectos de una situación en la que todos hicieran el mismo acto fueran negativos, por razones utilitaristas debería dejar de actuar utilitariamente[165]. Es decir, existen actos tales que, realizados por todos, dan un resultado muy diferente a la suma los resultados de los actos individuales. Este es un aspecto muy importante a tener en cuenta.

Se trata de subrayar la importancia de la pregunta "¿Y si todos hicieran lo mismo?", la necesidad de incorporarla al cálculo. Sus implicaciones son muy diferentes de los otros efectos a considerar, como el efecto corruptor de una acción en los otros. Tal "efecto corruptor" no se ha de tener en cuenta, pues lo que los

demás pueden imitar es mi cálculo, no mi conclusión; si imitan mi conclusión, en vez de imitar mi cálculo, no actúan como utilitaristas, no me imitan realmente. Si imitan la acción, no actúan como yo, no aplican los criterios que yo he utilizado.

En el problema de la generalización suponemos una situación diferente, partimos de una acción no optimizadora, no corruptora, no debilitadora de la institución, pero que según sea realizada por uno, o unos pocos, es utilitariamente positiva; mientras que realizada por todos, o por muchos, es negativa. Los casos son abundantes: pasear por el césped de un jardín, acampar en un parque público, etc.

La pregunta universalizadora puede ser planteada de dos maneras: como *supuesto plausible* y como *supuesto inverosímil*[166]. En el primer caso se supone posible, y aún probable, la generalización de la acción. Por ejemplo, coger o no coger unas frutas de un campo próximo a la carretera, muy transitada, o a un camino poco recorrido. En este caso el cálculo inducido por la pregunta generalizadora se hace sobre una previsión realista: el supuesto es plausible. En el segundo caso, es decir, cuando el supuesto es inverosímil, la pregunta enuncia una condición puramente hipotética, sin pretensiones de realidad. Por ejemplo, si ante la alternativa de ir o no ir a votar nos hacemos la pregunta "¿Y si todos hicieran lo mismo?", recurrimos a un supuesto inverosímil. En el fondo, aquí no son las consecuencias reales las que cuentan; aquí la exigencia de universalidad tiene otra función.

El problema de la generalización ha sido una de las acusaciones más importante del utilitarismo de la regla al del acto. Viene a decir que, como muestra la anterior reflexión, no son las consecuencias de un acto individual las que han de tenerse en cuenta, sino las de un tipo de acto. Es decir, no se trata de operar sobre la base de coger o no coger fruta aquí y ahora, o ir o no a votar uno mismo; sino sobre el supuesto general y abstracto de "coger o no fruta ajena", "votar o no votar". En definitiva, no se valoran los hechos sino los "tipos" de hechos.

El utilitarista del acto tiene dos respuesta posibles: o considerar aceptable el razonamiento, pero explicarlo como regla empírica, que se acepta intuitivamente para evitar riesgos en el cálculo; o bien considerar que la fuerza de esas reglas procede de un prejuicio, que se genera al partir de juicios precedentes utilitaristamente válidos, que acaban por fijarse en un criterio que regula todos los casos indiscriminadamente,

pasando así de una regla aceptada por razones de probabilidad en el éxito a una regla absoluta.

Como se ve, el utilitarismo de la regla tiene serias dificultades para conseguir incorporar al utilitarismo la moral común manteniendo la fidelidad al Principio de Utilidad. Fidelidad que, por otra parte, es cuestionada. Porque, en el fondo, el lastre no viene de ahí, sino de unas concepciones filosóficas generales sin cuya revisión es difícil dar pasos adelante en nuevas formulaciones. De hecho, hay muchas razones para creer que, al final de la aventura, el utilitarismo de la regla, incluso el de la "regla ideal", implica una vuelta al origen.

Ha sido D. Lyons[167] quien con más claridad ha puesto de relieve la tendencia a confluir de las dos formas de utilitarismo, como si su oposición fuera un espejismo. Para ello ha destacado que no siempre hay *linealidad* en los efectos, es decir, que el efecto global es diferente a la suma de los efectos individualizados (caso de la generalización). En tales casos de no *linealidad* hay un punto clave, un *umbral*, en el cual se produce la ruptura: la gota que colma el vaso. Una promesa rota es poca cosa, y no tiene efectos; pero, a partir de un determinado número, se pierde la confianza en general.

La idea de Lyons es la siguiente. El utilitarismo del acto, en la descripción de la situación del acto individual deberá tener en cuenta la situación general, las actitudes de los otros, etc. No puede decir: "si paso por el césped no lo daño y disfruto; luego debo pasar". Sino que ha de plantearse "¿y si los otros hacen lo mismo?", ha de valorar las posibilidades de que así ocurra, cuantificar el número probable de decisiones como la suya y si el césped resiste o no ese trato, etc.

Por su parte, el utilitarista de la regla no puede decir, sin más: "como si pasan todos se destruye, entonces no debo pasar", pues tal regla llevaría a situaciones ridículas por excesiva e innecesariamente restrictiva. Debe prescribir no de forma "es obligatorio votar", sino "es obligatorio votar si de tu voto depende la victoria de la opción elegida", lo que lleva a cálculos y matizaciones semejantes a los del utilitarismo del acto. Por tanto, ambos tipos de prescripciones tienden a ser equivalentes cuando se hacen de forma razonable.

9. Utilitarismo clásico y "rule-utilitarianism".

Una vez descrito el problema, hemos de entrar en su análisis y, en la medida de lo posible, en la propuesta de formulaciones que lo eviten. Las propuestas del utilitarismo de la regla pueden interpretarse como un esfuerzo de acercamiento, e incluso de síntesis, entre utilitarismo y deontologismo[168]. Al menos eso es así en algunos casos extremos, empujados por la necesidad de evitar esa fuerza centrípeta hacia el utilitarismo del acto que amenaza a toda concepción empirista de las reglas.

La pregunta que parece centrar la reflexión es la siguiente: ¿Es posible una revisión de las tesis del Utilitarismo tal que, sin renunciar a su principio, ni en su forma consecuencialista ni en su contenido utilitarista, que pone la felicidad como sumo bien, asuma "el sentimiento moral común", como exige el deontologismo? Es decir, ¿es posible una formulación de la doctrina que incluya una valoración positiva y no consecuencialista de las reglas? ¿Puede ser el utilitarismo consecuencialista y tener una concepción de las reglas no consecuencialista?

Se trata, pues, de escapar del círculo consecuencialista, generado por esa especial característica de la doctrina utilitarista consistente en la ineludible necesidad de articular una racionalidad prudencial y una racionalidad moral.

Hemos de llamar la atención una vez más sobre un hecho: en general los utilitaristas han valorado positivamente las reglas, y las han respetado en su teoría y en su práctica[169]. Entienden que las "reglas" son, como mínimo, sustitutos eficaces del cálculo cuando las características del agente o de la situación lo requieren. Por tanto, en la medida en que el Utilitarismo acepta que las reglas, tanto por su origen (resultado de las experiencias sociales) como por su fin (han sido dictadas o instauradas para promover el bienestar general), tienen una raíz utilitarista, ligada a la felicidad del género humano, no puede sino valorarlas positivamente. Pero éste no es el problema que estamos planteando. Lo que ahora nos preocupa es la compatibilidad o incompatibilidad entre los principios utilitaristas y una concepción sustantiva y autónoma de las reglas, es decir, una concepción estrictamente moral. ¿Puede un utilitarista hacer una valoración en el límite "no utilitarista" de las reglas?[170]. Es decir, ¿tiene sentido un "utilitarismo deontológico"?

A primera vista, la pregunta parece trivial y extravagante, pues una respuesta afirmativa implicaría de entrada un contrasentido, e incluso una impostura. Pero si vamos más a fondo aparecen aspectos relevantes. Porque, por un lado, la *coincidencia práctica* entre deontologistas y utilitaristas tanto a la hora de valorar positivamente el papel de las reglas en la conducta moral como en el contenido de las reglas asumidas, hacen sospechar la comunicabilidad entre ambas teorías. Así, no creemos que ningún deontologista, ni el más pertinaz, piense que puedan haber reglas morales que vayan contra el interés público[171]. Por tanto, utilitaristas y deontologistas coincidirán en general en el reconocimiento de que las reglas son útiles a la sociedad e incluso, en gran medida, en cuáles son las reglas útiles defendibles.

No obstante, es pertinente y legítima la cuestión: aceptando que son útiles, ¿deben ser necesariamente útiles para ser obligatorias? ¿Hay otro fundamento de la obligación que la utilidad? Queremos decir que lo que está en juego no es un problema meramente moral, sino ético; no un problema práctico, sino lógico, de fundamento. A nivel práctico no es significativo si el amor a la regla es reverencial y platónico o utilitarista e interesado; pero en el dominio del fundamento lógico no es indiferente la razón de las leyes.

Existe, como hemos puesto de relieve en el apartado anterior, un reconocimiento general del papel de las leyes en la conducta e incluso en el razonamiento moral, de su legitimidad práctica, de su importante función en la decisión moral y prudencial; existe, incluso, una gran coincidencia en las reglas concretas aceptadas, en la valoración del contenido de las mismas. Por tanto, este no es el problema relevante. Lo es, en cambio, el otro aspecto de la cuestión: el de la fundamentación consecuencialista o no consecuencialista de las reglas[172]. La pregunta quedaría así formulada: ¿puede el Utilitarismo, sin contradecir sus principios, hacer una valoración *no consecuencialista* de las reglas? Tal valoración, que no ha de ser necesariamente "no utilitarista", como tampoco ha de ser necesariamente "deontologista", es lo que está en cuestión.

Creemos que la solución pasa una vez más por revisar el problema del "Corolario del cálculo" o, si se prefiere, la concepción que está en su base: la radical

identificación extensional entre "utilitarismo" y "consecuencialismo". Sólo distinguiéndolos se pueden esclarecer algunos problemas. Distinción que, por otra parte, parece obvia y no debería necesitar aquí justificación alguna. Aunque la dinámica del debate haya llevado a aproximar en exceso, e incluso en algunos casos a identificar, utilitarismo y consecuencialismo, no es difícil distinguirlos. Como ya advertía Kant, consecuencialistas o heteronomistas son todas las Éticas que justifican el deber desde un bien prometido, sea la felicidad, sea la salvación, sea el equilibrio social[173]. Toda Ética de fines es de una u otra manera consecuencialista. Pero ello no da derecho a confundirlas. Ni hay razón para la identificación, ni tampoco vemos suficientes argumentos lógicos y éticos para la simple reducción, para pensar el utilitarismo como una familia del consecuencialismo; al contrario, su distinción nos parece una vía más fecunda para encauzar y solucionar los problemas que tenemos planteados.

Queremos decir que si lo característico del Utilitarismo está metodológicamente determinado, es decir, si el "corolario del cálculo" se entiende como intrínseco al utilitarismo, hay muy pocas esperanzas para salir de la formulación consecuencialista, para liberarse del tributo al método. Si, por el contrario, tal corolario no es metodológicamente esencial, si sólo es una recomendación genérica al servicio del Principio, en suma, si no es una condición para garantizar la sumisión de la decisión a las consecuencias, sino un instrumento para salvaguardar el Principio utilitarista, entonces hay una salida posible. En tal caso el *corolario del cálculo* no exigiría la permanente puesta en acción del método de análisis de las consecuencias; sólo exigiría garantías de que la conducta tenga una orientación utilitaria. Y dicha orientación pueden garantizarla las reglas.

Los "rule-utilitarians" han intentado, de diversas formas, defender la suficiencia de las reglas para fundar las acciones, sin necesidad del recurso constante al Principio, es decir, al cálculo. Pero no siempre lo han hecho convincentemente, por lo que debemos examinar las propuestas fallidas y las posibilidades pendientes. Urmson pasa por ser el primer "rule-utilitarian", el primero en proponer una revisión del utilitarismo clásico[174]. Lo ha hecho, como es habitual, releyendo a Mill. Su "interpretación corregida" de Mill se concretaba en cuatro puntos, a saber: (a) La

corrección o incorrección de una acción particular se establece por su adecuación o inadecuación a una regla moral; (b) La corrección de una regla moral se establece por su adecuación al bien último; (c) Las reglas morales sólo tienen aplicación en asuntos que afectan al bien común; y (d) En aquellas situaciones en que no sea aplicable ninguna regla moral, el valor de aquellas puede establecerse por otros medios[175]. Con ello ofrecía una versión de la filosofía de Mill en la que son las reglas, y no el Principio, las que determinan el valor moral de las acciones. Sólo en situaciones excepcionales, como son la no existencia de una regla, el conflicto entre reglas, etc., se justificaría el recurso directo al Principio.

Como ya hemos dicho, no es difícil encontrar apoyos en textos de Mill, aunque no siempre sean definitivos[176]. Parece claro que Mill ya se hizo eco del problema, y que lo resolvía con bastante contundencia, como si le pareciera trivial y estéril: "Los hombres deberían realmente dejar de afirmar cosas absurdas sobre este tema, que no consentirían en decir ni escuchar sobre otras cuestiones de interés práctico"[177]. Ciertamente, "es algo extraño el que se pueda considerar que el reconocimiento de un primer principio no es compatible con la admisión de principios secundarios". Hay, pues, una neta defensa de estos "principios secundarios", de su absoluta necesidad: "Cualquiera que sea el principio fundamental de la moralidad que adoptemos, precisamos de principios subordinados para su aplicación"[178]. Pero estos "principios secundarios" o "subordinados" son para Mill "corolarios del principio de utilidad", "generalizaciones" de preceptos prácticos. Es decir, que a pesar de los elogiables esfuerzos de sus defensores[179], nos parece que esta defensa de Mill de las reglas es, como mínimo, “matizada", como sugiere Esperanza Guisán[180]. Nosotros diríamos: muy matizada, con suave aroma a *act-utilitarianism*.

El recurso a Mill de los utilitaristas de la regla requiere un análisis más detenido, para poder hacer valoraciones más definitivas. Indiquemos, de entrada, que Mill habla de "principios secundarios" para referirse a las reglas morales. Es decir, que el Principio de Utilidad y las Reglas o "Principios secundarios" serían el equivalente al "imperativo" y los "axiomas prácticos" kantianos, aunque aquí se tratara de un "imperativo hipotético asertórico". Por eso en *On Liberty* se refiere a las reglas o

preceptos como "guardar las promesas", "no matar", "no mentir" como "principios secundarios".

No es difícil, pues, encontrar en Mill pasajes convincentes en favor de las reglas. Al comparar las escuelas éticas "intuitiva" e "inductiva", dirá que ambas reconocen y apoyan leyes generales: "Ambas concuerdan en que la moralidad de las acciones individuales no pertenece al orden de la percepción directa, sino al de la aplicación de una ley a un caso particular. También reconocen en gran medida las mismas leyes morales"[181]. Y añadirá que cada caso de obligación moral está recogido y exigido por una regla, por un "principio secundario": "No hay caso de obligación moral en que no entre algún principio secundario"[182].

Más aún, el propio Mill parece lamentarse de quienes se empeñan en hacer incompatible la aceptación de un fin último, de un primer principio, con el reconocimiento y respeto a las reglas, como muestra al decir: "...una cosa es considerar las reglas de moralidad como improbables, y otra pasar por alto las generalidades intermedias, e intentar la prueba de cada acción individual directamente desde el primer principio. Es una idea peregrina que el reconocimiento de un primer principio es inconsistente con la admisión de los secundarios"[183].

En otro momento, refiriéndose a las prohibiciones que hacen los hombres, por razones morales, de acciones cuyas consecuencias en un caso particular parecen beneficiosas, dice Mill que "sería indigno de un agente inteligente no percatarse de que la acción es de un tipo tal que, si se practicara como regla general, sería nocivo para el bien común, siendo éste el motivo que funda la obligación de abstenerse de hacerla"[184]. Mill, por tanto, distingue entre, por un lado, la acción particular y las consecuencias circunstanciales que de la misma se derivarían y, por otro, el "tipo" de acción a que pertenece y cuyas consecuencias generales fundamentan la regla que regula su aplicación. E incluso muestra la racionalidad de la Regla por encima de la utilidad contingente de una de las acciones que regula.

Desde los textos de Mill podría inferirse - y el utilitarismo de la regla así lo hace, con estos u otros pasajes semejantes- que para valorar las acciones no hay que recurrir siempre y de modo ineludible al Principio, sino a los "principios secundarios". Por tanto, las reglas pueden ser consideradas como instancias sustantivas de

legitimación: una acción es correcta o incorrecta si está de acuerdo o en desacuerdo con una regla, si cumple o transgrede una regla. Mill logra proporcionar fuerza fundamentadora a las reglas, a los "teoremas", jugando con la analogía y el prestigio de la matemática, simulando aplicar a la teoría moral los criterios de fundamentación lógico-matemática. Desde ésta no es necesario el constante recurso a los principios, tarea prácticamente imposible, sino que se acepta como legítimo partir de los teoremas para la demostración.

En esta concepción descendente o sintética, que describe el juego entre el Principio y las Reglas, éstas definen la corrección de las acciones y el Principio la corrección de las reglas, de tal modo que así como una acción es moralmente correcta si se adecúa a una regla moral, ésta será correcta si se adecúa al fin último, si promueve la felicidad general. Por tanto, el utilitarismo de la regla encuentra dos argumentos en su favor: Primero, que Mill no sólo otorga un estatus de instancia legitimadora de las acciones a las reglas, sino que es consciente del problema, de las críticas y de la obsesión de los representantes de las teorías rivales en cargar sobre el Utilitarismo el menosprecio de los "segundo principios"; y, segundo, que el Utilitarismo diseña una teoría de la fundamentación en la que juegan tanto el Principio como las Reglas.

Esta manera de reformular el Utilitarismo es razonable, pero no pasa de exigir una mayor sensibilidad práctica hacia las reglas. En modo alguno consigue una fundamentación teórica de su autonomía. En definitiva, no aporta ninguna razón, que no sea directa o indirectamente utilitarista, para defender la obligación de las reglas que en una situación dada conlleven de forma evidente consecuencias no utilitarias. Si la analogía entre "regla" moral y "teorema" matemático proporciona persuasión a su argumento, no obstante, esa misma analogía establece su límite, pues desde una perspectiva radicalmente inductivista los teoremas reciben su legitimidad o bien de la experiencia o bien de los axiomas: su uso autónomo se legitima en el supuesto de su derivabilidad de los axiomas o de su inductividad desde la experiencia. Por consiguiente, no sirve para esbozar una concepción heurística -frente a la concepción metodológica del utilitarismo del acto- del *corolario del cálculo*, que no exigiera su uso

constante; pervive y subyace una idea consecuencialista, pues la legitimidad de las reglas pasa por su adecuación a los hechos y al Principio.

Los límites de esta interpretación de Mill como "rule-utilitarian" aparecen con nitidez en problemas como los referentes a las "excepciones a la regla" o a los "conflictos entre reglas". Si esta articulación descendente de la legitimación permite dar sustantividad a las reglas, evitar la constante invocación del principio y, en consecuencia, obviar el cálculo continuado y sus efectos, lo consigue mediante una especie de axiomatización de la teoría. Pero ello conlleva que no hace comprensible cómo pueden darse excepciones o conflictos. Y es obvio que el utilitarismo reconoce, y debe reconocer, la posibilidad de excepciones a la regla y de los conflictos entre ellas. Mill ya lo constataba al decir, respectivamente, que "las reglas de conducta no pueden disponerse de tal manera que no admitan excepciones"[185] y "Hemos de recordar que sólo en estos casos de conflicto entre principios secundarios es ineludible apelar a los primeros principios"[186]. Es decir, por un lado, siempre hay casos, circunstancias, que fuerzan la inhibición de la norma; por otro, que son posibles, e incluso frecuentes, situaciones en las que los deberes prescritos por dos o más reglas inducen a comportamientos excluyentes. En ambos casos, pues, no queda otro remedio que recurrir al Primer Principio: sea para inhibir la obligatoriedad de una regla, sea para elegir y jerarquizar entre ellas. Con ello, pues, se pone de manifiesto los límites de la sustantividad y autonomía de la regla. Y, lo que aún es más sorprendente, esas situaciones que exigen el recurso al Principio son paradójicas, pues de ninguna forma deberían poder darse.

Es decir, otorgar sustantividad a las reglas en base al esquema inductivista-deductivista, positivista, o sea, en base a su deducibilidad respeto al Principio o a su inductividad respecto a la experiencia lleva a la siguiente situación: o bien dicha epistemología es conscientemente empirista, en cuyo caso la sustantividad de las reglas -y, en cierto sentido, la del Principio- queda siempre muy limitada, por su subordinación a la experiencia; o bien, con la falacia de Mill de considerar la matemática como conocimiento sintético y ponerla como modelo, se hace imposible la aparición de desajustes entre experiencia, reglas y Principio, lo cual parece ir en contra de las evidencias más aceptadas.

Si hubiéramos de calificar con una sola palabra los resultados del utilitarismo de la regla usaríamos ésta: "insatisfactorios". Aunque indirectamente han activado los estudios utilitaristas, y han contribuido a la toma de conciencia de las carencias del utilitarismo, e incluso han conseguido instaurar una mayor sensibilidad por las reglas, sus verdaderos objetivos no se han alcanzado. Estudiosos de prestigio como Lyons[187] Hare[188] o Brandt[189], buenos conocedores del debate, consideran que no es relevante la diferencia entre ambas tendencias utilitaristas, la del acto y la de la regla, y que tienden a confluir. También B. Williams, desde posiciones muy deontologistas, ha minimizado las diferencias[190]. Y Raphael ha señalado la necesaria confluencia en la medida en que las normas estén subordinadas a la utilidad[191].

Una reflexión especial merece el libro de M.D. Farrel *Utilitarismo. Ética y Política*[192], quien lanza la idea muy razonable de que Mill era ajeno a estos problemas que hoy se disputan en el utilitarismo. Recoge una propuesta de Harrison[193] en la que éste lee en Mill que la justicia de un acto no se deriva de sus consecuencias, sino de las consecuencias que se derivarían si tal acto se generalizase[194]. Y dirá que tal presupuesto implica que sólo debemos realizar una acción si es generalizable, es decir, si calculamos que sería útil que todo el mundo la realizara. Considera que "a diferencia del utilitarismo de la regla, no tiene nada que ver con las reglas sociales; se refiere a clases de acciones"[195]. Ciertamente, con esta exigencia de universalidad uno se sale del horizonte utilitarista y se introduce en el kantiano. Un paso más en ese giro hacia Kant lo da Dryer al considerar que Mill no apela a la utilidad para defender la libertad de expresión de los hombres, o su derecho a decidir sus intereses privados, etc.[196]

La kantianización de Mill es una tentación comprensible. El utilitarista de la regla sólo ve una manera de escapar al círculo consecuencialista, a los efectos de la lógica inductivista, en suma, al Corolario del cálculo: trascendentalizando las reglas, buscándoles otros orígenes. Podría parecer que la exigencia de generalización no afecta al origen de las reglas, pero no es así. Tal supuesto hace imposible o absurdo el cálculo.

10. Las reglas utilitaristas y el círculo consecuencialista.

A pesar de las deficiencias e insatisfacciones que aparecen en los esfuerzos del utilitarismo de la regla en su afán de definir un nuevo estatus de éstas en la teoría, más autónomo y sustantivo, más "deontológico", valoramos muy positivo el empeño, por expresar una necesidad y apuntar vías de solución. De todas formas, son muchas las crítica que han atraído, y no podemos pasarlas por alto. E incluso nos parece conveniente valorar aquí algunas de las críticas que se han hecho a la tendencia a reinterpretar el utilitarismo clásico en esta dirección, considerando que se ha violentado el espíritu, y a veces la letra, de los clásicos. Críticas que, ciertamente, tendrían un peso muy fuerte si el objetivo fuera interpretar los clásicos; y que también lo tienen, aunque tal vez no tan decisivo, como obstáculos teóricos para una reformulación general del utilitarismo.

Son muchas las objeciones posibles al utilitarismo de la regla basadas en la selección *ad hoc* de otros pasajes de Mill, desde los cuales se fundamenta una visión más tópica y metodologista del Utilitarismo. Por ejemplo, J.D. Mabbott[197] ha puesto de relieve la presencia en los textos de Mill de pasajes que permiten compensar esa apreciación positiva y sustantiva de las reglas resaltada por los "rule-utilitarians" e inducir el regreso a las versiones más ortodoxas. Mabbott recuerda un pasaje considerado de oro por los "rule-utilitarians", citado más arriba, en que Mill justifica el recurso al Principio en los casos de conflicto entre principios secundarios; sugiere que Mill no es nada claro en ese punto al no especificar si la jerarquía que establece el Principio utilitarista, cuando es invocado para dirimir un conflicto entre reglas, es un orden de preferencia efectivo, es decir, de valoración en general de la regla, o es una ordenación contingente y accidental, que expresara simplemente la mayor adecuación al Principio en aquél caso particular de una regla que la otra[198].

Por otro lado, podíamos añadir, tampoco las referencias de Mill a los casos de excepción, de inhibición coyuntural de la regla, son claras. Acepta que una excepción a la regla "no mentir" puede estar justificada por una circunstancia en la que la mentira "salve a un individuo de un mal grande y no merecido"[199]. Es la "excepción principal"; pero, ¿qué decir del caso en que mentir conlleve sólo un gran bien para el agente, o para un tercero, sin que se prevea mal alguno sobre otras personas? Mill

dice que "Puede sostenerse que violar una regla cuya observancia es conveniente en grado superior es expeditivo para un objetivo inmediato, para una situación temporal... Así, a menudo podría ser conveniente decir una mentira para conseguir algo ventajoso para nosotros o para los demás"[200]. Pero Mill considera que, a largo plazo y en términos globales, decir la mentira no puede tener mejores resultados que decir la verdad. Los beneficios "temporales" e "inmediatos" sí pueden ser mayores; pero no los beneficios en general. A la larga, decir la verdad es más provechoso, pues "el cultivo de un sentimiento delicado respecto a la veracidad en nosotros es de los más provechosos, y el debilitamiento de tal sentido es muy nocivo"[201]. En conclusión, y frente a la versión actualista del utilitarismo, el cumplimiento de una regla siempre produce, a largo plazo, beneficios por dos razones: refuerza en el agente el hábito de cumplirla y fomenta en los otros la seguridad y confianza en el cumplimiento general de la misma.

Por último, Mabbott también subraya cómo las posiciones de Mill llevan a un recurso frecuente al principio. Mill dice que no hay caso alguno de obligación moral detrás del cual no haya un principio secundario. Esto implica que, en los casos en que no entra un principio secundario, no son morales. ¿Cómo decidir en ellos, si no es recurriendo al Primer Principio? En conclusión, Mabbott resalta el recurso directo e indirecto al Principio utilitarista, que viene a ser, según él, y recogiendo la terminología afortunada de Sir David Ross, al mismo tiempo "(a) una obligación *prima facie* (es decir, relacionada con la determinación de la corrección de actos particulares); (b) la base de cualquier otra obligación *prima facie* (o principio secundario); y (c) el árbitro entre obligaciones *prima facie* conflictivas"[202]. Por tanto, el Principio pasa a ser sospechoso de justificar demasiado.

Una última observación añadida surge del hecho que Mill llame "corolarios" a los segundos principios[203]. ¿Cómo pueden ser corolarios sin ser siempre válidos? Y, obviamente, no lo son, ya que existen situaciones en las que quedan inhibidos. ¿Cómo pueden a un tiempo ser corolarios y poder ser contradictorios con el Principio? Y, de hecho, tal cosa ocurre cada vez que alguien se abstiene de realizar una acción beneficiosa para cumplir una regla. Esa renuncia a la aplicación directa del Principio por respeto a una regla significa, aparentemente al menos, una

paradoja: porque tener que elegir entre el principio y la regla significa que hay disparidad, si no contraposición, entre ellos. Y esto no parece muy razonable. El mismo Mill advierte que "Es una idea extravagante que el reconocimiento de un primer principio sea inconsistente con la admisión de los secundarios...Indicar a un viajero su destino no es equivalente a prohibir el uso de hitos y jalones a lo largo del camino"[204]. El "destino" es la mayor felicidad para el mayor número; el "jalón" es la regla secundaria. ¿Puede no indicar el verdadero camino? Si no puede, ¿cómo explicar los conflictos y las excepciones? Si puede, ¿cómo considerarla corolario?

Siempre se puede contestar, con Moore, que hay razones utilitaristas para seguir una regla incluso cuando pareciera evidente que romperla produciría mejores consecuencias. Tales razones residirían en que la regla encierra la sabiduría acumulada de generaciones, ofreciendo mayor fiabilidad que el cálculo del individuo, siempre sometido a limitaciones empíricas y a prejuicios[205]. Y si se tratara de una situación anómala manifiesta, aun así es preferible cumplir la regla para no debilitar su prestigio, cosa que llevaría a no aplicarla en futuras situaciones con el evidente riesgo de errores graves del cálculo. Pero, ante los casos patentes, este argumento no es persuasivo; Moore sugiere una sumisión a las reglas demasiado rígidas para el utilitarismo, y dramatiza los ejemplos retóricamente. La violación de la regla en situaciones anómalas no tiene por qué producir efectos fulminantes de debilitamiento de la norma.

Fue Sir David Ross, en *The Right and the Good,* quien con más originalidad formuló la crítica contra el argumento del "fomento de seguridad" por el cumplimiento de la regla. Lo hizo planteando la cuestión que después Nowell-Smith[206] llamará "moralidad de la isla desierta": si nadie más que yo conoce la violación de la regla, ¿qué inseguridad fomentaría? Mabbott[207] ofrece el del "rico patrón liberal". La tesis siempre es la misma: ¿por qué no violar la regla en aras de un beneficio manifiesto y cuando dicha violación no fomenta la inseguridad por darse la circunstancia de que nadie sino el agente tenga conocimiento del asunto? Y la única respuesta que siempre cabe dar es la misma: el agente conoce la acción, y debilitará en él su tendencia a cumplir la regla. Y el contraargumento no es menos contundente: el

utilitarismo no exige cumplir las reglas inexorablemente, o sea, no postula hábitos inflexibles...

No parece, pues, que pueda eludirse el círculo consecuencialista en tanto se considere que las reglas deben legitimarse desde el Principio o desde los resultados. Apelaciones más genéricas y humanistas de Mill, como al decir "Considero la utilidad como apelación última en todas las cuestiones éticas, pero se trata de la utilidad en el más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como ser inteligente"[208], no rompen ese techo, aunque inviten a ello. La utilidad es puesta como Principio, aunque su interpretación quede matizada y pueda darse entrada a las reglas como fórmulas que expresan y garantizan esos intereses permanentes del hombre.

Así no se da un paso efectivo en la deontologización de las reglas. El utilitarismo queda anclado en la lectura consecuencialista del Principio utilitarista y las reglas, aunque respetadas, son meros eslabones en el vínculo indisoluble entre la acción y el Principio. Su uso no será sustantivo, sino meramente instrumental, y quedando siempre dispuestas a ser revisadas o inhibidas, cuando no discutidas.

Ciertamente, pueden obviarse algunos de estos obstáculos, pueden proponerse una serie de consideraciones que reformulen la importancia de las reglas para el Utilitarismo en la dirección de darles mayor sustantividad y autolegitimación. Así, las "excepciones" a las reglas no tienen por qué estar sin reglar. Las situaciones que aconsejan la inhibición de la regla pueden formar parte del enunciado de la regla. Una "situación de excepción" no es ni tiene por qué ser necesariamente una "situación de arbitrariedad", de suspensión de la regla, en la que la decisión responda simplemente a un principio abstracto, emocional o despótico. Pero, como ya vimos anteriormente, Lyons[209] y otros autores han puesto de relieve que por esta vía se confluye en el utilitarismo del acto.

Incluso podría argumentarse, y con razón, que el recurso al Principio utilitarista para resolver conflictos entre reglas, lejos de ser un motivo de desconfianza hacia el Utilitarismo al proponer la subordinación de las reglas y su jerarquía al Primer Principio, también podría ser considerado más bien un elemento fuerte a favor de la eficacia de la teoría, por el hecho de contar con un criterio de decisión de los

conflictos entre normas. Pues los conflictos son reales, existenciales, y se dan en cualquier código moral. De tal manera que una posición estrictamente deontologista carece de todo criterio de decisión de los conflictos, a no ser que solapadamente recurra a uno extrínseco: sea la Utilidad, sea la exigencia política o el mandato teológico.

11. Reglas positivas y método inductivista.

La posibilidad de escapar al círculo de las consecuencias exige una concepción en que las reglas no sean, -o, al menos, no sean sólo- mecanismos de sustitución-automatización del cálculo, no meros instrumentos útiles en manos de agentes irreflexivos o iletrados o en situaciones de urgencias, sino que formen parte del razonamiento moral. Más aún, que sean condiciones del razonamiento moral. Pero ¿cómo conseguir eso? Una manera razonable consiste en remontarnos a la filosofía que está en la base del utilitarismo, es decir, a la epistemología empirista, la teoría de la naturaleza humana ilustrada, la concepción jurídica y política del XVII y el XVIII, podremos dar nuevos pasos verosímiles en esta dirección. Comenzaremos por la concepción inductivista de las reglas.

La función que puede otorgarse a las reglas, su status en la teoría, está indisolublemente ligado, en el utilitarismo, a la idea que se tenga de la génesis de las mismas. El utilitarismo exige la racionalidad de las reglas: éste es un requisito incuestionable. Las reglas no pueden dejar de cumplir su función prudencial; podrá exigírseles que su función no sea meramente prudencial, que, además, cumplan una función moral: pero nunca que renuncien a aquella. Tal cosa equivaldría a romper con el marco utilitarista. El utilitarismo puede exigir que las reglas sean absolutamente morales, pero no puede exigir que dejen de ser racionales. Este doble estatus de las reglas debe ser asumido como principio; y la conciliación de ambas exigencias es la tarea de la teoría utilitarista.

Esta primera exigencia lleva a otra: la génesis de la racionalidad práctica debe estar estrechamente ligada a la génesis de la moralidad. Una y otra deben definirse de forma articulada y coherente: si existiera la posibilidad de una contraposición entre

ambas, la teoría no tendría criterio racional de decisión. Por tanto, cuando se plantean esas situaciones paradójicas, como "conveniencia de mentir", "incumplir una promesa", "castigar al inocente", etc., se está reconociendo la insuficiencia del marco conceptual en que se opera.

La vía de cumplimiento de ambas exigencias está diseñada por la génesis de las reglas. Para un utilitarista las reglas han de ser, al mismo tiempo, prescripciones y descripciones: son leyes que han de ser cumplidas y leyes que describen la racionalidad práctica. Esto supone un reto no fácil de superar, pues aparentemente las "prescripciones" y las "descripciones" están incomunicadas, sin posibilidad de traducción, salvaguardada su indiferencia por la sanción de la falacia naturalista. Así, pues, no parece haber otro camino que seguir la vía de la génesis de las reglas en el utilitarismo.

Si tenemos en cuenta el origen histórico del utilitarismo clásico comprenderemos que su pretensión fundamental no era tanto fundar una Ética privada cuanto un criterio para juzgar y diseñar la reforma de las instituciones sociales. Surgió, por tanto, con ese objetivo principal: determinar las reglas o instituciones o prácticas sociales. En esa propuesta reformista se daban unidas, e incluso confundidas, como en tantas otras situaciones históricas, la reivindicación simultanea de racionalidad y de moralidad. Se trataba, pues, de una vía de reforma social, a la vez racional y moral[210].

La expansión del utilitarismo al ámbito de lo privado, de las acciones particulares fue algo posterior. Y los problemas de la escisión entre racionalidad y moralidad fueron, sin duda alguna, muy posteriores. El utilitarismo clásico no tenía tan clara la neutralidad de la razón, su independencia respecto a la justicia, a la beneficencia, al deseo. Les parecía obvia la coherencia entre el Principio y los hábitos, entre la experiencia y las reglas, en suma, entre los distintos niveles de la razón. El divorcio fue muy posterior, y la historia está por escribir.

Es comprensible esta concepción "ingenua" del utilitarismo clásico, dado que se apoya en la concepción de las reglas como inducciones. Las reglas son como leyes, son meras enunciaciones de la experiencia. Son meras inducciones, basadas en la creencia en la homogeneidad de la naturaleza, incluida la naturaleza humana. Si

creemos que una persona decide siempre en claves utilitaristas, y que cada persona decide igual en las mismas circunstancias, fácilmente se llega a distinguir tipos de acciones regidas por una regla. Las reglas vienen a ser inducciones desde las decisiones pasadas. Estas reglas recogen, pues, las experiencias exitosas: por tanto, son a la vez racionales y morales. Racionales, porque han sido estrategias acertadas para conseguir el fin, la maximización de la felicidad; morales, porque su efecto se ajustaba el Principio.

Esta concepción inductivista de la génesis de las reglas se encuentra entre los utilitaristas clásicos. Austin considera que "nuestra conducta se ha de conformar a las reglas inferidas de las tendencias de las acciones, y no acudiendo directamente al principio de utilidad general. La utilidad ha de ser la piedra de toque de nuestras acciones en última instancia, no de manera inmediata; ha de ser la piedra de toque inmediata de las reglas a las que se ha de conformar nuestra conducta, pero no la piedra de toque inmediata de las acciones específicas o individuales"[211].

Por tanto, las reglas se infieren a partir de las "tendencias" de las acciones. Para captar la tendencia nos aconseja no ver el acto como aislado, sino "que hemos de ver la clase de actos a que pertenece". Debemos considerar si esta clase de actos tienen "efectos probables sobre la felicidad o el bien generales". Y sigue diciendo que "tenemos que adivinar las consecuencias que se seguirían si esa clase de actos fuera general, así como las consecuencias que se seguirían si se omitieran de ordinario. Después hemos de comparar tales consecuencias en lo positivo y negativo y ponderar sobre qué lado pesa el platillo de la balanza... A las reglas así tipificadas y almacenadas en la memoria se amoldará inmediatamente nuestra conducta, si ellas se ajustan verdaderamente a la utilidad"[212].

Austin, pues, parece consciente del problema y ofrece una solución bastante clara. Dice que "Considerar las consecuencias específicas de los actos particulares o individuales raramente sería consecuente con el principio"[213]. E incluso se plantea si existen casos en los que sea conveniente recurrir directamente al principio, considerando que "la necesidad de detenerse a calcular... es imaginaria". Le parece que es "claramente superfluo" demorar los actos para comparar conjeturas sobre consecuencias posibles. Sería superfluo, dice, porque el resultado de dicho cálculo

estaría ya considerado en la regla, si ésta ha sido bien establecida. Superfluo, pues, en el mejor de los casos; y muy probablemente defectuoso si el cálculo quedaba afectado por las contingencias de la ocasión[214].

Esta respuesta se da sobre una teoría del conocimiento y de la naturaleza humana de corte empirista, de raíz humeana y compartida en general por los utilitaristas. Austin la resume así: "Las inferencias que acuden a nuestras mentes, por la experiencia y observación repetidas, se concluyen en *principios* o se comprimen en *máximas*, que llevamos encima listos para el uso y los aplicamos prestamente a los casos individuales... sin invertir el proceso mediante el cual se consiguieron, o sin evocar o disponer ante nuestras mentes las numerosas e intrincadas consideraciones de que son *abreviaturas manuales*... La verdadera teoría es un compendio de verdades particulares.... Hablando de manera general la conducta humana está inevitablemente guiada por reglas o por principios o por máximas"[215].

¿Quiere decir esto que niega todo sentido a la consideración de las circunstancias particulares? No exactamente. Lo único que estos pasajes resaltan es la manera habitual y naturalmente necesaria de actuar. Posiblemente la conducta según las reglas lleve en determinados casos a efectos negativos no esperados. Pues bien, la conciencia de ese desajuste, especialmente si se da repetidamente, llevará a la corrección de la regla. Pero en una teoría de la naturaleza humana empirista los "efectos" de unas circunstancias atípicas, no contempladas por la regla, sólo pueden ser advertidos tras la acción.

Claro está, esta misma concepción empirista se apoya en un supuesto que favorece esta interpretación: el supuesto de que no hay reglas absolutas, de que todas las reglas prácticas incluyen en su formulación las condiciones de su modificación o inhibición. Si distinguiéramos entre formulación general y matizada de la regla, el utilitarismo defiende el cumplimiento fiel de la segunda, cuyas matizaciones sucesivas van recogiendo la experiencia positiva y negativa de su cumplimiento.

Esta posición de Austin, que a veces entusiasma a los utilitaristas de la regla, en el fondo puede ser igualmente usada por el utilitarismo del acto en apoyo de su acción. Con el apoyo en los clásicos no se puede salvar ese techo: el de la mera autonomía

práctica de la regla. Su estatus teórico será siempre subordinado y provisional. Nunca puede ser instancia de legitimación de la moralidad de las acciones que prescribe.

Por su parte, como ya hemos dicho, Mill sostiene que las reglas de conducta deben considerarse como provisionales, que regulan los casos más abundantes, que señalan la manera menos peligrosa de actuar. En *Utilitarismo*, como ya hemos visto, habla de las reglas como corolario del Principio de Utilidad[216], que recogen una larga experiencia, que dirigen las acciones sin necesidad de recurrir al principio. Y señala que el cometido del Principio es el de ordenar las reglas morales[217]. Y en otros textos es aún más radical, señalando que sólo en el arte tiene sentido hablar de excepciones, mientras que en la ciencia no existen y en las cuestiones prácticas la mayoría estadística se convierte en regla[218]. Pero siempre la sustantividad de las reglas se otorga bajo el supuesto de su coherencia con el principio y su adecuación a la experiencia. Y, en consecuencia, debido a la epistemología positivista subyacente, no superan el estatus de provisionalidad y de subordinación a las circunstancias puntuales.

Moore lleva a cabo un complejo análisis de las reglas morales[219]. Unas veces aplica directamente el Principio a las acciones[220]; otras veces interpreta las reglas como probabilidad de aportar mayor bien[221]. Habla de la "ley ética" como producción y generalización[222]. Pero, igualmente, no supera el techo: no puede afirmar la autonomía moral de la regla.

Todo ello nos permite sacar unas conclusiones claras respecto a la concepción y a la manera de justificar las reglas por los utilitaristas. En primer lugar, como recetario de conducta eficaz, basadas en la experiencia y en la constancia de los hechos. En segundo lugar, las reglas surgen de la reiterada aplicación del Principio utilitarista a casos particulares. En tercer lugar, siempre es deseable revisar la regla en función de las circunstancias antes de la acción. Una sociedad de utilitaristas racionales omniscientes no tendría necesidad de reglas; pero tal cosa, por un lado, no siempre es posible al agente, ni mayor garantía de elección correcta; por otro, los elementos *no nuevos* presentes que justificarían una corrección o suspensión en la aplicación de la regla, ya deben estar incorporados a la "formulación matizada" de la regla; en fin, los elementos "nuevos" que implicarían una reformulación matizada, difícilmente

pueden ser valorados en sus efectos sino después de haber cumplido la regla y contrastado sus resultados con los razonablemente esperados por actuaciones anteriores.

12. El castigo del inocente.

Entre los muchos tópicos de la crítica antiutilitarista el más recurrente y tenaz, así como el más "vergonzante", es que el utilitarismo permite -o se ve obligado a permitir teóricamente- el castigo del inocente. Así se compensa la crítica de los utilitaristas a los deontologistas basada en la supuesta frialdad o dureza de corazón de éstos, a juzgar por el rigorismo deshumanizado que exige el cumplimiento del deber. Por ello no podemos dejar de hacer unas reflexiones al respecto, destinadas a mostrar la posibilidad de responder razonablemente a estas críticas desde la concepción utilitarista propuesta.

Es manifiesto que los puntos más débiles del utilitarismo se dan en torno a los problemas de la justicia, el castigo, los derechos, etc. Es aquí donde el deontologismo se muestra más persuasivo y, por tanto, donde el utilitarismo del acto ha centrado su reflexión y sus propuestas. Rawls, por ejemplo, nos ofrece una sugerente reflexión sobre el tema del castigo en su interesante trabajo "Dos conceptos de reglas"[223]. Considera que la institución penal, en la medida en que esté exenta de abusos, se acepta como necesaria, en *línea*s generales, por todos. Los problemas surgen a la hora de fundamentarlo. No hay argumentos que convenzan a quienes detestan el castigo.

Dos han sido las teorías justificadoras del castigo más celebradas: la *teoría distributiva* y la *teoría utilitarista*. La primera justifica la pena como compensación de las malas acciones, para saldar la culpa, reparar el mal; de ahí que deba ser proporcional a la gravedad del acto. Mediante el castigo el malhechor salda su deuda moral y se regenera ante los otros. Por su parte, la teoría utilitarista del castigo considera a éste por sus efectos futuros calculables: lo valora, administra y aplica en función de los efectos previsibles en el orden social. O sea, no lo usa para saldar

deudas morales, jurídicas o políticas, sino como valor de cambio para el bienestar social.

Se trata, obviamente, de dos concepciones aparentemente excluyentes y antagónicas. Pero, bien mirado, nos dice Rawls, son conciliables. En el fondo no son dos respuestas al mismo problema, sino dos respuestas a preguntas diferentes. La posición "retributiva" castiga al culpable de violar la norma: mira hacia atrás; la posición utilitarista castiga a quien produce mal social y con el fin de repararlo en lo posible y de evitar que se repita de nuevo: mira hacia adelante. La posición "distributiva" es la propia del *juez*; la utilitarista es propia del *legislador*. Un juez que aplicara el castigo según criterios utilitaristas, sería inaceptable, porque se erigiría en poder absoluto; un legislador que ignorara los criterios utilitaristas para elaborar la ley, sería insoportable e ineficaz.

Cada función, la del juez y la del legislador, tiene sus razones incambiables e inconmensurables. Distintos oficios conllevan distintos deberes y distintas razones. El legislador es el que decide tener leyes, el contenido de las mismas y las sanciones pertinentes. Y puede hacerlo, y de hecho siempre es así en gran medida, en base a criterios utilitaristas. El juez es el encargado de aplicar las leyes, pero no puede optar por aplicarlas con criterios utilitaristas, pues forma parte del concepto de derecho penal como sistema de reglas que deben ser aplicadas con criterios exclusivamente distributivos. Por tanto, la reconciliación de los dos enfoques es posible si se aplican a distintas situaciones. Las contraposiciones surgen por anomalías o perversiones, por usurpación o confusión de funciones.

El planteamiento de Rawls es atractivo y sugerente, pero no exento de flancos débiles. Podría argumentarse que es una solución falaz y que, en el fondo, el problema simplemente se ha desplazado: habría que preguntar cuál es la posición legítima del legislador, la utilitarista o la distributiva. Podría preguntarse sobre los márgenes de autonomía del juez. Porque si trasladamos esta reflexión a un plano abstracto, a la relación entre el Principio (Legislador), la Regla (Juez) y las sentencias prescriptivas de acciones (Ciudadano), esas relaciones son fundamentales. Ciertamente, las cosas no son tan simples como la primera descripción de Rawls da entender. Pero podemos aprovecharla y profundizarla.

Los defensores de la teoría distributiva no insisten actualmente en la necesidad del sufrimiento como reparación de la conducta inmoral: tal visión ha quedado reservada a teorías de inspiración teológica. Insisten, en cambio, en tomar todo tipo de precauciones para evitar el castigo del inocente, que a su entender el utilitarismo pone en riesgo. Su tesis es que, en la lógica del Principio utilitarista, está justificado el castigo del inocente si de ello se deriva presumiblemente el bienestar social. De esta forma se pasan al lado enemigo, al de los detractores del castigo, admitiendo éste sólo en la medida en que el agente ha quebrantado la ley. Es decir, en su rechazo del utilitarismo, por el riesgo del castigo al inocente, acaban asumiendo la filosofía utilitarista al respecto, basada en que el castigo nunca es "bueno", renunciando así a sus posiciones manifiestas de considerar el castigo purificador o restaurador de la moralidad. A nivel práctico, en todo caso, ponen toda su atención en la crítica antiutilitarista, considerando la mayor de las monstruosidades morales la legitimación del castigo del inocente.

Lo cierto es que, si no en la "lógica del principio utilitarista", sí al menos en la "lógica del corolario del cálculo", tal conclusión es cierta. Los utilitaristas se han resistido a aceptarlo y han reaccionado de dos maneras. Unos, en posiciones ortodoxas, consideran que tal situación no es posible: que del cálculo bien hecho, teniendo en cuenta todas sus consecuencias, incluidos los efectos en la conciencia social, nunca puede derivarse tal cosa. Obviamente, aparte de que así se eterniza el cálculo, y aunque considerar los efectos en la conciencia disminuiría las posibilidades de que tales decisiones ocurran, desde el punto estrictamente racional con ello no se elimina la posibilidad, aunque sea remota, de que algún inocente en alguna ocasión sea castigado.

Otros han asumido esa posibilidad y, como la misma repugna su conciencia moral, han tenido que argumentar que tal cosa puede ser evitada reformulando razonablemente el utilitarismo: basta revisar la teoría y añadir la condición -la regla- de no derivar la justificación del castigo automáticamente del cálculo, sino del incumplimiento de la ley. La condición necesaria para el castigo sería la culpabilidad, es decir, la violación de la ley; y la aplicación del castigo -forma, intensidad, etc.- se continuará haciendo según criterios utilitaristas. Rawls considera que para salvar este

obstáculo basta entender el castigo como la privación de un derecho del ciudadano por haber violado una ley, cosa probada en un proceso legal por autoridades jurídicas legítimas, y con aplicación de sanciones según lo estatuido[224].

La solución nos parece razonable. La cuestión pendiente será si la misma es coherente con los principios utilitaristas. La verdad es que el origen histórico del utilitarismo parece avalarlo. Su origen y espíritu es ese precisamente: la rebelión contra el uso indiscriminado de la ley criminal, contra la omnipotencia de los jueces[225]. Todos coinciden en considerar que el castigo es "castigo" si viola la ley[226], pues sólo entonces se merece; si no es así, es una inmoralidad, una injusticia, un crimen. Y ello se concreta en su tenaz lucha por eliminar de cualquier cuerpo social, y en particular del de los jueces, todo poder que pueda llevar al castigo del inocente. Pero, además de este aval histórico, lo cierto es que se asume una regla que ni se *deduce* del Principio ni se *induce* de la experiencia: es una regla construida, instaurada por la razón humana, pero que parece concordante con el Principio y con la experiencia. Por tanto, tal corrección sólo es posible desde fuera del círculo inductivista; o sea, desde una concepción epistemológica en *línea* con el racionalismo empírico popperiano.

Los distribucionistas suelen aportar otro argumento contra la reconciliación: el criterio de "ley justa". Pueden argumentar que aplicando el criterio utilitarista en la elaboración de la ley no se garantiza la moralidad de ésta ni que, por tanto, los declarados culpables según la ley lo sean moralmente. Sin duda alguna los distribucionista no podrán negar que cuantos actúan contra el bienestar social son culpables: de hecho es una zona de coincidencia práctica reconocida. Pero si ese "bienestar social" es determinado por la ley, y ésta es elaborada por criterios utilitaristas, no se elimina el riesgo de castigar al inocente. En definitiva, el supuesto de los utilitaristas de un Legislador que actúa sometido únicamente al Principio utilitarista, lleva de nuevo al círculo consecuencialista.

Hay un texto célebre de Carrit que no nos resistimos a recoger, y que resume brillantemente la argumentación al respecto: "... el utilitarista debe sostener que sólo será justo infligir daño cuando se trate de impedir un daño peor o procurar mayor felicidad. Esto es lo que debe ser considerado en el asunto del castigo, el cual ha de

ser meramente preventivo. Pero si se generaliza algún tipo de crimen cruel y es imposible aprehender a ninguno de los facinerosos, puede ser altamente expeditivo, por ejemplo, ahorcar a un inocente si se pudiera maquinar contra él algún cargo, de modo que a la vista de todos pasara por culpable"[227].

Este texto describe la eterna sospecha de que el utilitarismo justifica demasiado, permitiendo el castigo del inocente. Y aunque se reconozca que el utilitarismo tiene rostro humano, que busca una reforma de la ley humanizadora, que no aspira a castigar al inocente, que no aspira a castigar sino a los que violen la ley, a pesar de todo ello queda pendiente la eterna cuestión: el enfoque utilitarista del castigo, puesto que supone el Principio utilitarista como único criterio del Legislador, ¿no implica el riesgo de, en determinadas situaciones, sacrificar al inocente en beneficio real o supuesto de la sociedad? O, dicho de otra manera, ¿no se ven llevados los utilitaristas a aceptar y legitimar ciertas prácticas que, como personas humanas, repudian espontáneamente?

Lo que en el fondo parece exigir la teoría distribucionista es que, de la misma manera que el utilitarismo protege al inocente contra la tentación consecuencialista del juez asumiendo el principio de culpabilidad, de "violación de la ley", como condición legitimadora del castigo, asimismo pongan una limitación a las tentaciones consecuencialistas del Legislador. Esta limitación consistiría, por ejemplo, en asumir el principio del respeto a los Derechos Humanos como marco determinante del ejercicio del Principio utilitarista. De esta forma surge una nueva formulación de la prescripción del Principio: *la mayor felicidad para el mayor número sin violar los derechos de los individuos*[228]. ¿Es aceptable esta revisión o enmienda? ¿O hay alguna otra manera de evitar el riesgo del *justificacionismo* que parece derivarse del utilitarismo? Porque parece innecesario subrayar que esta revisión trasciende las posibilidades de la teoría utilitarista.

También ha sido Rawls quien, a nuestro entender, ha hecho una propuesta sugerente, consistente en distinguir entre la justificación del sistema general de reglas, de la institución penal, y la justificación de una acción particular, de una aplicación de esas reglas. Rawls establece, para defender el utilitarismo, una distinción entre "justificar una práctica" o tipo de acción y "justificar una acción"

particular. Esta distinción, debemos subrayarlo, pertenece a una *línea* de reflexión netamente utilitarista, que se remonta a Hume[229] y Austin[230], que está presente en Mill[231], y que se mantiene hasta el siglo XX en autores como S.E. Toulmin[232], P.H. Nowell-Smith[233], o A.M. Quinton[234]. Autores como Urmson, de tendencia "rule-utilitarian", al abordar este problema han sugerido que ciertos textos de Mill podrían interpretarse en este sentido: no hablaría de "acciones", sino de "tipos de acciones"[235], definidas por reglas. Serían éstas las valoradas según su adecuación al Principio, y no las acciones particulares.

Desde este enfoque puede exigir a los críticos de distribucionistas concreción y claridad. La crítica distribucionista debería hacer constar en qué estado de cosas piensa como condiciones que posibilitan o exigen el "castigo del inocente". Es decir, debería describir el orden socio-político, la estructura legislativa y judicial, en suma la situación jurídico-política que permite o induce a tal práctica. Deberían concretar si ven el peligro en un juez perverso, en un Legislador cínico, en una Asamblea de ciudadanos fanatizada, en un ejecutivo déspota...

El argumento es muy pertinente para trivializar ciertas críticas a la teoría en base a situaciones imaginarias extravagantes. Podría ocurrir que, al concretar la situación inductora, perdiera toda su fuerza persuasiva. Es razonable pensar que en las leyes que regulan la institución penal debe estar establecido quién cumple esta función y en qué condiciones[236]. Porque ¿es razonable pensar que tal acción inmoral sea posible dentro del poder de un órgano en un sistema democrático? ¿No es más razonable pensar que todo sector de funcionarios tiene regulada su labor y su campo de poder por una ley? ¿No es más razonable pensar que si en un orden político se contemplara esa posibilidad de castigar al inocente de forma cínica y programada se generaría la inseguridad entre los ciudadanos?[237]. Siempre podrá decirse que las garantías formales no pueden garantizar las perversiones. Pero ese es, obviamente, otro problema ajeno al que nos preocupa: esa garantía fáctica tampoco nace del reconocimiento abstracto de los derechos humanos.

Es interesante observar que las críticas distribucionista al utilitarismo son muy diversas. Por ejemplo, David Ross ha distinguido lúcidamente entre la justificación de la ley penal y la justificación de su aplicación. Y, curiosamente, considera que el

utilitarismo ha solucionado razonablemente la primera, es decir, la legitimación de la ley penal; en cambio ve debilidades y riesgos en su determinación de la segunda, de la tarea judicial. En particular le parece inadecuado que los criterios utilitaristas sean poco sensibles a la "justa" proporcionalidad entre la ofensa y el castigo[238].

La crítica es clara y directa, pero no convincente. Hay que tener en cuenta que la propuesta de los distribucionistas de "proporcionalidad" entre la ofensa y el castigo no tiene otro fundamento que una genérica idea de justicia mercantil: la aspiración a un intercambio en base al valor equivalente. Pero, en rigor, esa misma idea de fondo es la que inspira al Utilitarismo, que no hace otra cosa sino adaptar la idea, procedente de una "economía de trueque", a la moderna "economía de mercado". Así pasa a entender el funcionamiento del castigo como el del sistema de precios en la economía de mercado. Si se altera el cambio, se orienta la producción en una dirección u otra. El Legislador tiene en su mano incidir en esos desplazamientos mediante la determinación de los "precios" de las ofensas. Pero, sobre todo, tiene en su mano la claridad y estabilidad del mercado fijando los "cambios".

En ese contexto, una institución que castigue al inocente es como un mercado de precios sorpresa, en el que primero se comprara el producto y luego se descubriera el precio, estaría condenado al desconcierto y al fracaso. Nada más ajeno al utilitarismo, cuyo objetivo es la estabilidad y seguridad. Su propia concepción mercantil de lo jurídico le exige cuidar y fijar clara y públicamente la proporcionalidad estricta entre el castigo y la ofensa, entre el precio y el valor. Pero esa "proporcionalidad" no es algo "natural" en el mercado; el valor de cambio puede y debe fijarlo el Gobierno para cumplir su función maximizadora. Por tanto, la teoría utilitarista del castigo es compatible con la "proporcionalidad" entre el castigo y la ofensa, entendida de la forma descrita. Y también es compatible con otro principio utilitarista irrenunciable: que el castigo es en sí un mal, y que minimizarlo es bueno[239]. Pues la "minimización" se refiere al global, no al particular. La tarea del legislador al respecto es encontrar el mínimo castigo de las penas que implique la máxima disuasión.

13. Reglas e instituciones.

A lo largo de esta reflexión[240] hemos ya hecho referencia a la concepción institucionalista de las reglas morales; creemos que es aquí el momento de entrar en su análisis y valoración. Esta propuesta se hizo en la perspectiva de conseguir que las reglas superaran su estatus de instrumentalidad y ganasen sustantividad y dignidad moral, y todo ello en los límites del utilitarismo. Las reglas pueden entenderse como definiciones o regulaciones de una práctica, o de un hábito, adaptados a la naturaleza humana, a sus necesidades y fines. Desde el punto de vista del utilitarismo esa naturaleza humana es un resultado de la acción humana, de su adecuación a la racionalidad práctica (sobrevivencia), de la selección de tendencias y hábitos morales (exitosos). Las reglas surgen en la vida práctica, en la que lo racional, lo exitoso y lo moral se identifican[241]. Las reglas morales, las "leyes de justicia"[242], que dice Hume, son las leyes racionales prácticas, que posibilitan en orden social, la paz, la seguridad, la sobrevivencia, la felicidad. En su origen, pues, se identifican con las leyes prudenciales.

Toda elección racional implica el conocimiento probable de las reacciones de los otros a nuestra acción. Es decir, para calcular con criterios utilitaristas las consecuencias de nuestra acción, o para calcular la bondad de una regla, debe incluirse entre las variables las reacciones de los otros, la fiabilidad que la regla les merece, etc. Sin prever sus comportamientos, sus iniciativas y sus reacciones no puede llevarse a cabo el cálculo racional de las consecuencias. Para ello es muy conveniente, e incluso necesario, que las prácticas sociales estén reguladas, fijadas en hábitos y costumbres reglados, con lo que cada uno, en la medida en que confía en la adecuación del comportamiento de los demás a dichas reglas, tendrá seguridad, confianza y condiciones idóneas para el cálculo y la previsión. Así se dará un efecto de feed-back entre seguridad y cumplimiento de las reglas que generará las condiciones necesarias para la racionalidad.

Este punto de vista amplía un poco la sustantividad de las reglas, al presentarlas como algo más que meras generalizaciones de las prácticas, más que meras enunciaciones de hábitos exitosos; son realmente *instituciones* humanas, condiciones de posibilidad de una opción utilitarista racional. Por eso deben ser

públicas, enseñables e imponibles: sólo así configuran una práctica coherente. Para un utilitarista, lo ideal sería conseguir "imponer" como reglas aquellas que fueran inducidas o generalizadas de los comportamientos exitosos. Pero, por encima de esta condición material, hay otra formal más radical: para un utilitarista son necesarias la existencia de unas reglas, las que sean[243]. Una sociedad de utilitaristas racionales siempre llegaría a imponer como reglas las inferencias exitosas. Pero el utilitarista debe incluir en su cálculo las actitudes, reacciones y prejuicios de la irracionalidad de los hombres. Esto haría el cálculo muy difícil, e incluso imposible, cosa que le llevaría a valorar al alza la existencia de unas reglas, las que fueran, en la medida en que dirigieran las conductas y permitieran a los agentes operar en sus cálculos con expectativas seguras por parte de los afectados.

Esta reflexión nos ha permitido superar el techo inductivista, sin romper el Principio utilitarista, ya que en esta perspectiva se acepta la conveniencia, por motivos utilitaristas, de un sistema de reglas, aunque no sea el idealmente más adecuado para maximizar la felicidad, sobre la creencia de que cualquier sistema de reglas es más favorable que la ausencia de toda regla[244]. Más favorable por sus efectos y, sobre todo, más favorable porque favorece el cálculo racional, condición privilegiada del utilitarismo para cumplir con el Principio. Hemos pasado de una concepción de las reglas como *generalizaciones de la experiencia racional*, a otra como *condiciones de posibilidad de la acción racional*. Podríamos llamar a la primera "concepción empírica" y a la segunda "concepción trascendental" de las reglas. La concepción empírica supone que los casos particulares son lógicamente anteriores a las reglas; la concepción trascendental, en cambio, invierte el orden. Y es razonable que así sea: no puede haber un "caso" (puede haber *hechos*, pero no "hechos" utilitaristamente "racionales", "correctos", "morales"...) fuera de una situación en la que sea posible dicha caracterización de los hechos: y no es posible sin la existencia de unas reglas que regulen las prácticas humanas, que permitan prever los efectos estructurales, que hagan posible valorar los efectos *feed-back*, etc. Como analogía, no es posible calificar una jugada de ajedrez como "buena" al margen de la disposición de las piezas, pero tampoco al margen del sistema de reglas del juego.

Esta distinción debería aclarar muchas cosas. Por ejemplo, cuando uno actúa dentro de una práctica regulada, actúa bien si cumple la regla; actúa de tal modo porque la regla lo establece. Si contestara que actúa así porque de su acción se deriva la mayor felicidad..., cometería una falacia, y en rigor estaría diciendo dos cosas: que actuaba así de acuerdo con la regla, y que la regla se adecúa al Principio utilitarista. Pero podría darse el caso que contestara algo así como "hago lo que me mandan, pero es un disparate", equivalente a decir que cumple la regla pero que cree que la regla no cumple el Principio utilitarista.

Por tanto, conviene definir siempre qué es lo cuestionado: si la acción (es decir, su adecuación a la regla) o la regla (es decir, su adecuación al Principio). Conviene distinguir entre justificar una acción y justificar una práctica o regla. Si se confunden, es por la concepción inductivista de la regla, que no puede sino considerar ésta como guía fiel de la conducta conforme al Principio utilitarista.

El problema es complicado, pues en el hombre se da la tendencia natural a actuar como individuo racional: es decir, a tomar las reglas en la medida en que las acepta como positivas. Esta figura del individuo que asume el oficio de *libre-calculador*, que aspira a reformador de reglas, favorece la confusión. De todas formas, parece obvia la razonabilidad de limitar el uso del Principio utilitarista en el sentido indicado. Por un lado, usarlo en lo posible para la determinación de las reglas, pero incluyendo en el cálculo este nuevo factor: es preferible un sistema de reglas respetado a la ausencia del mismo o a la existencia de uno idealmente correcto pero inoperante. Esto no lleva necesariamente a sustituir la perspectiva de la *felicidad* por la del *equilibrio*, la Ética y Política sustantivas por la Ética y Política procedimentales, el cálculo del placer por el del consenso, contrariamente a lo que tienden los análisis de J. Buchanan y J. Rawls[245].

Por otro lado, en todas las acciones que tengan efectos en los demás es correcto guiarse por esas reglas establecidas. Pues pretender que cada uno en sus actividades cívicas o profesionales, en sus respectivos oficios, ejerza de *libre-calculador* utilitarista no parece ni racional ni "utilitario". En fin, en tercer lugar, en el ámbito de lo privado, en actuaciones que no repercuten en los otros, parece razonable recurrir en lo posible al cálculo.

Sin establecer el estatus de transcendentalidad de las normas, Hume ya desarrolló una teoría en la que éstas eran instituciones sociales, verdaderas condiciones de posibilidad de existencia de la sociedad, siendo ésta la condición de posibilidad de la moral y la justicia. Y expuso su teoría desde un método empirista, pero más atento a proponer hipótesis explicativas de los fenómenos que a hacer posible el artificio de inducir normas desde hechos o teorías desde experiencias. Es decir, apuntando a una epistemología que Diderot estaba dando forma y que llegaría a ser el "racionalismo empirista" de nuestro tiempo.

Hume es el almacén filosófico del utilitarismo; las ambigüedades de los clásicos se deben en gran medida en no tener un conocimiento suficientemente riguroso de la filosofía humeana, a pesar de su reconocimiento del filósofo escocés como inspirador de la teoría. Por eso creemos que una relectura del utilitarismo reinterpretándolo desde las concepciones filosóficas humeanas no sólo promete fecundidad, sino solución de buena parte de los obstáculos puestos por la crítica.

Hume, sin titularse utilitarista, sentó las bases de esta doctrina. Aunque el principio que afirma que "la mejor acción es aquella que procura la mayor felicidad para el mayor número" lo toma Bentham de Hutcheson, fue Hume quien por primera vez nombró el principio de utilidad y estableció su contenido. Efectivamente, Hume señala como principio clave de la actuación de la mente humana el placer y el dolor[246]. Pero no fue ésta su única aportación al utilitarismo. También defendió de forma explícita la necesidad de guiarse por *general rules*, tema que aquí nos ocupa. Y resulta curioso que los actuales *rule-utilitarians*, a la hora de buscar fuentes clásicas, lo hagan en Mill y en Austin, olvidando a Hume[247].

Hume abordó el tema de las *reglas generales* tanto en el *Treatise* (1740) como en su *Inquiry Concerning the Principles of Morals* (1752). En el *Treatise*, lo hace refiriéndose a las leyes de justicia. Su argumento insistente es que estas leyes no garantizan el principio de utilidad en los casos particulares, sino de forma general. Dirá, incluso, que "un acto singular de justicia es frecuentemente contrario al interés público", de modo que si se diera aislado, sin ir seguido de otros muchos, resultaría perjudicial para la sociedad. Tampoco beneficia al interés privado: "Cada acto particular de justicia, considerado aislado, no es más favorable al interés privado que

al público". No obstante, "aunque los actos singulares de justicia puedan ser contrarios tanto al interés privado como al público, es cierto que el plan o esquema global es en gran medida favorable, e incluso requisito imprescindible, tanto para la estabilidad de la sociedad como para el bienestar de cada individuo"[248].

Es obvio, por tanto, la defensa por parte de Hume de las "reglas generales", considerándolas (a) convenientes, y aún necesarias, para el interés público; y (b) convenientes, y aún necesarias, para el bien individual a largo plazo (*in the long run*). Incluso resalta la necesidad de "algunos principios generales e inflexibles" para prevenir de la parcialidad y avidez individuales, principios incambiables, fijos, que defienden tanto el interés público como el privado a largo plazo[249].

En la *Inquiry* se refiere en diversas ocasiones a la necesidad de reglas generales[250]. Afirma que los beneficios que resultan de la justicia "no son consecuencia de cada acto singular, sino que nacen de esquema o sistema global a que responden". Los actos particulares pueden ser perniciosos para un individuo, e incluso para el interés público; pero visto globalmente, los resultados de conjunto y a largo plazo, los efectos son positivos[251]. E insiste, para no dejar duda alguna, en que "La utilidad pública requiere que la propiedad sea regulada por leyes generales inflexibles; y aunque tales leyes sean adoptadas de manera que sirvan lo mejor posible a la utilidad pública, es imposible que impidan todas las consecuencias negativas, o que garantice consecuencias beneficiosas de cada caso individual. Es suficiente si el plan o esquema global es necesario para defender la sociedad civil y si el balance del bien, en general, supera al del mal"[252].

Adam Smith, cuya obra *La riqueza de las naciones* se inspira mucho en los ensayos de Hume sobre *Essays, Literary, Moral and Political*, toma también esta tesis de las "reglas generales" y la incorpora a su *Teoría de los sentimientos morales* (1759)[253]. Considera que formamos nuestras reglas generales de manera insensible, a partir de las continuas observaciones de las conductas de los otros. Y "la observancia de dichas reglas generales de conducta es lo que en rigor se llama sentido del deber, un principio con las mayores consecuencias para la vida humana, y el único principio por el que la humanidad es capaz de dirigir sus acciones"[254]. Considera, incluso, que es la "sagrada observancia" de las leyes generales lo que

distingue a un hombre de "principios y honor" de un cualquiera. El primero se adhiere siempre a las máximas, configura su vida conforme a ellas; el otro actúa de forma accidental, según humores, inclinaciones o intereses puntuales. Y es de la observancia de tales deberes de lo que "depende la existencia de la sociedad humana"[255].

De todas maneras, Smith introduce la confusión al afirmar: "Originalmente no aprobamos o condenamos las acciones particulares porque, en su examen, aparezcan ser conformes o inconsistentes con una determinada regla general. Por el contrario, la regla general se forma al comprobar desde la experiencia que todas las acciones de un cierto tipo, o circunstancias de una determinada manera, son aprobadas o rechazadas"[256]. Dice que el primero que viera un crimen no sentiría horror debido a la idea de que tal crimen era una violación de una regla general. Y critica con ironía a aquellos autores que "suponen que los juicios originales de la humanidad respecto a lo correcto e incorrecto se habría formado como las decisiones de una corte de justicia: considerando en primer lugar la norma genera y, después, en segundo lugar, si la acción particular considerada está propiamente incluida en ella"[257].

Es decir, Smith acentúa el origen inductivo de las reglas generales, y da entrada a un sentimiento originario de aprobación/rechazo. Lo que ocurre es que, si tal sentimiento es necesario originariamente, no se ve la necesidad de sustituirlo por la regla general.

Aunque Hume también recurrió, en algún momento, a la *simpatía*, lo hizo como contagio de la época. En rigor, no la necesitaba, e incluso era un obstáculo para la nueva génesis de la moralidad que nos ofrecía. El considera que la sociedad aparece en el mismo momento en que comienzan a regir las leyes de la justicia; y estas les de la justicia, en definitiva, aparecen en el mismo momento en que algún hombre contara con la experiencia suficiente para constatar que cualesquiera que fueran las consecuencias de cada acto singular de justicia, los efectos globales para la totalidad de la sociedad eran ventajosos. Vista esta ventaja, como cada hombre es sensible a este interés, lo explicará a los otros, y poco a poco asumirán el respeto a la ley general, sin más condición que también los otros la respeten. Así se extiende el

ejemplo, se instaura el hábito, se afianza la norma, que acabará enunciándose de forma prescriptiva, e incluso exigiéndose de forma coactiva[258].

Hume, pues, ofrece una génesis de la moralidad que no requiere un "moral sense" originario: si este sentido moral se diera en el origen, la Ética no sería necesaria, y los problema ético no tendrían sentido. Para Hume la moralidad es un producto de la historia humana, una conquista de los hombres. Así, establecidos los tres orígenes de la moralidad: el cálculo de las consecuencias, la conformidad con una regla y el sentimiento espontaneo, Hume ha descartado el cálculo entendido como método de decisión y elección racional. Pero lo ha asumido de una forma distinta: realizado por la humanidad y concretado en hábitos y normas. Hábitos y normas que recogen la experiencia y se revisan en la evolución social, que ponen el sentimiento moral, que establecen las condiciones de moralidad; más aún, constituyen las condiciones de posibilidad de todo cálculo razonable de consecuencias.

14. Moralidad y Racionalidad.

Este status de las reglas como condiciones de posibilidad del cálculo puede ser reforzado por otra reflexión desde contexto y enfoque diferente. Hobbes ya estableció que la moralidad y la justicia sólo tienen existencia y sentido dentro de la ley. En el estado de naturaleza no cabían las valoraciones morales de las acciones. Sólo aquellas actuaciones que caen en el campo de una regla son calificables como "acciones morales", buenas o malas, correctas o incorrectas[259]. Si se trata de situaciones externas a toda regla, o sujetas a inestabilidad, o conjunción de reglas opuestas, no son en rigor "morales"; aunque puedan ser valoradas prudencialmente. La moralidad pertenece al interior de la regla; esta es su condición de posibilidad.

Tal vez pueda considerarse que semejante interpretación de las reglas desborda el ámbito del utilitarismo clásico. Pero, en rigor, está en *línea* con la aceptación generalizada de la tesis que establece que es en el dominio de la teoría jurídica donde las reflexiones utilitaristas son más favorables a la autonomización o deontologización de las reglas. Es obvio que los argumentos más persuasivos de los "rule-utilitarians" se apoyan en su tesis sobre la teoría de la justicia de Mill[260], o en

sus reflexiones sobre el castigo. Entienden que Mill puso como condición del acto justo/injusto su adecuación/oposición a una norma o ley, requisito indispensable para que pudiera estar sancionado. Mill establece una distinción general entre *acciones* e *instituciones*: éstas serían "clases de acciones", y estarían definidas o delimitadas por una regla. Ello le permite sugerentes reflexiones sobre los ámbitos de las mismas, como entre las posiciones del juez y la del legislador[261], como distintos niveles de fundamentación de la acción. Aunque volveremos sobre este tema, hemos de decir que tampoco aquí los "rule-utilitarians" han encontrado argumentos decisivos, debido al método empleado[262].

En rigor, atribuir a Mill esta tesis no nos parece abusivo, especialmente si lo situamos en el contexto filosófico de la época. Recoge Mill la teoría de Hobbes y de Hume, que identifica justicia y moralidad y que ofrece una teoría de esa identidad[263]. En ambos casos es indispensable la existencia de unas leyes para poder hablar de justo e injusto. En aquella época no había duda en distinguir un "estado de naturaleza" en el que, en ausencia de la ley, el derecho llegaba hasta donde se extendía el propio poder. La justicia, la obligación de obediencia, el cumplimiento de los pactos, sólo tenía sentido dentro del orden civil, instaurado por el contrato y expresado en la ley.

Es natural que algunos filósofos de la época extendieran estas nociones al ámbito de la moral, aunque debemos de reconocer que en este caso la unanimidad fuera muy remota. No obstante, los filósofos más próximos al utilitarismo eran más receptivos ante tal planteamiento. Hobbes y Hume son dos casos paradigmáticos[264]. Ambos, acercando hasta confundir justicia y moralidad, entendían que ésta sólo tenía sentido en la sociedad. Y, de igual modo, por tener la misma raíz que la justicia, para poder hablar de bien y mal se requería un ámbito de moralidad sólo aportado por el orden civil.

Mill está próximo a estas posiciones. Considera que la diferencia entre ley y norma moral no reside, tal como suele argumentarse, en que una implica la sanción penal y otra no, pues la sanción es intrínseca a la ley, sea esta una ley positiva o una ley moral. Todo "error", en la medida en que es violación de una ley, está sujeto a sanción: "No diremos que una cosa está equivocada a menos que queramos dar a

entender que alguien debe ser castigado de alguna manera por haberla efectuado; si no por la ley, por la opinión del prójimo, o por los reproches de la propia conciencia"[265]. Obviamente, las "sanciones" son muy diferentes, pero no dejan de ser sanciones. Corregir un ejercicio de un alumno es una manera de sancionarlo, incluso sin considerarlo un examen, en la medida en que le impone un deber: el deber de corregirlo, de comprometerse a no repetirlo. "El deber es algo que se puede exigir de alguien como se le exige que pague una deuda", dice Mill. Todo deber, esté o no ordenado por la ley, es una exigencia y conlleva una sanción. Si algo no puede exigirse, es porque no es un deber.

De la misma manera que ve muy claro que ley y norma moral coinciden en la obligatoriedad y se diferencian en el tipo de sanción, Mill tiene también muy clara la distinción entre "moralidad" y "conveniencia". Lo conveniente es aquello que nos agrada que otros hagan, pero con la conciencia de que no podemos exigírselo. En el dominio de la conveniencia no hay obligación moral, no hay "Regla", y por ello no hay culpa ni sanción, no hay castigo. Por tanto, es manifiesto que para Mill lo correcto y lo incorrecto se deriva de las reglas morales, no del Principio, no del cálculo de las consecuencias; del mismo modo, las reglas morales se derivan directamente del Principio, que determina su contenido, su jerarquía, sus excepciones y sus debilidades, pero no todas las reglas que se derivan del Principio son reglas morales.

Poco nos dice Mill en *Utilitarismo* sobre los límites del campo moral. Apenas algunas reflexiones sobre la diferencia entre lo moral y lo recomendable o conveniente[266]. Reflexiones insuficientes y que tienen un cariz pragmático: las reglas morales versarían sobre aquel campo de las acciones humanas caracterizado por su relativa constancia y uniformidad, condición para evitar excesivas excepciones. Pero esta distinción nos parece una vía inédita y fecunda para abrir un camino en la dirección anunciada. El problema presenta toda su relevancia si consideramos que el Principio utilitarista impone una norma maximizadora. En el límite vendría a exigir toda acción propiciadora de la felicidad general, es decir, una actividad idealmente infinita en extensión y tiempo. Por tanto, lo conveniente o lo recomendable caería dentro de la exigencia moral del Principio, lo cual parece ir contra el sentido común.

En *On Liberty* aborda Mill este tema de forma más sostenida, al diferenciar entre sanciones morales y sanciones positivas. Efectivamente, considera que son "objetos apropiados de repudio moral y, en casos graves, de retribución o de castigo"[267] todos aquellos actos contra los derechos de los otros. Por tanto, el dominio de la moral se extiende al campo político y social. Por otro lado, lo que llama "faltas autoconcernientes", como los gustos groseros y los hábitos personales degradados "no son propiamente inmoralidades y por fuerte que sean los tintes no constituyen maldad". Parece que Mill reduce el "deber para consigo mismo" a la prudencia, el autorespeto y el autodesarrollo. Pero estos ámbitos no son morales, es decir, no hacen culpable a quienes no cumplan sus reglas; sólo son ámbitos de la conveniencia o la recomendación, que generarán desprecio, pero no deber.

Estos últimos pasajes de Mill muestran que el cálculo de consecuencias favorables no decide absolutamente la obligación moral: hay cosas que son convenientes de hacer, porque de ello se deriva bienestar individual y social, pero que no son obligatorias de hacer, no se pueden exigir, porque falta una Regla. De la misma manera, hay reglas prescritas por la sociedad, obligatorias de cumplir, y que no obstante no son morales. En consecuencia, podemos establecer dos conclusiones. Primera: si bien para el Utilitarismo la existencia de una regla moral supone su adecuación al Principio utilitarista, no toda regla derivada del Principio tiene el estatus de moral; segunda: si bien para el utilitarismo la existencia de una regla moral supone la obligación de cumplirla, no toda norma obligatoria es moral.

Las reflexiones que acabamos de hacer nos llevan a descubrir, al menos de forma aparente, una incoherencia de Mill con su lógica inductivista. Por primera vez vemos que las "reglas morales" se liberan del estrecho circuito de legitimación positivista, a diferencia de las "reglas prudenciales", que parecen inexorablemente subordinadas a su legitimación inductiva permanente. Y se revela esta situación cuando el Principio es puesto como origen y fundamento de dos sistemas: el de la moral y el prudencial. Si del Principio pueden deducirse reglas que no son morales es que se trata de un Principio que regula más que la conducta moral: la conducta práctica en general[268]. Regula la racionalidad práctica. Pero la moralidad no se confunde con ella.

Hume ya había apuntado que la moral, el sentimiento moral no es un tipo peculiar de sentimiento, distinto del placer, de la aprobación de algo; pero, por otro lado, no todo placer, ni toda aprobación es moral. El sentimiento moral era cualquier sentimiento que nos lleva a aprobar algo de una determinada manera[269]. Aunque esta "determinada manera" no fue nunca bien descrita por Hume, nos dejó alguna pista: se trataba de una manera "desinteresada", "en el silencio de las pasiones", "en la distancia del objeto del deseo"... En definitiva, la moralidad era una especie de *plus* de determinados sentimientos y acciones.

Nos parece que Mill apunta a los mismos. Nos viene a decir que la moralidad no es otra cosa que la racionalidad práctica, es decir, la acción moral no es un tipo de acción diferenciado de las acciones racionales. Pero no se confunde con ella, es decir, no todas las acciones racionales son morales. La racionalidad es una exigencia de la moralidad en el Utilitarismo: es una característica específica, irrenunciable; pero la racionalidad no es condición suficiente de la moralidad: por eso moral y conveniencia son ámbitos distinguibles.

Esta matización es muy importante para nosotros, pues abre una posibilidad de romper la subordinación inductiva-deductiva de las reglas al Principio. Por supuesto que las reglas morales deberán seguir siendo necesariamente concordantes con el Principio. Pero sólo en tanto que son, y han de ser necesariamente, reglas prudenciales; pero ahora su carácter moral no le viene de aquí, de su prudencialidad, de su racionalidad práctica, de su utilidad, sino de otra fuente. De lo contrario, todo lo que se derivara del Principio habría de ser moral: todo lo conveniente sería obligatorio. Y es manifiesto que no es así, que no es vivido así.

Creemos que esta concesión de Mill, a nuestro entender incompatible con su lógica de la inducción, es en cambio compatible con la filosofía de la ciencia surgida tras la crisis del neopositivismo. Desde ella las teorías (las reglas) no dejan de estar sometidas al Principio ni a los hechos, pero no se justifican por deducción ni por inducción desde los mismos. La aceptación de una teoría, su legitimidad, le viene de que es la aceptada oficialmente, la que define la "ciencia normal", en términos de Kuhn[270]. Esta aceptación no es caprichosa, ni arbitraria, ni ajena a la experiencia; pero no es mera generalización de ella. Y su legitimidad trasciende la mera

adecuación a los hechos particulares. El "paradigma" de una ciencia no sólo no es mera generalización empírica, sino que determina la experiencia posible. De igual manera, el "código de reglas" de una doctrina ética no sólo no es mero inventario de acciones morales, sino que determina los hechos morales, las acciones que pueden ser llamadas morales. De la misma manera que no hay ciencia fuera del paradigma, de la misma manera que no hay hechos sin teorías[271], así no tiene sentido hablar de moral sin reglas. Y ello no exige el presupuesto de reglas a priori, intuicionistas; la filosofía de la ciencia contemporánea no presupone que las teorías y paradigmas son elaborados a espaldas de la experiencia; sólo presupone que la producción de los mismos, aun siendo empírica, no se hace de acuerdo con los patrones de la epistemología positivista.

Podría objetársenos que hemos forzado a Mill, y que no es un método aceptable el de la selección de los pasajes adecuados. Queremos advertir una vez más que nuestro recurso a Mill es aquí meramente instrumental, dado que no podemos en el marco de esta investigación argumentar la defensa de esta interpretación. Para nuestros efectos, sería indiferente que haya más razones para considerar a Mill un utilitarista del acto o de la regla; lo hemos usado como inspiración, y aunque este simple hecho nos induce a pensar como probable la solidez de esta interpretación, no necesitamos la misma para argumentar nuestra tesis, que es puramente teórica. Aunque, a pesar de las ambigüedades e inconsistencias del texto de Mill, y lo mismo podría decirse de Bentham, hay muchas razones para leerlos en nuestro enfoque hermenéutico, no son éstas razones las legitiman esta investigación y en las que se basan sus conclusiones. Al ser su pretensión estrictamente teórica, las razones aportadas deben valorarse en sí mismas, se consideren presentes en Mill o atribuidas o puestas por nosotros.

Sabemos, no obstante, y ya lo hemos apuntado antes, que Mill puede ser leído en otras claves. Es cierto que, como resalta la interpretación metodologista tópica, Mill afirma que "La doctrina que acepta como fundamento de la moral la Utilidad o el Principio de la Mayor Felicidad defiende que las acciones son correctas en la medida en que tienden a fomentar la felicidad, e incorrectas si tienden a procurar lo contrario de la felicidad"[272]. Y también Mill llama a las reglas morales "generalizaciones

intermedias" o "corolarios" del principio supremo[273]. En ambos casos el texto parece inducir de forma necesaria a pensar que en la Ética utilitarista el papel decisivo y activo lo realiza el Principio, mientras que las reglas quedan relegadas a un valor meramente heurístico. Las propias reflexiones de Mill sobre la génesis de las reglas y sus correcciones en función directa de los resultados sociales de su aplicación refuerzan esta interpretación[274].

Aunque estos pasajes parecen apoyar -y muy posiblemente con razón- un Mill metodologista y consecuencialista extremo, e inducen a reflexiones interesantes, nos parece que este no es el camino, pues no se elimina el riesgo de falacia en la argumentación. Mientras de una u otra forma se reivindique la sustantividad de las reglas manteniendo el esquema descendente de subordinación, es decir, mientras se afirme que el Principio determina las Reglas y éstas las acciones, en el fondo se está diciendo que el Principio es el que rige las acciones, aunque sea mediatamente. Mientras se mantenga un *ámbito inductivista de reflexión*, es decir, que se entiendan las reglas como generalizaciones empíricas y el Principio como universalización de la acción, no hay manera de escapar al círculo consecuencialista y, por tanto, a los efectos del Corolario del cálculo.

Ahora bien, ¿cómo podemos avanzar en esta tarea de renuncia al método inductivista manteniendo la fidelidad al Principio utilitarista? Se trata de sustituir el modelo lógico-inductivista, el modelo del positivismo lógico, por el empirismo crítico, de corte popperiano -que, curiosamente, tiene antecedentes, ni no orígenes, en el pensamiento ilustrado[275], en el que la relación entre la teoría y los hechos no es de "generalización de observaciones", sino de articulación de "conjeturas" y experiencia. Conjeturas que son construcciones racionales..., pero que no son arbitrarias, ni caprichosas. Hunden sus raíces en la experiencia, pero no en la forma plana de la observación, repetición, inducción.

Desde esta concepción, el Principio sigue aportando sentido a todo el conjunto, sin duda alguna. Pero ya no existe falacia en reivindicar la sustantividad de las Reglas. Si se tratara de una "deducción lógica" de las reglas a partir del Principio, o una "inducción empírica" de las reglas desde las acciones, ciertamente la función de las reglas sería muy subordinada e instrumental, aunque no exenta de cierta

sustantividad. Pero en el orden ético las reglas no se "deducen" del "Principio, sino que se "instauran" socialmente como conjeturas o estrategias para la consecución de un objetivo. Su conexión con las acciones y con el Principio escapa al esquema intuctivo-deductivo. De ahí, precisamente, la posibilidad de "excepciones", "conflictos", etc. De ahí, precisamente, su *necesidad* (dado que no es fácil, ni siempre posible, fundamentar de forma convincente la adecuación de una acción particular al Principio) y su *carácter débil* (dado que por su origen, naturaleza y función son corregibles, reajustables, conjeturales). Por eso el Utilitarismo no puede negar la legitimidad de "revisar la regla", e incluso no pude dejar de recomendar la revisión. Pero con el mismo sentido y límites que el "consejo" falsacionista popperiano, que en modo alguno debilita la legitimidad de la teoría aceptada, sino que es el instrumento de su legitimidad... y de su revisión a un tiempo.

Podrá pensarse que esta "concepción conjetural" de las Reglas introduce abundantes problemas, especialmente para quienes aspiran a unas reglas morales absolutas. Ciertamente, los problemas no desaparecen; pero creemos que es satisfactorio dotar a las reglas morales de un estatus similar al que gozan las teorías científicas. La ciencia no se ve hoy a sí misma como conocimiento absoluto y definitivo, pero tampoco como conocimiento subjetivo e histórico. Sin entrar en sus problemas, decimos, nos parece razonable y satisfactoria una concepción de la teoría moral que dota a la Ética de un estatus epistemológico similar al de la ciencia.

No podemos aquí abordar en extenso el problema, que constituiría una investigación posterior: nos contentamos con apuntarlo. Pero creemos poder encontrar en esta contemporánea teoría de la ciencia los siguientes rasgos favorables a nuestro objetivo: (a) Una clara distinción entre las teorías, como sistemas de reglas, y el "Principio" puramente heurístico que las dirige externamente, que define los objetivos (el conocimiento, el dominio de la naturaleza, etc.); (b) Carácter racional de las teorías, como conjeturas cuya legitimidad reside en su adecuación práctica, en su potencia para resistir la falsación; (c) Una relación entre teoría y experiencia basada, no es un vínculo inductivo, pero sí con vinculación empírica; no es mera generalización, sino que la teoría define los hechos; (d) las

teorías como sistema de regla son fuertemente prescriptivas: definen una manera de actuar. Tal prescripcionismo no impide su carácter empírico, descriptivo[276].

Acabemos con una reflexión sobre el Principio. En modo alguno proponemos un Utilitarismo "deontologizado". Reconocer que el Principio utilitarista no debe ser directamente aludido -porque no puede serlo- para la justificación de las acciones particulares no significa que no tenga intervención alguna en la decisión. De una forma u otra ha de estar presente, determinando en última instancia la racionalidad y moralidad de la decisión. Ningún utilitarista clásico renunció a este criterio. Más aún, el Utilitarismo se presentó como necesidad filosófica de sistematizar y racionalizar las normas morales. Tanto Bentham como Mill consideraban que las Reglas usuales de la moralidad satisfacían bastante bien las necesidades generales de la acción moral. Su carencia aparecía sólo en los casos de conflicto o en las situaciones excepcionales. Era entonces cuando aparecía como evidente y urgente la necesidad de un criterio de decisión, selección y jerarquización de las reglas. Como decía Mill, sin tal criterio las reglas morales quedaban sin fundamentación[277]. Lo que puede ser legítimamente entendido como "quedar sin finalidad", no como "quedar sin instancia de inferencia lógica".

Podría objetarse: ¿por qué tal criterio había de ser el utilitarista? Mill nos ofreció ya una respuesta indirecta, en su valoración de la moral kantiana. Considera que Kant usa argumentos utilitaristas[278], ya que funda sus reglas en las malas consecuencias que se derivarían de no seguirlas. Creía Mill que, en el fondo, cuando el deontologismo quiere fundamentar las reglas elegidas, la única vía era la utilitarista. ¿Qué otro fundamento pueden tener las reglas sino lo bueno? ¿Y, para un empirista, qué otra cosa puede ser lo bueno sino lo que aparece como fin general de los hombres, la felicidad? Pero, además, así nos muestra que entiende por justificación utilitarista precisamente la fundamentación de las reglas en base a las consecuencias. Por tanto, simultáneamente, afirma la presencia inexcusable del Principio en la moral y tipifica como utilitarismo la fundamentación de las reglas por el Principio utilitarista.

II. UTILITARISMO NEGATIVO.

> "Se me ocurre que existe cierta analogía entre este punto de vista de la ética y el de la metodología científica que yo propiciaba en mi obra *Logik der Forschung*. En el campo de la ética se gana claridad si formulamos nuestras exigencias en forma negativa, es decir, si exigimos la eliminación del sufrimiento más que la promoción de la felicidad. De modo semejante, es útil formular la tarea del método científico como la eliminación de las falsas teorías (de entre las diversas propuestas), más que como la consecución de verdades eternas" (Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*)

1. La sugerencia de Popper.

En *La sociedad abierta y sus enemigos* Popper ha insinuado, como de pasada, esta matización al Utilitarismo[279]. Se trataría de sustituir la maximización de la felicidad por la minimización del sufrimiento. En cierto sentido no es nada nuevo, porque, en rigor, el utilitarismo valora los saldos. Pero, bien mirado, es una matización que puede tener efectos muy importantes. A veces las consecuencias positivas y negativas de una acción o de una política no son detectables ni ponderables con la misma facilidad. Las consecuencias positivas y negativas no se manifiestan en el mismo tiempo. A menudo se aperciben los efectos positivos, pero no los negativos (ej. en el desarrollo). Esto lleva a cálculos desarrollistas, que se justifican por la inminencia de los resultados positivos y la lejanía o ignorancia de los negativos.

La actitud que sugiere Popper es atractiva: medir menos la producción de riqueza y más la eliminación de miseria y de dolor. Es obvio que esta doctrina ni está exenta de dificultades ni elimina todos los problemas de la versión positiva. R.N. Smart[280] ha señalado diversos tipos de implicaciones, unos razonables: ¿Sería aplicable igualmente en un país desarrollado que en uno pobre?; y otros un tanto

extravagantes y paradójicas: En caso límite ¿no aconsejaría eliminar la raza humana?

También el profesor Martin D. Farrell[281], en una brillante ponencia, expone su crítica a Popper, de forma dura y sin concesiones, basándose en unos breves pasajes, en realidad notas a pie de página, donde el filósofo inglés sugiere la alternativa de un "utilitarismo negativo"[282]. Confesamos que ha sido esta crítica de Farrell, y su excepcional dureza, la que nos ha llevado a esta reflexión. Nos sorprendieron los argumentos de Farrell, cuyos objetivos prácticos finales e ideas teóricas básicas compartimos. Nos extrañó la "inadecuación" entre sus objetivos y su estrategia: generó en nosotros la sospecha de que el "utilitarismo negativo" sugerido por Popper, y que Farrell criticaba implacablemente, diseñaba un marco utilitarista más razonable y mejor adaptado a los valores políticos que compartimos con Farrell.

Tal vez la diferencia surge de que para nosotros el "utilitarismo negativo" popperiano no es una mera sugerencia a pie de página, sino que, por un lado, se inscribe en una sección de *La sociedad abierta y sus enemigos*[283] que merece un detenido análisis; y, en segundo lugar, está implícito en toda su filosofía, incluso en sus textos lógico-epistemológicos. Farrell parece haberse concentrado en exceso en la literalidad de las dos notas, y esto le ha hecho perder una perspectiva más fecunda: la de las implicaciones de la filosofía de la ciencia popperiana, más adecuada para fundamento de un utilitarismo razonable y consistente que la lógica inductivista del positivismo milliano. Por nuestra parte, comenzaremos por situar la famosa "nota 6" en su contexto y, posteriormente, en la filosofía general de Popper.

El contexto concreto es una reflexión popperiana sobre la diferencia entre *leyes naturales* (descripciones empíricas) y *leyes normativas* (prescripciones o mandatos). Las primeras describen regularidades naturales estrictas, y puede comprobarse su verdad o falsedad; las segundas, en cambio, sean sanciones morales o legales, serán buenas o malas, justas o injustas, aceptable o inaceptables, pero no verdaderas ni falsas. A Popper le parece que ambos tipos de "leyes" son inconfundibles, que no tienen "algo más en común que su nombre"[284]. Pero reconoce que hay pensadores que consideran que *leyes normativas* son, o pueden en ciertos casos ser, semejantes a las "naturales", en el sentido de haber sido establecidas en

conformidad con las leyes de la naturaleza. Dichos pensadores pueden llegar a esas conclusiones tanto desde el *naturalismo* como desde el *convencionalismo*. En el primer caso utilizan en su favor la adecuación que parecen tener ciertas prescripciones a las tendencias de la naturaleza humana, es decir, la racionalidad práctica de las prescripciones, en cuanto sirven para el perfeccionamiento de la naturaleza humana o para la satisfacción de sus deseos (*naturalismo*). Otros, en cambio, las consideran igualmente semejantes, pero por motivos inversos. En este caso son las *leyes naturales* las que aparecen como semejantes a las "normativas", que sirven como modelo; porque, en definitiva, se viene a decir, las leyes naturales pueden ser considerados como mandatos, convenciones, decisiones de una voluntad: la del Creador del Universo (*convencionalismo*). Esto le lleva a Popper a distinguir entre el "monismo ingenuo" (sea en su forma "naturalista" o en su expresión "convencionalista"), propio de la sociedad cerrada, que identifica de una u otra manera ambos tipos de leyes, y el "dualismo crítico", característico de la sociedad abierta, que las distingue con nitidez.

No entramos a valorar el análisis histórico que hace Popper del problema, sin duda alguna muy cuestionable. Nos basta con resaltar el carácter netamente "metaético" de su reflexión. Su esfuerzo se dirige a diferenciar ambos tipos de "leyes" y acabar con su confusión. Su objetivo es diferenciarlas, no jerarquizarlas; es decir, no despreciar unas u otras. Pues, como bien señala, considerar a las normas morales o jurídicas "convencionales" no significa que "son arbitrarias o que un sistema de leyes normativas puede reemplazar a cualquier otro con iguales resultados, sino, más bien, que es posible comparar las leyes normativas (o instituciones sociales) existentes con algunas normas modelos que, según hemos decidido, son dignas de llevarse a la práctica"[285].

Popper elude la tentación positivista de menospreciar las normas morales o jurídicas, las instituciones sociales[286]. No duda de la legitimidad y racionalidad de éstas; sólo defiende -a nuestro entender con acierto- que se trata de una legitimidad diferente, con un fundamento diferente. La naturaleza no nos suministra ningún modelo, no nos impone ni nos sugiere ninguna norma, ningún deber. "Somos nosotros quienes imponemos nuestros patrones a la naturaleza y quienes

introducimos, de este modo, la moral en el mundo natural"[287]. El hombre, la actuación humana, pone en marcha la moral. La responsabilidad, las decisiones, no pertenecen a la naturaleza de forma intrínseca, sino que entran en el juego del mundo natural con al advenimiento del hombre. No son, pues, decisiones derivadas de los hechos, "si bien incumben a los mismos"[288]. Entre los *hechos* y las *decisiones* no hay relación causal o deductiva; pero hay alguna relación. Las normas no pueden derivarse ni de *hechos naturales* ni de *hechos sociales*, pues ante los mismos caben múltiples decisiones diversas; pero no son indiferentes a los mismos. La defensa de la libertad aparece porque pueden darse, y a veces se dan, situaciones de opresión; y también porque dichas situaciones no se dan necesariamente. Como dice Popper, una decisión contrapuesta a una ley natural es imposible cumplirla, es estéril. La prescripción de que todos trabajen más y coman menos tiene un intervalo de posibilidad, fuera del cual es impedida por exigencias fisiológicas. Por el contrario, que todo el mundo trabaje menos y coma más también tiene su límite, ahora de tipo económico.

En resumen, las leyes naturales, los hechos, marcan un campo de posibilidad para la ejecutabilidad de las decisiones, definen un conjunto de decisiones posibles. Pero ninguna norma particular se deriva de una situación fáctica. El *dualismo crítico* insiste en la "imposibilidad de reducir las decisiones o normas a hechos; por lo tanto, puede describírselo como un dualismo de *hechos* y *decisiones*"[289]. En definitiva, Popper está asumiendo la tesis de la imposibilidad de deducir los juicios de valor de juicios de hecho. Se sitúa, así, de forma inequívoca, en frente de todo naturalismo. Y, por tanto, enfrente de cualquier teoría que entienda las normas como generalizaciones de la experiencia, como enunciados inducidos a partir de los hechos y en fidelidad con ellos.

Es muy sugerente la explicación que Popper nos ofrece del origen de la falacia naturalista. La raíz del problema reside en que cualquier norma, como " el deber de cumplir las promesas", es, por un lado, una "norma", una prescripción de un comportamiento, y cuya legitimidad moral ha de ser aportada; y, por otro lado, una acción, un hecho, cuyas causas psicológicas, sociológicas, fisiológicas, pueden ser aportadas. Si se confunden ambos, si no se distinguen, acaban por ponerse las

"causas" del hecho de enunciar la norma como fundamento del contenido de ésta. Y así parece que la norma tiene un origen empírico, cuando en realidad no se trata del origen de la norma, sino del origen del hecho de enunciar la norma[290].

Algo semejante puede pasar con los enunciados descriptivos de hechos empíricos. Popper pone el ejemplo de la proposición "Napoleón murió en Santa Elena". Como tal, es una mera proposición, que no se confunde con el hecho que describe. Prueba de ello -decimos nosotros- es que el autor de tal proposición no es el asesino de Napoleón. El "hecho primario" no debe confundirse con la proposición. Más aún, si tal proposición fue enunciada por un historiador, y ahora escribimos su biografía, habremos de distinguir entre el "hecho primario", la proposición que lo enuncia, formulada por el historiador, y el "hecho secundario" de que el historiador haya enunciado la proposición. Este "hecho secundario" o acto de enunciación es un hecho cuyas causas (psicológicas, sociológicas...) pueden ser establecidas; pero las mismas no fundamentan la verdad o falsedad de la proposición, ni, por supuesto, son las causas del "hecho primario".

Popper, pues, toma posición frente al positivismo; y lo hace críticamente, señalando la distinción entre leyes naturales y leyes normativas, o sea, afirmando la irreductibilidad de las normas a los hechos, sin por ello despreciar las normas como si fueran proposiciones sin significado. Sólo una definición "arbitraria" del significado, como la que hace Wittgenstein en el *Tractatus*[291] y asumen los neopositivistas, considerando como proposiciones significativas únicamente a las fácticas, permite tal alternativa. Popper llega a afirmar "Quizá corresponda expresar aquí mi opinión de que la renuencia a admitir que las normas son algo importante e irreductible constituye una de las principales fuentes de las debilidades intelectuales y de otra naturaleza de los círculos más "progresistas" de nuestra época"[292].

Por tanto, la actitud de Popper es la de reivindicar la sustantividad y racionalidad de las normas. Está convencido de que la principal fuente de errores proviene de una confusión: que "convención" significa "arbitrariedad", o sea, "que si somos libres de escoger el sistema de normas que nos plazca, será indiferente que adoptemos uno u otro"[293]. Claro que si se elimina la necesidad se da entrada a la artificialidad: pero,

por un lado, esa artificialidad, cuya base radica en poder elegir entre sistemas alternativos, no es arbitrariedad; por otro, esa es la peculiaridad de la moralidad.

La defensa popperiana de las normas es tan clara y vehemente que le lleva a una analogía elocuente: "Los cálculos matemáticos, por ejemplo, o las sinfonías, las obras de teatro, etc., son altamente artificiales y, sin embargo, no se sigue de allí que todos los cálculos o sinfonías o dramas sean indiferentes unos a otros. El hombre ha creado nuevos universos: el lenguaje, la música, la poesía, la ciencia y, el de mayor importancia aún, la ética, con su exigencia moral de igualdad, libertad y ayuda a los necesitados"[294]. Metáfora que no intenta situar a la ética a nivel de los otros artes; sólo pretende subrayar que la tesis según la cual las decisiones morales nos pertenecen, son elecciones libres, no significa la arbitrariedad de las mismas.

Pues bien, es aquí, en este preciso lugar y momento, donde Popper pone su "nota 6", con su propuesta de "utilitarismo negativo", con la cual hemos encabezado este capítulo. Este sería, pues, el momento para abordar su análisis. Pero antes de entrar en el mismo creemos conveniente acabar el comentario de esta sección, para precisar el contexto global. Al igual que en otras partes de la obra[295], Popper hace una férrea defensa de la legitimidad de las normas basada en su origen y naturaleza artificial, e incluso en su carácter abierto. No le parece interesante, y mucho menos necesaria, la cuestión del "legislador ético"[296]. Incluso en el caso más ideal, cuando éste fuera Dios, siempre se trataría de meros mandatos ante los que nosotros, cada uno de nosotros, podríamos y deberíamos tomar posición. Es decir, para los efectos de la moralidad es indiferente el origen metafísico o epistemológico de la representación de la situación. Sea ésta definida o instaurada por mandatos divinos, leyes naturales, reglas de racionalidad práctica..., siempre queda pendiente la "cuestión moral", ligada a la toma de posición de los hombres ante la situación, ante las prescripciones, ante las recomendaciones o las exigencias.

Es especialmente sugestiva la reflexión popperiana sobre las *leyes sociológicas*, una variante de las leyes naturales, referidas a la sociedad. No se trata de las "uniformidades psicológicas y sociopsicológicas" de la naturaleza humana; tampoco de las "leyes de la historia" de los historicistas. Se trata, en rigor, de las *leyes económicas* que determinan el funcionamiento de las instituciones sociales. Las

instituciones sociales son para Popper meros instrumentos que prolongan y potencian el cuerpo humano. Surgen a partir de la observancia de la regularidad del éxito de ciertas conductas, espontaneas o programadas, que se condensan en normas. Tienen, por tanto, una raíz práctica. Su éxito práctico depende de su adecuación a las condiciones en que se realiza. Como dice Popper, "hasta los motores están hechos de hierro y de normas". Las instituciones sociales, como cualquier otra máquina surgida de y para una función práctica, combinan leyes normativas y leyes naturales sociológicas: "En las instituciones, las leyes normativas y sociológicas, esto es, naturales, se hallan íntimamente entretejidas y resulta imposible, por lo tanto, comprender el funcionamiento de las instituciones si no se alcanza a distinguir entre ambas"[297]. Esta idea, como veremos después, contribuye al menos a clarificar los problemas del utilitarismo, si no a solucionarlos.

2. La "nota 6".

En la afortunada "nota 6" del capítulo V pretende Popper "formular brevemente... los principios más importantes de la ética humanitarista e igualitaria". No oculta, pues, la actitud práctica de su reflexión. En toda la sección ha ido destacando los efectos políticos y sociales de las diversas posiciones éticas; por ejemplo, al considerar que "el positivismo ético (o moral, o jurídico) ha sido casi siempre conservador e incluso autoritarista..."[298]; o al valorar que "el naturalismo biológico no ha sido utilizado solamente para defender el igualitarismo, sino también la doctrina antiigualitaria de la regla del más fuerte"[299]. Ahora se trata de concretar esas reflexiones en una propuesta ética general, cosa que lleva a cabo, de forma esquemática, definiendo una posición ética basada en tres principios, que denominaremos de *intolerancia*, de *legalidad* y de *sufrimiento mínimo*.

Los dos primeros, los principios de intolerancia y de legalidad, no son centrales en nuestra reflexión, pero tampoco del todo marginales, pues ayudan a matizar la propuesta popperiana de "utilitarismo negativo" y, en la medida que caben en esa propuesta -más aún, que forman parte de ella- contribuyen a darle consistencia y eficacia. Así, la "tolerancia", que en la moral común se vive como un valor en sí, puede recuperarse como regla utilitaria. El principio o regla de la tolerancia en una

teoría ética prescribe la "tolerancia con todos los que no son intolerantes y que no propician la intolerancia". Este principio, a nuestro entender, puede ser considerado una regla utilitaria.

Y creemos que así lo entiende Popper, aunque no lo afirme tan explícitamente, ya que puede derivarse de otras reflexiones suyas al respecto. Por ejemplo, en otro momento se refiere a la "paradoja de la tolerancia", que describe así: "La tolerancia ilimitada debe conducir a la desaparición de la tolerancia"[300]. La reflexión que fundamenta esta paradoja es la siguiente: al extender la tolerancia a los intolerantes, bajamos la guardia en la defensa de la sociedad contra los desmanes de los intolerantes; con ello se consigue el mal y la destrucción de los tolerantes y, de paso, de la tolerancia, de la sociedad tolerante. Por tanto, la tolerancia no es defendida por Popper como principio abstracto, válido en sí, sino por sus efectos en la conservación de una sociedad racional y libre. En cualquier caso, si no fuera ésta la pretensión subjetiva de Popper, no por ello nos parecería menos legítima la reflexión que objetivamente hemos hecho.

Popper no defiende la tolerancia como un valor absoluto, Popper recomienda tolerar a los intolerantes mientras sean contrarrestados. Defiende la tolerancia como una regla estratégica, y por ello reivindicará el *derecho* a prohibir la intolerancia, incluso por la fuerza si ello fuera necesario: "Deberemos exigir que todo movimiento que predique la intolerancia quede al margen de la ley y que se considere criminal cualquier incitación a la intolerancia y a la persecución, de la misma manera que en el caso de la incitación al homicidio, al secuestro, al tráfico de esclavos"[301]. Si añadimos por nuestra cuenta "·el terrorismo y el consumo de drogas" tenemos planteado uno de los más importantes y urgentes problemas de la moral práctica contemporánea.

La defensa de la tolerancia como valor moral es perfectamente ajustable al "utilitarismo", en la medida en que no se defiende como un valor absoluto y en sí, sino como estrategia adecuada a la racionalidad práctica. Incluso quienes defienden una posición contraria a la de Popper, sosteniendo la tesis de la necesidad de cumplir siempre, sin excepciones, la regla de la tolerancia, lo hacen con argumentos en claves utilitaristas: su argumento central es que su violación supondría mayores males y peligros para la vida social. Por tanto, el principio de tolerancia formula una

defensa del valor de la tolerancia como estrategia para asegurar la paz, para evitar dictaduras, para proteger los derechos del hombre, etc.

Pero, además, y es lo que más nos interesa en esta reflexión, la formulación concreta que hace Popper de la regla de la tolerancia, en cuyo enunciado se incluyen sus propios límites, las condiciones de su obligatoriedad, etc., es perfectamente ajustable al "utilitarismo negativo". Pues la formulación popperiana de la regla de la tolerancia no exige suprimir al intolerante si con ello se aumenta la felicidad; solo recomienda su eliminación cuando implique el sufrimiento de toda o parte de la actividad. No se persigue al mal moral; sólo se combaten sus efectos. No es una prescripción inquisitorial, sino un mecanismo de autodefensa.

Por su parte el principio o *regla de legalidad*, que exige confiar la salvaguarda de nuestros principios, derechos, valores, intereses, etc. a las instituciones, a las leyes, y no a la benevolencia de las personas que detentan el poder, es asimismo coherente con el utilitarismo, al menos con el utilitarismo negativo, propuesto por Popper. Su sentido general es el de una estrategia contra el despotismo, un antídoto contra la tiranía. Lo formula en diálogo con la propuesta platónica, que sospechaba de las leyes y confiaba la justicia a la voluntad del sabio[302]. La defensa de la legalidad como estrategia más favorable para defender los derechos de los hombres tiene dificultades para ser realizada desde el "utilitarismo positivo", pero es viable desde el "utilitarismo negativo". Cuando el objetivo único es el incremento del saldo de bienestar o felicidad, no hay razón suficiente para preferir las leyes a la voluntad de un dictador benevolente o un déspota ilustrado; incluso pueden darse situaciones históricas en las que el cálculo aconseje salidas bonapartistas o pretorianas. Pero si el cálculo está fundamentalmente determinado por la minimización del sufrimiento, la propuesta popperiana parece totalmente razonable: los riesgos mínimos para los hombres siempre provendrán de la hegemonía de las leyes. Porque, en definitiva, el origen y desarrollo histórico de las leyes es la expresión de los esfuerzos de los hombres por conseguir seguridad, por garantizar unas condiciones adecuadas para la vida en común, por evitar la violencia del más fuerte; en definitiva, la expresión de la lucha por unas condiciones *mínimas* de vida.

Por tanto, ambos principios, el de tolerancia y el de legalidad, son coherentes con la propuesta popperiana de *utilitarismo negativo*; más aún, son importantes para la misma, en cuanto la determinan sustancialmente. Son, a nuestro entender, condiciones instrumentales de posibilidad de la misma. De todas formas, el principio central y máximamente configurador de su posición es el del "sufrimiento mínimo", que vendría a exigir que todas las prescripciones morales y legales se basaran en el cálculo del dolor y el sufrimiento y tendieran a su minimización. Es éste principio el que de forma directa introduce la propuesta del "utilitarismo negativo". Popper es consciente de ello: "Propongo reemplazar, por esta razón, la fórmula utilitarista: "aspiremos a la mayor cantidad de felicidad para el mayor número de gente" o, más sintéticamente: "aumentemos la felicidad", por la fórmula: "La menor cantidad posible de dolor para todos" o, brevemente, "disminuyamos el dolor"[303]. La propuesta, ciertamente, está situada en el contexto de la ética social o pública, de la filosofía política. Popper así lo explicita: "Esta fórmula tan simple puede convertirse, creo yo, en uno de los principios fundamentales (aunque no el único) de la política pública"[304]. Es una propuesta de ética pública, que prescribe reglas para la conducta del hombre en su función de ciudadano y, en su caso, de funcionario; pero el utilitarismo siempre ha sido así de forma dominante, y cuando ha intentado extenderse a la ética privada o individual lo ha hecho sin suficiente acierto y con graves obstáculos.

Popper ve una ventaja en esta formulación, a saber, la de eliminar el riesgo de las "dictaduras benévolas", cosa que no consigue el utilitarismo positivo con su fórmula "aumentemos la felicidad". Y, sobre todo, ve un mayor fundamento "natural" y (ya ha dicho que las instituciones deben conjuntar leyes normativas y leyes naturales), a saber, implica un tratamiento asimétrico del dolor y la felicidad, lo cual le parece más concordante con la teoría psicológica del placer. Esta asimetría también parece más coherente con la moral común, dado que, sin renunciar a nada, establece que es más urgente aliviar y prevenir el dolor que incrementar la felicidad y el bienestar.

El tema de la "asimetría" vuelve a abordarlo más adelante de forma concluyente: "Creo que desde el punto de vista ético no existe ninguna simetría entre el sufrimiento y la felicidad o entre el dolor y el placer"[305]. Le parece a Popper que el sufrimiento formula una llamada directa e inaplazable a su solución; en cambio, la

situación satisfactoria no reclama de forma directa e inaplazable el aumento de felicidad.

La única respuesta posible a tan obvia cuestión es la del saldo: producir felicidad -puede y suele argumentarse- es disminuir el dolor; desde un plano político general no se pueden adoptar estrategias individualizadas, sino globales, y hay que asumir el presupuesto de que generar felicidad es globalmente bueno y una conveniente respuesta contra la miseria y el dolor. Tal razonamiento es plausible, y nadie dudaría de sus efectos generalmente positivos. Puede aceptarse que "la riqueza salpica a todos". Pero es, en cambio, muy discutible que tal estrategia sea realmente "maximizadora". Sólo aparece como tal bajo los efectos de la *ilusión del saldo único*.

Es lo que, a nuestro entender, está criticando Popper, quien parece pensar que la fórmula "aumentemos el placer" se apoya en un presupuesto empírico falso: el de la escala continua del placer al dolor, que permite tratar éste como "grados negativos de placer". Cree Popper, y a nuestro entender con razón, que es falaz esa gradación y arbitraria la equivalencia entre grado de placer y grado de dolor; y es igualmente falaz considerar el dolor como "placer negativo". "Desde el punto de vista moral no se puede contrapesar el dolor con el placer, y menos aún el dolor de un hombre con el placer de otro"[306].

Podría pensarse que así se abandona el horizonte utilitarista, pero tal interpretación no nos parece cierta. La preocupación por el dolor, y la tendencia a darle una cierta primacía en el cálculo, ya estaba presente, aunque tal vez con formulación no del todo afortunada, en la conocida teoría económica del "valor marginal decreciente", aplicada al placer. Dicha aplicación de la teoría tenía, al menos como pretensión explícita, el efecto de ponderar en el cálculo de forma generosa la minimización del sufrimiento. Por otro lado, postular la primacía del dolor no exige recurrir a criterios no utilitaristas, sino al contrario, asumir como criterio de ponderación los cálculos espontáneos de los hombres, que en ningún momento dudarían en cambiar toda su felicidad por evitar, o simplemente aliviar, su sufrimiento. Se trata, en definitiva, de dejar que la ponderación del dolor y del placer en el cálculo la haga el mercado.

Vemos, en consecuencia, que la propuesta popperiana de "utilitarismo negativo" no es una mera *nota a pie de página*, sino una alternativa sustantiva y fecunda. Creemos, además, que el utilitarismo negativo popperiano debe incluirse en el marco general de su actitud filosófica: una actitud de escepticismo activo, exquisitamente humeana. Una actitud teórica que podemos calificar de "defensiva". Su teoría de la falsación, neutralmente valorada, es un criterio "negativo" de elección racional entre teorías rivales[307]. Se trata de optar por la que más resiste, por la que cuenta con mayor poder de defensa; sus títulos de credibilidad no le vienen de su capacidad de conquista (de la verdad), de ascenso a la afirmación, sino de su capacidad de defensa (a la falsación), de su resistencia a la negación. Y la actitud racional que dicho criterio dibuja es la de desviar nuestra conducta de su habitual orientación en pro de la justificación y legitimación positiva y definitiva, y dirigirla hacia un comportamiento regido por la crítica, por la negatividad. Como ocurre en el "cogito cartesiano", sólo es verdad lo que resiste a la duda, a la roedora negatividad de una razón que ha vuelto su poder contra sí misma. La razón, pues, renuncia a crear la verdad positiva y complacerse en ella, dejando este papel a la imaginación -a la "naturaleza", diría Hume-, y se refugia en el campo de la negatividad: sólo lo que resista su crítica vale la pena de ser mantenido, y sólo en tanto que la resiste merece el honor de ser creído.

Su teoría de la "ingeniería social fragmentaria"[308], una de sus más célebres ofertas cara a la política pública, presenta los mismos rasgos y el mismo talante. La tesis que preside su teoría es: "El ingeniero o técnico fragmentario reconoce que *sólo una minoría de instituciones sociales se proyecta conscientemente, mientras que la gran mayoría ha "nacido" como resultado impremeditado de las acciones humanas*"[309]. Se trata de una opción que supone la imposibilidad de cualquier planificación racional global y definitiva, que acepta la debilidad de la racionalidad en la acción social. La "ingeniería social fragmentaria" es la opción de una razón prudente que se ha negado a sí misma el derecho a la ilusión racional, que adopta una actitud defensiva, de mantener posiciones e ir dando respuestas puntuales ante los males puntuales, renunciando a la alegre confianza en la positividad de un diseño ideal del orden social. En fin, *es una opción que antepone la tarea de negar el mal a la de construir el*

bien. O, para ser más rigurosos, que encomienda a la razón esa tarea de corregir el mal, dejando a la imaginación la tarea de las nuevas conquistas positivas.

El "utilitarismo negativo" reivindicado por Popper no es, pues, una anécdota en su pensamiento, sino una propuesta coherente con su filosofía práctica y con su epistemología. Para analizar y valorar esta alternativa reformada del utilitarismo hay que evitar ciertos prejuicios, como la utilización de fáciles analogías históricas con otras formas de reivindicar la ponderación del dolor y la miseria en el cálculo. Hay que evitar menospreciar la propuesta popperiana a base de ignorar u ocultar los supuestos que la fundamentan y que le proporcionan fuerza, coherencia y diferenciación.

Debemos ser precavidos, en especial, ante la tentación de declarar trivial la cuestión, usando el argumento de que el Principio utilitarista, en su formulación más general y clásica, ya incluye el "utilitarismo negativo". Desde luego que pueden aportarse citas y razones en defensa de que la norma del utilitarismo negativo, "minimizar el dolor", puede entenderse no sólo compatible con el utilitarismo clásico o positivo, sino de hecho integrada en el mismo. No cabe la menor duda que, en la perspectiva del saldo único, "disminuir el dolor" pasa a ser considerado equivalente a aumentar la felicidad, y disminuir la miseria puede interpretarse como la otra cara de aumentar la riqueza. Por tanto, "minimizar el dolor" es una máxima del utilitarismo clásico. En consecuencia, se seguiría argumentando, podría decirse que las dos máximas, la positiva y la negativa, constituirían de hecho dos dimensiones intrínsecas al Utilitarismo, y que la acentuación del elemento negativo, la llamada preferente a minimizar el dolor, como máximo configuraría una *tendencia* interna a la teoría, cara a una ponderación y cuantificación más favorable de la miseria y del sufrimiento en el balance de saldos. Se trataría, en definitiva, de una recomendación que indujera a dar más peso a lo negativo que a lo positivo; pero siempre dentro de unos límites, sin olvidar que en el fondo esta norma de preferencia negativa queda ya en buena parte incluida en el propio cálculo, por el principio de la utilidad marginal decreciente.

Ciertamente, son argumentos a favor de una interpretación clásica. Pero no son argumentos definitivos e incuestionables. Nadie puede negar la sensibilidad del utilitarismo clásico hacia el sufrimiento o la miseria; tal cosa es obvia. Pero también

parece innegable que tal sensibilidad, que sin duda tiene sus efectos en el cálculo a la hora de diseñar políticas concretas, no es una exigencia teórica de la ética utilitaria; y que, por ello, en nuestros días, el llamado "utilitarismo económico"[310], puede usar la doctrina para legitimar políticas radicalmente liberales y conservadoras, sin duda muy lejanas a los valores defendidos por Bentham[311]. La cuestión fundamental es, pues, que ciertos supuestos -o ambigüedades- de la teoría utilitaria clásica respecto a la naturaleza, relación, importancia relativa, ponderación en el cálculo, primacía, etc., del placer y del dolor permite justificar estrategias de efectos sensiblemente diferentes, e incluso contrapuestos. Y es ante esta falta de claridad en los fundamentos cuando toma todo su relieve la "tímida y accidental" propuesta popperiana, que abre las puertas a una posición que tal vez ni el propio Popper previó, pero que se nos revela oportuna y fecunda. Una alternativa que no puede ser considerada como mera tendencia interna al Utilitarismo, en base al argumento de que ambos preceptos -"maximizar el placer" y "minimizar el dolor"- estaban desde sus orígenes comprendidos en el Principio utilitarista, sino que debe entenderse como revisión profunda del mismo.

Porque el "utilitarismo negativo" no se define únicamente por la máxima "minimizar el dolor", sino que lleva implícito otro principio: la inconmensurabilidad entre dolor y placer, su radical asimetría. Estos dos principios implican que, en el diseño de una política social, el objetivo *único* sea combatir la miseria, de tal modo que las estrategias positivas de producción de utilidad son eso: estrategias para combatir el sufrimiento. Así, si dichas estrategias implican sufrimiento, éste debe compararse sólo con el sufrimiento que eliminarán, no con el placer que producirán. En esta perspectiva, el "utilitarismo negativo" no es una tendencia interna posible al utilitarismo clásico; es una reformulación *actual* del mismo, tanto más ética cuanto que en el momento actual el reto no está en ampliar la producción, ni siquiera en maximizar la productividad, para lo cual apenas existen secretos; sino en disminuir el dolor, en redistribuir la felicidad, para lo cual los hombres parecen menos dotados.

3. Teoría del "doble saldo".

La profundidad de la propuesta popperiana aparece más fácilmente si situamos los contenidos de la "nota 6" en el marco general del pensamiento popperiano, si releemos sus famosas "notas a pie de página" como una propuesta sintetizada de filosofía práctica coherente con su epistemología y su filosofía en general. Sólo en esta desde esta perspectiva podemos extraer todas sus consecuencias morales y políticas. Desde este enfoque, el contenido de las mismas, expuesto de forma emblemática, sería la sustitución de la norma "Aumentemos el placer", que condensaría las diversas formas de utilitarismo positivo, por la norma "Disminuyamos el dolor"[312], definidora del utilitarismo negativo.

No se trata de despreciar la norma "aumentemos el placer". Se trata, en primer lugar, de distinguir en el principio utilitarista dos prescripciones no reductibles entre sí: "disminuir el dolor" y "aumentar el placer". En segundo lugar, de dar absoluta preferencia a la minimización de la miseria y el sufrimiento de forma directa y urgente. En tercer lugar, de procurar el aumento de bienestar y felicidad tanto por sus posibles efectos indirectos en la disminución del dolor cuanto por su valor en sí sustantivo.

El "utilitarismo negativo" nos parece estrechamente ligado a una sospecha respecto al desarrollo histórico del utilitarismo clásico y las concreciones doctrinales que ha ido tomando, a juzgar por las políticas que ha inspirado, o a las que ha servido de cobertura. En los clásicos, es cierto, parecía haber un cierto equilibrio entre el deseo de aumentar el placer y el de disminuir el dolor. Y esa buena voluntad, esa "benevolencia", se expresaba precisamente en la teoría del "saldo único", apoyada en una concepción puramente escalar del valor-placer, que no sólo permitía medirlo sino operar algebraicamente. Pero el saldo único escondía un presupuesto que tal vez pasó desapercibido a los clásicos: el "dolor" era pensado como "placer negativo", o como mera ausencia de placer, al igual que en la tradición cristiana el "mal" se ha visto con frecuencia como "ausencia de bien", o en el racionalismo el "error" como "ausencia de conocimiento". Por tanto, la tesis del "saldo único" de hecho implicaba la hegemonía de la norma "aumentemos el placer", porque lo que se mide al final es el saldo de placer, aunque sea de placer negativo. La norma "disminuyamos el dolor" queda reducida a norma subordinada: sólo interesa en

cuanto incide en el saldo final. Pero lo sustantivo, lo que debe constituir el objetivo del hombre público, es crear riqueza. Es decir, de forma sustantiva y propia únicamente preocupa el "saldo del placer", su incremento o disminución. El "saldo del dolor" sólo interesa en tanto que repercute en aquél. (Subyace la tesis de identidad escalar placer-dolor).

Lo que en el utilitarismo clásico aparecía en la expresión teórica, y oculto por la voluntad práctica, se convertiría en objetivo consciente y legitimado en el "utilitarismo económico", en el *bienestarismo*[313]. En el mismo, el combate contra la miseria y el sufrimiento se ve siempre como subproducto de la creación de riquezas; incluso la "igualdad", reducida a redistribución, tiende a verse como mero efecto del progreso y confinada a los límites del mismo.

El utilitarismo negativo, pues, viene a invertir radicalmente la tendencia contemporánea del utilitarismo, en su forma bienestarista. Y, de este modo, a conectar con el espíritu clásico de la doctrina, aunque para ello tenga que violentar la tesis del "saldo único" y defender la del "doble saldo" con primacía absoluta del saldo del dolor. Lo que en la doctrina clásica estaba unido por la benevolencia, por la conciencia humanista de sus teóricos, y por la confusa concepción de la identidad entre el placer y el dolor, ahora aparece escindido y fuerza una opción inequívoca.

Tenemos, pues, una clara diferencia entre dos tipos de utilitarismo, el positivo y el negativo, caracterizados respectivamente por centrarse en el saldo de bienestar o en el de miseria. Entre ellos se dan ciertas conexiones, en la medida en que el incremento de riquezas suele tener efectos en el saldo del sufrimiento, y a la inversa. Pero son relaciones indirectas y externas, no comparables a las asignadas por el utilitarismo de saldo único. Su diferencia, pues, reside en la norma que establece el criterio, que reduce a la otra a mero instrumento. De este modo no sólo quedan radicalmente diferenciados desde el punto de vista ético, sino susceptibles de nítida oposición en las situaciones concretas. Por ejemplo, a la hora de optar entre una política económica de competitividad, pero que implica una inevitable marginalización económica, social y laboral de un sector de la población, o por una política económica más distributiva y social que implique a medio plazo la pérdida de

posiciones en el mercado internacional. En tal caso no hay que *sumar* los efectos; hay que *elegir* una u otra opción, *optar* por una u otra norma.

Hemos radicalizado la oposición de forma consciente. Reconocemos que en el utilitarismo clásico se tendía a tener en cuenta ambos preceptos y a matizar el cálculo en consecuencia; se tendía a ver como tensión entre dos variables, que el legislador había de ponderar, equilibrar y articular. Con ello se caía en una ilusión y se subjetivaba el cálculo: al no establecer la teoría una clara jerarquización entre los dos preceptos en caso de conflicto, se abría la posibilidad de un uso liberal-conservador del utilitarismo, sin duda contrario a la voluntad práctica de sus primeros teorizadores. Estos, con la ilusión del "saldo único", favorecido por las deficiencias en las teorías empíricas sobre la naturaleza humana en que se apoyaban, condenaban la doctrina a la ambigüedad ética, a la doble moral.

Resaltemos de nuevo que ambas concepciones del utilitarismo, la positiva y la negativa, requieren sendas teorías contrapuestas de la relación entre el placer y el dolor. El utilitarismo positivo supone la homogeneidad entre ambos, su diferencia meramente escalar: de ahí que puedan sumarse y restarse, originando un saldo único, el *saldo de placer*. El dolor es mera ausencia de placer o placer negativo, "displacer". El utilitarismo negativo, en cambio, los considera de distinta naturaleza, heterogéneos, inconmensurables. No pueden, por tanto, aglutinarse en un saldo único: hay siempre dos saldos diferenciados: el *saldo de placer* y el *saldo de dolor*. Ambos pueden tener una variabilidad independiente: puede crecer el placer sin eliminar lo más mínimo el dolor, y a la inversa. Aunque entre ambos puede darse una relación tal que el aumento de placer repercuta en la disminución del dolor, ésta relación es extrínseca y no necesaria. Se tratará siempre, a nuestro entender, de una relación indirecta.

Más aún, el aumento del placer, en rigor, no repercute sensiblemente en la disminución del dolor de forma inmediata[314]; pero las *condiciones* que generan el aumento del placer sí pueden incidir en la disminución del sufrimiento: así, la creación de riquezas *puede* favorecer la disminución de la miseria. Pero no de forma inmediata y necesaria, pues no es la felicidad que puede generar la riqueza la que neutraliza el sufrimiento[315].

Por tanto, podemos concluir: (a) las variaciones del placer y del dolor no están relacionadas directamente, y mucho menos mediante un vínculo causal; (b) sólo hay relación entre las *condiciones* que hacen posible el aumento de placer y las que hacen posible la disminución del sufrimiento; (c) aunque las condiciones favorables al aumento del placer son también favorables a la disminución del dolor, lo son sólo potencialmente y de forma no necesaria y mediata, es decir, requiriendo de una acción particular; y (d) hay condiciones específicas para el aumento de placer y para la disminución del dolor, excluyentes entre sí.

Estas últimas conclusiones merecen algún comentario. La (c) manifiesta, por ejemplo, que si bien la producción de bienes materiales es condición del placer y de la disminución del dolor, sólo genera "posibilidad" de ambos efectos. Para que se traduzca en causa real requiere la mediación de otra práctica, de otra acción: una intervención apropiada, es decir, guiada por el Principio de utilidad, en la forma de distribución y de consumo. Sin ella, ninguno de los dos objetivos se consigue. Por su parte la (d) establece la relativa independencia entre las curvas del placer y del dolor, al haber circunstancias específicas que inciden en uno de ellos siendo indiferentes para el otro. Por ejemplo, las condiciones selectivas y elitistas en el consumo no afecta al dolor de los otros; la humanidad en el trato a los marginados no afecta en el placer de los afortunados.

Conviene, en fin, señalar que el "utilitarismo negativo" parece más apropiado para la Ética pública, para la Filosofía política. Popper plantea la alternativa en el campo de la filosofía política más que en el de la moral individual. Es decir, no es una invitación epicúrea, y mucho menos estoica, a la *ataraxia*. Plantea la norma como guía de actuación política, optando por políticas cuyos objetivos sean la minimización del dolor frente a los enfocados preferentemente a la maximización del placer. Y hay que decir también -cosa que Farrell no parece tener en cuenta- que la propuesta popperiana, además de ser más política (de ética social) que moral (de excelencia moral) plantea la alternativa al nivel de la **utilidad**, es decir, de los medios materiales de la felicidad, más que al nivel del **placer**.

La anterior matización es, a nuestro entender, muy importante, pues, como después veremos, muchos de los problemas planteados al Utilitarismo, y otros que

podrían planteársele, enraízan con el tema de la "felicidad". A nuestro entender, podrían obviarse planteando la cuestión en torno a la "utilidad", desde donde ya no preocupa la felicidad de la mayoría, sino la creación de las condiciones de la misma. Es en ese contexto en el que toma todo su sentido la sugerencia popperiana de disminuir la miseria en vez de aumentar las riquezas[316]. Pero este desplazamiento del Principio desde la "felicidad" a la "utilidad" parece más persuasivo y razonable en el ámbito de la Ética pública, como axioma del gobernante, que en la Ética privada, más comprometida con la vida buena del individuo.

4. Dos versiones del utilitarismo negativo.

Podemos distinguir en las breves *línea*s de Popper dos formas o defensas de este utilitarismo negativo cuyo principio normativo podríamos formular como el de "el menor sufrimiento posible para el mayor número". Por un lado, lo que podemos llamar "tesis débil", según la cual la minimización del dolor sería reivindicada de forma tendencial, para contrarrestar la tendencia rival de maximizar el placer, o simplemente como establecimiento de un criterio de ponderación de preferencias a la hora del cálculo; por otro lado, la "tesis fuerte", que aspiraría a imponer la minimización del dolor como único saldo a tener en cuenta.

La tesis débil, ciertamente, no va contra el utilitarismo clásico. Podría decirse -y es el argumento constante en que se apoya Farrell- que dicha versión del utilitarismo negativo reduce éste a mera acentuación de una tendencia interna al Utilitarismo, y la nueva formulación del principio a una forma retórica de inducir a dar más peso a la eliminación del dolor y la miseria a la hora de distribuir los coeficientes de ponderación en el cálculo.

No hay duda alguna, insistimos, respecto a que el Utilitarismo, en sus versiones clásicas, contaba con el dolor, intentaba cuantificarlo, lo tenía presente en el balance final: pero, como ya hemos dicho, éste era un "balance de placer", en el que el dolor quedaba desustantivado, reducido a "placer negativo" y, por tanto, compensable, intercambiable, neutralizable con placer. Por tanto, nada que objetar al argumento en favor de la sensibilidad del Utilitarismo por el dolor. Ni Bentham ni Mill olvidaron el

dolor. Ambos veían al hombre sometido a dos soberanos, el placer y el dolor. Bentham entiende por utilidad las propiedades de cualquier objeto que tiendan a producir ventaja, placer, bien, felicidad o a prevenir la génesis de daño, dolor, mal o infelicidad. Y Farrell señala con mucho acierto, basándose en textos menos frecuentemente citados, como el *Leading Principles of a Constitutional Code*, que para Bentham el objetivo, el fin último de la Constitución, era la *seguridad*[317], entendida como seguridad contra las "calamidades" (de origen físico) y las "hostilidades" (de origen humano). La seguridad como instrumento contra el sufrimiento y las desgracias de los hombres; la seguridad como elemento de la dimensión **negativa** de su utilitarismo. Seguridad como paz, que compartirían Bentham y Popper. Y podríamos añadir a la lista de Farrell la seguridad en el trabajo, en el empleo, en la vejez..., que tanto preocuparon a Bentham[318]. Y lo mismo podríamos decir respecto al utilitarismo de Mill, en que está presente igualmente la dimensión negativa, pues no en vano defiende la felicidad como placer o ausencia de dolor, y la infelicidad como dolor o privación de placer[319].

No encontramos nada que reprochar a esta "tesis débil", excepto que en abstracto puede ser considerada como trivial. Desde ella no hay alternativa alguna al utilitarismo clásico; si acaso, una mera recomendación, un posicionamiento en el cálculo más sensible al sufrimiento; si acaso, una reivindicación por mantener el espíritu clásico, más sensible al dolor, la miseria y el sufrimiento que el "preferentismo" en que ha desembocado el utilitarismo en manos de la economía del mercado. Y aunque esto sea importante por sus efectos prácticos, a nivel teórico todo sigue igual: el dolor, como dice Mill, no puede ser pensado sino como "ausencia de placer", y ésta seguirá siendo un mero apunte en un balance final de saldos de placer positivos: algo sin sustantividad, matemáticamente compensable.

De todas formas, la "tesis débil" presente en las sugerentes reflexiones de Popper no es por sí misma, en la coyuntura actual, ni trivial ni extemporánea. Aunque sea una mera recomendación a los utilitaristas, en la situación histórica en que vivimos es pertinente. Pues parece que haya en el seno del utilitarismo actual, desde el que los dirigentes del "Welfare State" legitiman sus decisiones, una clara tendencia, a la hora del cálculo y de la decisión política, a olvidar el dolor y la miseria, a contabilizar

exclusivamente los índices de bienestar, crecimiento, desarrollo, nivel de consumo, en suma, de felicidad[320]. Y hay que pensar que ese cálculo no se hace por mala fe, sino desde la ingenua aceptación de una hipótesis que se ha erigido en tópica en el discurso económico utilitarista, a saber, que toda maximización de la producción de riqueza repercute -por canales complejos, difíciles de establecer, pero que la "mano escondida" rige- en la mejora generalizada del bienestar[321]. Hipótesis que manifiestamente se apoya en la tesis del "saldo único".

Ciertamente, es imposible combatir la miseria sin generar riqueza, sin producir los recursos necesarios para combatirla; y es imposible combatir el dolor y el sufrimiento, especialmente a escala social, sin los medios técnicos y económicos que sólo el desarrollo proporciona. Pero es una falacia peligrosa concluir que la felicidad producida es inmediata y necesariamente convertida en disminución de dolor: la homogeneidad imaginaria atribuida al placer-dolor no consigue, desgraciadamente, reducir la inconmensurabilidad esencial entre placer y dolor, y especialmente entre el placer de una persona y el dolor de otra. Ni siquiera es racionalmente legítimo deducir que la producción de riqueza repercute de forma directa y positiva en la disminución de la miseria y del dolor[322]. Aunque esta idea es más razonable, porque no cae en la falacia de la homogeneidad, y porque se apoya en ciertas experiencias sociales, que parecen avalar una cierta relación entre la producción de riquezas y una distribución, si no más justa, sí más generalizada, no se nos debe ocultar su insuficiencia: aunque aceptáramos que, en general, producir riquezas tiene siempre efectos positivos sobre la mayor parte de la sociedad, tal tesis podría valer para el utilitarismo positivo o de saldo único, pero no para el utilitarismo negativo, que prescribe conductas y políticas optimizadoras de la disminución de sufrimiento.

Tal vez sea ésta la razón por la que Farrell, que es sensible al cinismo del bienestarismo liberal-conservador como ningún otro, embiste contra Popper, conocedor de la posición política del filósofo inglés, asociando ésta posición política liberal a la propuesta de "utilitarismo negativo"; tal vez la pasión ideológica es la causa que le impide valorar uno de los aspectos más progresistas de la doctrina popperiana, cuando llama la atención respecto a que, en el utilitarismo, no basta con maximizar saldos.

Como antes hemos dicho, esta falacia se apoya en una falsa concepción escalar del placer-dolor, en la no distinción esencial de los mismos. Y aunque puede decirse que los clásicos mantenían esta concepción, de ello no se deriva la corrección de la tesis. Tal concepción puede y debe corregirse desde la psicología contemporánea, renunciando a unas tesis toscas y anacrónicas. Tesis con las que los mismos utilitaristas clásicos no se sentían muy cómodos: las vacilaciones de Bentham y las "correcciones" de Mill prueban que desde los orígenes se daba este obstáculo.

En cierto modo, la "tesis débil" está explicitada en el utilitarismo clásico. La "tesis débil", puesto que sólo postula que ayudar al que sufre es preferible a mejorar la situación de los ya felices, en el límite se confundiría con la exigencia de cumplir con fidelidad uno de los principios del cálculo del utilitarismo clásico, a saber, el de la *utilidad marginal decreciente*. El mismo venía a afirmar que el costo para producir un incremento de felicidad en un individuo crecía exponencialmente con el nivel de felicidad del mismo; o, formulado a la inversa, el incremento de felicidad por unidad de costo crece exponencialmente al acercarnos al mínimo de la escala, es decir, en las zonas de dolor. O, en palabras más vulgares: es muy costoso hacer más feliz a quien es muy feliz, y muy barato aumentar la felicidad del desgraciado. Aplicar con rigor este criterio llevaría, obviamente, a acentuar el elemento negativo del utilitarismo, es decir, a poner en el centro de la atención la miseria, el sufrimiento o la marginación. Pero tal cosa equivale a montar la ética sobre un accidente psicológico.

Más aún, esta tendencia que hemos llamado de buena fe -pero que en casos particulares podría estar motivada por la inconsciencia y aún por el cinismo- que reverencia la maximización positiva del placer confiando ingenuamente en que la riqueza lo contamina todo; esta tendencia a cultivar únicamente el "saldo del placer", expresa una clara degeneración del utilitarismo por otra razón. Una razón añadida, distinta y ajena a la ya señalada de no tener suficientemente en cuenta el peso del dolor en el saldo global de bienestar; una razón aparte de la escasa importancia concedida a un principio utilitarista como el de la **utilidad marginal decreciente**, principio cuya función era la de moderar ese peligro de desviación en el cálculo y garantizar la tendencia igualitaria -aunque moderada- y solidaria del utilitarismo. Tal razón añadida consiste en que el utilitarismo siempre consideró la *distribución* como

el lugar más adecuado de aplicación de la norma moral[323]. Mill es un buen ejemplo al respecto. Las tendencias liberales de Mill le llevaban a ensalzar el libre mercado, aunque en esta preferencia también se guiaba por el principio utilitarista, ya que consideraba la libertad en la producción una condición para maximizar la productividad. A pesar de esa tendencia liberal, decimos, Mill estableció con toda nitidez en su ciencia económica que la distribución era el lugar de la moralidad, de la intervención razonable para conseguir la maximización de felicidad, mientras la producción era el lugar de la razón teórica, de las leyes naturales que simplemente podían y debían ser descritas[324].

Si es así, y dado que es obvio que hoy se tiende a una reprivatización de la vida civil, la propuesta de Popper, aunque sea únicamente en la "tesis débil", debe ser escuchada en lo que tiene de utilitarista y en lo que implica para el utilitarismo actual: poner la minimización del dolor en el punto de mira de la Ética pública de hoy, en que la productividad es una victoria ganada, dando un papel predominante a la distribución, es al mismo tiempo adoptar un punto de vista moral y adoptarlo racionalmente.

Veamos ahora la **tesis fuerte**. Esta sí que afecta al utilitarismo en general, incluido el clásico, en la medida en que aspira a contabilizar únicamente el dolor y la miseria. Hay que decir, de entrada, que Popper no es tan ingenuo para ignorar que el dolor y la miseria se corrigen fundamentalmente con la producción positiva de riqueza. Pero, por su lucidez y falta de ingenuidad, es consciente de que (a) no basta la producción de riquezas para ganar la batalla del saldo del sufrimiento, y (b) hay producción de riquezas que no es susceptible de revertir en el saldo del dolor. En este sentido, su alternativa no implicaría compensar la dimensión positiva, sino subordinarla y, en definitiva, a la hora de las cuentas, ver los resultados en el *saldo del dolor*, en vez de valorar el saldo de felicidad: poner como principio la "minimización del sufrimiento" en lugar de la "maximización del placer"

La "tesis fuerte", por consiguiente, prescribe combatir el dolor y supone que combatir el dolor es distinto a promover la felicidad, que ésta no se suma a aquél. Establece la distinción, aunque no afirma la indiferencia: a veces, aunque no siempre ni de modo necesario, promover el placer repercute en el saldo de dolor;

especialmente, generar las condiciones idóneas para el placer -*producir utilidad*- equivale a generar los medios, los instrumentos, para combatir el dolor. No obstante, la producción de esos medios no es suficiente: se han de producir las condiciones de posibilidad, es decir, se ha de intervenir en la distribución. Y esta es una intervención moral: una opción previa a los resultados reales y al cálculo de expectativas y con objetivos independientes de los mismos

Por último, conviene salir al paso de una crítica a la totalidad: la de que el "utilitarismo negativo" viola el marco teórico del utilitarismo clásico. Creemos que no es así, que es coherente con sus preocupaciones básicas, aunque las deficiencias teóricas les impidieran una formulación apropiada. El "utilitarismo negativo" formulado por la *tesis fuerte* parece también estar presente de forma manifiesta en pasajes clásicos, como la teoría del castigo de Bentham. Efectivamente, si hemos de señalar algún lugar en el que Bentham se incline de forma manifiesta por la dimensión negativa del utilitarismo es aquél en que trata directamente del castigo. Cuando dice "El objeto general que toda ley tiene, o debería tener, en común es el de aumentar el total de la felicidad de la comunidad, y, por tanto, en primer lugar, eliminar, en la medida de lo posible, todo aquello que tienda a decrecer esta felicidad; en otras palabras, a excluir cualquier daño"[325], el problema queda magistralmente planteado: el objetivo filosófico general es positivo, la felicidad, pero el objetivo estratégico que la norma asigna al legislador es negativo, la eliminación del dolor.

Así se entiende que Bentham considere que "todo castigo es en sí malo"[326], pues según el Principio de Utilidad sólo puede ser admitido en la medida que evite un mal peor. Nótese que Bentham no dice en la medida que proporcione un bien que lo compense en exceso. La ficción del "castigo al inocente" es un caso extravagante[327]. Bentham manifiesta que el placer o satisfacción de la parte injuriada, o de otras partes indirectamente excitadas es algo meramente colateral al castigo. Si tal satisfacción resulta "gratis", mejor que mejor; pero el castigo nunca se justificaría por esa finalidad solamente "porque el placer que "produce nunca compensa la pena"[328].

5. La escala placer-dolor.

Para facilitar el análisis, y puesto que ya hemos dicho que la "tesis débil" nos parece teóricamente trivial, aunque a nivel práctico y en nuestros días nos parezca oportuno reivindicarla- nos centraremos en la "tesis fuerte". Como ya hemos insinuado más arriba, esta tesis exige la revisión de la teoría psicológica del placer que está presente en el utilitarismo y, en especial, clarificar el problema de la discernibilidad o identidad entre el placer y el dolor.

Uno de los frentes de la crítica de Farrell a Popper se concentra precisamente en torno a los conceptos de placer y dolor. Lo plantea como problemática de la simetría/asimetría de la escala placer dolor. Si hay asimetría, como exigiría la tesis del utilitarismo negativo para ser coherente, puede distinguirse entre, por ejemplo, "crear riqueza" y "eliminar dolor"; más aún, en tal caso, como ya hemos anticipado nosotros, no es en rigor posible un sólo saldo final, por ser inconmensurables. Tal cosa le parece a Farrell inaceptable por incongruente con los principios del Utilitarismo. Este, según Farrell, ha de suponer y aceptar la simetría como condición de posibilidad de un cálculo que permita una decisión final. Y aceptar la simetría conlleva a la identidad entre crear riqueza y eliminar dolor.

Por lo que ya antes hemos dicho, sin entrar en el problema especulativo de la escala del placer y su simetría, si la tesis de Farrell en abstracto es coherente, pues parece necesaria cierta conmensurabilidad para establecer una decisión global final, en concreto es difícil de mantener. Las dificultades ya se plantean a nivel individual, puesto que parece obvio que pueden coexistir placer y dolor en la misma persona e incluso en la misma experiencia, sin neutralizarse. ¿Cómo someter a una operación matemática de suma-resta lo que en su realidad física es inconmensurable? Y a nivel social estas dificultades se multiplican, como es obvio, con el agravante de que aquí la decisión de la operación matemática suele ser de un tercero, que suma y resta placeres y dolores de los otros asépticamente.

Reconocemos que los problemas de cálculo no provienen únicamente de la suma/resta entre placeres y dolores, y que una gran parte de esos problemas permanecen aunque actuemos con dos saldos. Pero hay que reconocer que el balance de un sólo saldo es aún más problemático. Y que si a la hora de la verdad

hay que recurrir a un cálculo "intuitivo", aunque sea una matematización de las intuiciones, como pasa con las encuestas de preferencia, parece razonable aceptar que es más fácil conseguir un juicio equilibrado con la distinción de saldos. Por ejemplo, en una actuación municipal ante los marginados, es más fácil ponderar soluciones y consensuar decisiones si se actúa bajo la norma de aliviar los aspectos más sangrantes de su miseria, que si se introduce en el crisol de la discusión el cálculo la problemática del incremento global de felicidad.

Por tanto, y sin entrar en el problema del concepto de placer que podrían proporcionarnos las ciencias empíricas, al cual no tenemos acceso, consideramos que la propuesta popperiana de la asimetría es más ventajosa que la de Farrell y más favorable a los objetivos prácticos que Farrell persigue, y que compartimos con él. De ahí que consideremos que la reflexión de Farrell está fuertemente condicionada por el prejuicio ideológico con que ha abordado a Popper, de modo que incluso no ha querido ver que, en este caso, Popper apuesta por los valores utilitaristas que Farrell defiende.

La ventaja del *utilitarismo negativo* reside fundamentalmente en que evita la necesidad del cálculo o lo simplifica hasta hacerlo posible. Somos conscientes que, para muchos utilitaristas, obviar el cálculo equivale a abandonar el camino. Consideran que hay dos razones para no renunciar, pese a sus dificultades, al cálculo de la felicidad. Primera: que sin la posibilidad de ese cálculo, al menos teóricamente, no tendría sentido la posición consecuencialista del utilitarismo; segunda: que dado que el utilitarismo apareció como opción ética con base empirista, como rechazo a toda posición ascética o trascendente, con aspiraciones análogas a las de la ciencia moderna, hay que aceptar la posibilidad de un cierto cálculo, hay que mantener la aspiración a forma cierta cuantificación.

Un cálculo meramente subjetivo e intuitivo -preferir un mes de vacaciones en el mar a un concierto de Mozart- no parece aceptable. Hay que exigir cierta objetividad. Surgen al respecto dos tipos de problemas: unos, referentes a la "dimensión distributiva", otros, a la "dimensión cualitativa".

La primera dificultad, pues, surge de incluir en el cálculo no sólo las varias cantidades de felicidad, sino la distribución de la misma entre los individuos del

grupo. O sea, problemas como si la suma del placer de una determinada intensidad gozado por cuatro individuos es equivalente a la suma de placer de la mitad de los individuos de doble intensidad. Es la tesis del *hedonismo neutral*[329]. Es decir, no importa la cantidad de personas que disfrutan el placer, sino la cantidad total de placer disfrutado.

Es difícil aceptar esta tesis como utilitaria. El principio "la mayor felicidad para el mayor número" parece implicar una preferencia por la felicidad repartida, a pesar de lo que dice A.J. Ayer[330]. Es decir, no sólo es necesario tener en cuenta la *cantidad* (maximización de felicidad), sino la *distribución* de la misma, aunque tal cosa complique el cálculo. Se necesita, pues, una *escala de valor distributivo*, una tabla de comparación de los efectos placenteros de una acción en distintas personas.

La segunda dificultad surge de introducir en el cálculo la diferenciación entre distintos tipos de placeres, el valor relativo de los mismos; o sea, de jugar simultáneamente con diferencias cuantitativas y cualitativas entre los mismos. En tal caso se ha de tener en cuenta una *escala de valor relativo*, de conversión de la cualidad en cantidad, o de reconversiones de las cualidades o dimensiones.

Son problemas muy diferentes. Los del segundo tipo, es decir el cálculo de la felicidad que tiene en cuenta la cualidad del placer, son semejantes a los derivados de los diversos aspectos del placer. Bentham distinguió en los mismos seis dimensiones: *intensidad*, *duración*, *certeza*, *proximidad*, *fecundidad* y *pureza*. Otros utilitaristas han recortado la lista. Pero, en cualquier caso, se pone de relieve la necesidad de una *escala de valor cualitativo* para traducir y medir las cantidades de los aspectos o cualidades intrínsecas. Añadir la "calidad" implica una nueva escala, que lleva a multiplicar el problema, pero que no introduce problemas nuevos. En cambio, añadir al cálculo la "distribución", no sólo implica una nueva escala de conversión y la complicación técnica correspondiente, sino la aparición de serio problemas nuevos. No obstante, de algún modo hay que contemplar este aspecto de la distribución, ya que es la única vía de distinguir entre egoísmo y utilitarismo. Como dice J. Plamenatz, la distribución es más esencial al utilitarismo que la distinción de aspecto o cualidad en el placer[331].

Estas dificultades, que tanto se han subrayado como críticas al utilitarismo, son en definitiva las tareas que lo originaron: ante esos obstáculos se constituyó el utilitarismo. De la consecución de esas escalas de equivalencias entre los aspectos del placer y entre las "calidades" de los mismos dependía, según sus primeros teóricos, que el utilitarismo fuera una ética científica; de la introducción del criterio de distribución (al fin es otra tabla de equivalencias) depende que sea una *ética*. Por tanto, de ambas depende la Ética como ciencia que deseaba Bentham.

La objeción más generalizada que suele hacerse es que la tabla de equivalencia de aspectos o dimensiones es imposible porque los mismos son inconmensurables. Es como querer reducir pesos a dimensiones en cuerpos físicos. Dichos aspectos o "cualidades" serían simples, irreductibles, elementos diferenciadores de cada placer. La respuesta de los utilitaristas a esta crítica pasa por reivindicar una cierta analogía con las soluciones al uso en otros campos de la ciencia. No hay nada -dicen- que nos impida atribuir convencionalmente un valor de cambio a cada aspecto o cualidad, operación que permitiría una homogeneización operativa. El carácter convencional no quita rigor científico a la propuesta.

Ahora bien, la objeción siguiente sería el carácter *gratuito* de la atribución de valor a las cantidades de placer, ya que el mismo no es observable, o se observa en síntomas no comparables. Es decir, como el placer es subjetivo se considera arbitraria la cuantificación o valoración por otro. Pero también aquí caben respuestas. En primer lugar, cabe distinguir entre "arbitrariedad" y "subjetivismo": son dos críticas de distinto orden. Podemos aceptar la "arbitrariedad" de la atribución de valor; de todas formas, hay que reconocer que tal cosa es así en mayor o menor grado en todos los sistemas de medida. Pero ¿quita esto objetividad?

Moore ha intentado construir la escala objetivamente. Parte de un "cero hedonista": una sensación que no es ni placer ni su contrario. Y sitúa los placeres/dolores en esa escala. Tal proyecto tiene cierta viabilidad en un individuo. Pero la escala ha de servir universalmente. Ha de ser un cálculo interpersonal. Es decir, se necesita otro criterio de equivalencia: entre los individuos[332].

Una reflexión crítica sobre el criterio de operaciones aritméticas es aquí pertinente. Puede ocurrir que al realizar el cálculo de la felicidad estemos operando con dos

criterios en vez de uno: el criterio de la intensidad y el criterio aritmético. Así, la intensidad del placer resultante de la suma de otros dos no es necesariamente igual a la suma de sus intensidades, dado que ambos placeres pueden interferirse. Por otro lado, antes de determinar los criterios de medida conviene establecer con exactitud los estándares aceptados. Un sistema de medida debe adecuarse a la finalidad de la medida misma. Para que sea medible la "felicidad" debe determinarse su contenido. Si se reduce a satisfacción, lo que es la vía más cómoda, lleva a un problema: no todos aceptarán esa reducción.

El problema de la "cualidad" del placer ya lo abordó Mill en *Utilitarismo*[333], cuando comenta la tendencia de los críticos del utilitarismo a considerar que la doctrina ofrece una moral grosera, digna de los cerdos. Mill defenderá la tesis de que el utilitarismo es compatible con el reconocimiento de placeres superiores, con más valor que otros, es decir, la tesis que introduce la cualidad en el valor: "Debe admitirse, sin embargo, que los utilitaristas, en general, han basado la superioridad de los placeres mentales sobre los corporales, principalmente en la mayor persistencia, seguridad, menor costo, etc., de los primeros, es decir, en sus ventajas circunstanciales más que en su naturaleza intrínseca. En todos estos puntos los utilitaristas han demostrado satisfactoriamente lo que defendían, pero bien podrían haber adoptado la otra formulación, más elevada, por así decirlo, con total consistencia. Es del todo compatible con el principio de utilidad el reconocer el hecho de que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros. Sería absurdo que mientras al examinar todas las demás cosas se tiene en cuenta la calidad además de la cantidad, la estimación de los placeres se supusiese que dependía tan sólo de la cantidad"[334].

Ahora bien, el mismo Mill señala que por "placeres superiores" pueden entenderse cosas diferentes. Puede entenderse, por ejemplo, simplemente que unos placeres producen más satisfacción, por ser más duradero, con más efectos secundarios, etc. O puede decirse que hay placeres *intrínsecamente* superiores a los otros, valores más elevados. En el primer sentido, no hay problema alguno para el hedonismo: se trata más de una diferencia entre placeres que de una diferencia de "cualidad", de

categorías. En el segundo, en cambio, hay una amenaza a la teoría: se implica que no es sólo el placer el criterio de moralidad, sino que hay otros valores.

Creemos que Mill se movía, aunque con ambigüedad, en la segunda opción: un concierto de Mozart es un valor más elevado que un pastel no sólo porque el placer que produce es mayor, sino también porque el placer "estético" es superior. Considera que es legítimo afirmar que los colores son las únicas cosas bellas y, al mismo tiempo, defender que pueden ordenarse en una escala de belleza relativa. La analogía no parece válida. Sería válida si la tesis hedonista tratase de las experiencias placenteras y no del placer experimentado. En tal caso podríamos decir que las únicas acciones prescritas son las placenteras y, en el seno de ésta, proceder a distinguir, entre las diversas experiencias, un orden o jerarquía de obligación. Pero así no se respeta la tesis hedonista, que sostiene que el placer que produce un acto es el único criterio del acto moral.

Moore ha defendido la tesis de que el placer es una característica que acompaña a las acciones que se deben hacer. Tal tesis no es fiel al criterio hedonista: se sitúa en el campo de la "experiencia placentera", no en el de "el placer experimentado". Distingue entre los distintos tipos de acciones que podrían ser clasificadas como experiencias placenteras más o menos elevadas. Pero aquí el criterio del "placer gozado" ha dejado el sitio a la intuición del valor relativo de varios tipos de acciones. Del hedonismo hemos pasado a un intuicionismo hedonista.

Por tanto, parece que la salida más razonable es la propuesta del "utilitarismo negativo". Al tomar como criterio de moralidad la capacidad de la acción para reducir el sufrimiento, se ahorran las tareas inasequibles impuestas por la exigencia del cálculo. Se evitan los problemas de las escalas de conversión de las cualidades de un placer, de equivalencia entre placeres, de cuantificación de un placer en distintas personas, de ponderaciones de todo tipo. Su único punto flaco, concentrado en el argumento "si la acción justa es la que elimina el sufrimiento, y la más justa la que elimina el mayor sufrimiento, la acción sumamente justa es la que elimina todo sufrimiento presente o futuro: la destrucción de la humanidad[335]", es manifiestamente extravagante y retórico.

Todo ello fortalece nuestro argumento en favor del *utilitarismo negativo*. La simplicidad es un dato importante a valorar en una teoría filosófica. Pero no es eso sólo: el utilitarismo negativo es un antídoto contra las tentaciones despóticas de la política. Curiosamente, también esta ventaja obvia de la propuesta popperiana ha sido mal interpretada por Farrell en la ponencia ya citada. Más aún, sospechamos que ha sido este aspecto de la reflexión de Popper el que le ha llevado a un radicalismo impropio en él. Se trata de una idea popperiana que apuntaba a la correlación entre la norma "aumentar el placer" y la "dictaduras benévolas". La verdad es que comprenderíamos la irritación de Farrell contra Popper si se tratara de una tesis defendida por éste de forma estratégica y literal; pero nos parece que se trata más bien de una reflexión accidental y anecdótica, que en cualquier caso no tenía una pretensión de textualidad[336].

Creemos que el sentido que Popper quiso dar a la expresión "dictadura benévola" no era, ni mucho menos, denunciar a todos los utilitaristas de antidemocráticos. Entre otras cosas porque, en el fondo, Popper no es un gran amante de la democracia. Sus tesis sobre esta forma de gobierno, cuya única ventaja sería la de poder derribar al gobierno que no nos satisface, nos muestra su aceptación negativa de la misma. Popper no ama la democracia como no pueden amarla los liberales conscientes. La amará tanto más cuanto menos democracia sea, es decir, cuanto menos democracia positiva sea. También aquí la minimización es un criterio de valoración, que Popper aplica de forma reiterada: Mejor cuanto menos positiva sea, que es tanto como decir cuanto menor participación ciudadana en la misma, cuando más formal, cuanto más técnica...; y, al mismo tiempo, mejor cuanto menos intervenga en la sociedad civil, cuanto menos nos dirija.

Aunque no abordaremos aquí el problema, nos inclinamos a pensar que las preferencias de Popper por la democracia, y el concepto de democracia que postula, es muy semejante al benthamiano. Uno y otro, en rigor, militan en el "despotismo ilustrado". Uno y otro, por tanto, proponen como forma idónea de gobierno la de un legislador cualificado que, armado de criterios utilitaristas y de conocimientos positivos instrumento políticas eficaces. Y uno y otro apuestan por la democracia como medio eficaz para derribar al legislador cuando este no cumple eficazmente lo

que de él se espera[337]. Recordemos, por ejemplo, que Bentham primero intentó, como buen ilustrado, aconsejar al legislador para la reforma institucional; sólo tras su fracaso comprendió la necesidad de un instrumento para reformar el gobierno cuando éste se autocomplacía en la ineficacia[338].

No es extraño que a Popper le irrite un Gobierno que aspire a hacernos felices, que es tanto como decir que nos obligue a ser felices. Hemos de reconocer que también nos repugna la idea de un Gobierno que estableciera como su finalidad y asumiera deber propio el de llenar nuestro ocio de felicidad y nuestro tiempo de satisfacción. Preferimos un gobierno que limite su deber a producir los medios y crear las condiciones en las que los hombres decidan su felicidad. Y, en este horizonte, la primera condición es la de eliminar la miseria y el dolor; y la segunda, proporcionar los medios para ser felices en la diferencia.

Si Popper hubiera usado el término "paternalismo" en lugar de "dictadura benévola", que en su contexto eran equivalentes, Farrell tal vez no se hubiera exasperado. En todo caso, y dejando de lado aspectos retóricos, parece evidente que las cosas son así: que las políticas dirigidas a maximizar el placer en nuestros días son paternalistas, son dictaduras benévolas. Con rostro humano, e incluso lúdico, en realidad se nos imponen. Los Ayuntamientos crean secciones de animadores... para que la tribu, de vez en cuando, se sienta ocasionalmente en fiesta y satisfecha. Mientras tanto el dolor, en la forma cruel de la miseria y la ignorancia, sigue escatimando presupuestos. Es una dictadura benévola que impone el alto placer de la fiesta colectiva -risas de muchos- a la infinita soledad e impotencia de individuos marginados -tristeza de unos pocos.

Popper no está asociando utilitarismo a antidemocracia; no hace falta citar el "Todos cuentan por uno y nadie por más de uno" de Bentham; no hace falta enseñar las indudables credenciales democráticas de Bentham y de Mill. Este no es el problema. Lo esencial es que Popper está poniendo el dedo en la llaga de un "welfarismo" que, en los últimos tiempos, parece haber absorbido a todas las voces utilitaristas -las de Bentham, Hume y Mill y Sidgwig ya no se oyen-, que ha simplificado el cálculo de la felicidad con dos reglas que rigen con creciente omnipotencia: la regla según la cual "producir riqueza es bueno en sí" y "satisfacer

preferencias es maximizar felicidad". Y ambas son discutibles en su racionalidad y en su fidelidad a la moralidad utilitarista. Hace bien Popper en desconfiar de las **democracias del deseo**, propicias a dictaduras benévolas o paternalismos welfaristas; hace bien Popper en reivindicar un utilitarismo negativo, que es una exigencia radicalizada por la coyuntura de vuelta al liberalismo clásico de saldos. Hace bien porque, de este modo, abre una perspectiva de regeneración a la Ética utilitarista.

6. El caso del nazi recalcitrante.

Esto nos lleva a otro aspecto de la cuestión, interesante en sí, y pertinente para revalorizar un poco más la propuesta de utilitarismo negativo. Aludimos a una serie de problemas planteados al utilitarismo desde los supuestos teóricos de la democracia y de las libertades del mercado. Uno de ellos es conocido como "el caso del nazi recalcitrante", y se describe así. Supongamos un nazi que prefiere que los arios tengan más preferencias satisfechas que los judíos por el mero hecho de ser quienes son. ¿Debe ser tenido en cuenta su deseo por un utilitarista neutral?

Ronald Dworkin[339] ha abordado este problema en extenso, inclinándose a pensar, en nombre de lo que llama "utilitarista neutral", que hay razones para rechazar tal deseo; es decir, que hay preferencias no pertinentes para el utilitarista, o incorrectas, dado que no respetan el principio de universalidad. En todo caso, asegura, un utilitarista neutral tiene la obligación, por su principio, de oponerse a las preferencias del nazi y defender las igualitarias. Es decir, el utilitarista neutral debería tener en cuenta sólo las preferencias neutrales.

No han faltado críticas a Dworkin, y alguna de forma radical, cuestionando que su posición fuera utilitarista. Un utilitarista neutral -se contraargumenta- no puede ignorar la preferencia del nazi si se atiene a los criterios utilitaristas clásicos. El utilitarista tiene que computar todas las preferencias. Seleccionar sólo las preferencias neutrales equivaldría a no ser neutral respecto a las preferencias.

El problema es muy atractivo desde el punto de vista lógico, aunque un tanto irrelevante a nivel práctico. En todo caso, nos tememos que no tiene solución teórica

en este marco. Efectivamente, el Principio utilitarista no permite seleccionar los sujetos a los que atender o favorecer si no es en base a criterios utilitaristas, como el de la utilidad marginal decreciente. De otra forma podría objetarse que el "clasificador" de preferencias previo al cálculo o es superfluo (cuando garantiza la felicidad para el mayor número, pues tal garantía ya la cumple el principio), o es inaceptable y debe ser cambiado (cuando no la garantiza).

La verdad es que, así planteado, no apasiona por irrelevante; en cambio, simboliza una clase de problemas complejos, con frecuente y traumatizadora presencia en la vida real. Donde de verdad el caso del nazi toma toda su dimensión es bajo otra forma más plausible: **el caso del 50%**. Supongamos una comunidad en la que el 50% desea una constitución en la que el otro 50% sea esclavos, mientras que éstos últimos desean una Constitución basada en la igualdad de derechos. Hemos de suponer, claro está, que las preferencias en ambos casos tienen la misma intensidad, y su satisfacción causaría el mismo placer. ¿Cuál será la posición correcta del utilitarista "neutral"? ¿Debería satisfacer al 50% las preferencias de cada uno, de modo que considerase correcta una Constitución **semi-esclavista**?

Y donde el caso del nazi se muestra en todo su significado es en los casos reales, como cuando un Parlamento democrático aprueba democráticamente, para así satisfacer las demandas o las preferencias de sus conciudadanos, un ley de expulsión de los inmigrantes. Es en estos casos donde las tesis de Dworkin toman todo su sentido, y frente a la que los utilitaristas se encuentran desprovistos de argumentos[340].

Podríamos pensar que estos problemas del "preferentismo" tienen que ver muy poco con el utilitarismo; que son, en el fondo, problemas de articulación de la democracia y el utilitarismo. El preferentismo, es cierto, es la expresión de ese intento de ajustar el utilitarismo... respetando las reglas de la democracia. Pero este esfuerzo, aunque de por sí pueda resultar sospechoso de eclecticismo y con alto riesgo de contradicción, se hace en perspectivas y claves utilitaristas. El preferentismo, aunque no guste a la conciencia humanista de muchos utilitaristas, es el utilitarismo de nuestro tiempo. Y aunque puede argumentarse con razones que se ha llegado a él debido a los abusos en la concepción de las doctrinas clásicas, no es

menos cierto que tal cosa ha sido posible por la ambigüedad y las debilidades teóricas de las mismas. La mejor manera de combatirlo, pues, no es enunciando sus miserias y su inhumanidad, sino analizando su *lógica* y proponiendo modelos alternativos más plausibles.

El utilitarismo tiene respuesta para estos casos tópicos, aunque tal vez se trate de respuestas un tanto retóricas. En el caso del nazi, si los esfuerzos de persuasión resultaran estériles ante el fanatismo del individuo, lo mejor es su radical aislamiento, pues así se sumaría al enorme placer que por ello sentirían los judíos y las personas sanas, el placer masoquista del ario que, al sentirse tratado de forma radicalmente diferentemente, sentiría con mayor intensidad y goce su radical identidad, su irreductible diferencia, cuyo reconocimiento por los otros -aunque sea en la forma negativa- le hará sin duda inmensamente feliz.

En el caso del "50%" el problema es más complicado. En todo caso, el utilitarista no tiene por qué obedecer la regla democrática del preferentismo. No es satisfaciendo deseos o preferencias inmediatos como se maximiza el bienestar; el interés no se decide por la regla de la mayoría. Al contrario, la regla de la mayoría es una regla que, si se la rinde culto y se automatiza la obediencia a la misma, se abandona radicalmente el horizonte utilitarista. Satisfacer los deseos no es una norma para la ciudad feliz. Es, si acaso, para una comunidad de cerdos satisfechos, pero no para la mejor ciudad posible, en la que caben los “Sócrates insatisfechos”.

Pero estas respuestas parecen más bien evasivas y retóricas, cuya persuasión procede de la tendencia a compartir esas decisiones, no de su adecuación a los principios utilitaristas. Una respuesta más consistente podría darse desde el utilitarismo negativo. Desde éste no tiene sentido alguno la preferencia del "nazi recalcitrante": la obligación del legislador no pasa por hacer feliz al nazi, sino por dotar de seguridad contra la vejación al judío. El nazi no pide protección: pide placer. El dolor de su fanatismo debe ser curado, pero en instituciones adecuadas de salud mental. El amenazado es el judío, y el utilitarismo negativo no duda que debe ser protegido. Por tanto, el utilitarismo negativo permite una posición más clara e inequívoca.

En el "caso del 50%" la respuesta es igualmente contundente: los amenazados de sufrimiento deben ser protegidos de forma ineludible. El argumento por el cual la frustración del 50% esclavistas también debería ser tenido en cuenta es retórico: bastaría hacerles ver la posibilidad de su esclavitud para que aspiraran a, y gozaran de, la igualdad política. Y si se trata de un caso generalizado de sadomasoquismo, entonces con más razón: la igualdad política hará feliz a los sanos y feliz a los mentalmente enfermos.

En fin, el utilitarismo negativo tampoco tiene problemas en responder al "caso de la ley de inmigración": la frustración de semejantes pasiones no produce dolor, pues la paranoia pervierte el valor y hace de esa frustración un goce. Y ninguna razón sobre el bienestar futuro de la mayoría puede legítimamente usarse, en este horizonte del utilitarismo negativo, como argumento para sacrificar el presente de una minoría.

El utilitarismo negativo, pues, parece equipado para dar respuestas razonables y coherentes a estas situaciones. Aunque sea al precio de oponerse a las decisiones democráticas. Hay que asumir las relaciones problemáticas entre el utilitarismo y la democracia. Y es natural que así sea, pues la "democracia del deseo" no ha sido nunca un valor ilustrado; ni, por tanto, un valor utilitarista hasta la conversión del utilitarismo en preferentismo. En éste el legislador es el deseo ritualizado en voto o en opinión; en el utilitarismo clásico e ilustrado el legislador era el filósofo. Si para adaptarse a la democracia el Utilitarismo debe travestirse en Preferentismo, es decir, debe abandonar su dimensión ética, su naturaleza prescriptiva, para adaptarse a la naturaleza humana, para adecuarse al deseo, tal cambio debe plantearse clara y llanamente como una *opción ética*, en este caso nihilista, pero sin ampararse en la exigencia de la racionalidad práctica. Porque esta racionalidad no se confunde necesariamente con el deseo.

III. EL PROBLEMA DEL PRINCIPIO.

> "La única prueba que puede darse de que un objeto es visible es que la gente realmente lo vea. La única prueba de que un sonido es audible es que la gente lo oiga. Y, de modo semejante, respecto a todas las demás fuentes de nuestra experiencia. De igual modo, entiendo que el único testimonio que es posible presentar de que algo es deseable es que la gente, en efecto, lo desee realmente" (J. St. Mill, *Utilitarismo*).

Muchas de las dificultades teóricas que se presentan al Utilitarismo están ligadas a la ambigüedad del concepto "felicidad". Una de ellas, tal vez la principal, surge de la aparente contradicción entre una propuesta metodológica que exige la cuantificación y un Principio que toma por bien supremo y, en consecuencia, por canon de valoración una realidad cualitativa. De ahí que nuestra propuesta sea la de sustituir el "Principio de felicidad" por el "Principio de Utilidad", en base a dos argumentos: (a) no creemos que esta corrección violente la doctrina de los clásicos; al contrario, en cierto sentido contribuye a clarificarla y sistematizarla; y (b) la consideramos idónea para eludir obstáculos teóricos insuperables y consecuencias prácticas perniciosas. Expondremos esta alternativa desde una reflexión general sobre los "principios" en el Utilitarismo.

1. El orden de los principios.

No conocemos ningún estudio sistemático sobre los principios en la teoría utilitarista, sobre su número, su identificación, su jerarquía, sus dependencias, sus implicaciones, etc. De todas formas, el tema ha sido abordado por prestigiosos especialistas. Uno de ellos ha sido A. Quinton, que nos servirá de punto de partida en

nuestro análisis. Quinton caracteriza la doctrina en base a dos únicos principios: el *Principio consecuencialista* y el *Principio hedonista*. Según el "Principio consecuencialista" la corrección o incorrección de una acción se deriva del bien o del mal que resulte de la misma; según el "Principio hedonista" la única cosa que es buena en sí misma es el placer y la única cosa mala en sí misma es el dolor. De la conjunción de ambos resultaría que "la rectitud de una acción está determinada por su contribución a la felicidad de cada uno de los afectados por ella"[341]. La conjunción de ambos constituiría el Principio utilitarista.

Aunque la definición supone un acercamiento válido, ni se adecúa con precisión a las concepciones de los clásicos, ni supone una revisión más capaz de resolver los problemas teóricos que el utilitarismo tiene planteados. Por tanto, una interpretación como ésta, definida por dichos dos principios, no nos parece adecuada. Y no porque tales principios no pertenezcan a la esencia del utilitarismo, sino porque no constituyen toda su esencia, no configuran todo su contenido, no explicitan su orden; en conclusión, porque son insuficientes. De todas formas es un buen punto de partida, y tomaremos el análisis de Quinton como una de nuestras referencias para ir proponiendo revisiones que completen y ajusten la teoría.

También tendremos muy en cuenta la caracterización que nos ofrece John Plamenatz[342], por un lado contextualizando la teoría, al afirmar que, en sentido estricto, los filósofos utilitarios fueron británicos: "En sentido estricto, los utilitaristas florecieron en este país a lo largo de un periodo de cien años, desde mediados del dieciocho a la mitad del diecinueve. Hubo también utilitaristas en Francia y en otras partes de Europa, pero la doctrina es esencialmente inglesa. En realidad, en sus diversas manifestaciones, constituye la más importante contribución hecha por los ingleses a la teoría moral y política"[343]; por otro, definiéndolo en base a cuatro rasgos o principios: (a) *Sustantividad del placer*: Placer deseable en sí, el hombre determinado a buscar el placer y huir del dolor; (b) *Hedonismo democrático*: placeres iguales de diversos hombres son igualmente buenos; (c) *Intencionalismo moral*: una acción es justa si, y sólo si, parece al agente la mejor para conseguir la mayor felicidad; y (d) *Consecuencialismo político*: la forma del gobierno, su origen, etc., es indiferente si no afecta al único objetivo legítimo: la máxima felicidad[344].

Como vemos, en forma semejante a la de Quinton, recurre también al principio del hedonismo, que aquí llama "sustantividad del placer" y al principio del consecuencialismo, aunque lo restrinja a la política por el contexto de su reflexión; pero, a diferencia de Quinton, añade la pretensión moralista -que Quinton no rechazaría- y, sobre todo, caracteriza el hedonismo utilitarista como "democrático", matización que nos parece relevante.

La primera reflexión a hacer se centra en el principio hedonista. La definición del mismo que ha dado Quinton resulta a todas luces insuficiente. Si el contenido de este principio consiste en la mera afirmación de que lo único bueno en sí es el placer, y lo único malo el dolor, en rigor no parece que estemos ante una norma, ni moral ni metodológica; por tanto, es muy discutible que pueda ser considerado un principio ético. Es más bien una tesis metafísica o, si se quiere, una desafortunada expresión de una tesis antropológica, que enunciaría una situación de hecho: los hombres llaman "bueno" a aquello que desean o creen favorable a su vida y felicidad, y "malo" a lo que rechazan o consideran negativo para su seguridad, su satisfacción, etc. Por tanto, el *principio del hedonismo* no es ético, sino metafísico o antropológico.

Sin entrar en su legitimidad como principio metafísico o antropológico, en su verdad o falsedad, en su pertinencia o gratuidad, y manteniéndonos meramente en el plano de la Ética, y en particular en el ámbito del Utilitarismo, más que un principio ético nos parece un supuesto teórico de la Ética, una tesis metafísica o natural en la que la Ética se apoya. El Utilitarismo, como cualquier doctrina Ética, se apoya en supuestos metafísicos, antropológicos, psicológicos, que supone concordantes con sus tesis y prescripciones. Las formas de conciencia de esa relación, las conciencias metaéticas de la Ética, son diversas, y una zona de ricos y variados problemas epistemológicos. En el caso que nos ocupa, el Utilitarismo juega con unas nociones, conceptos o teorías implícitas sobre la gnoseología, la naturaleza humana, la naturaleza del placer, así como con una axiología más o menos explicitada y coherente. Es a ese subsuelo de concepciones teóricas y metafísicas al que pertenece la tesis de que el dolor es malo en sí, y el placer bueno en sí. Tesis que, por otra parte, no es peculiar del utilitarismo, sino ampliamente compartida a lo largo de la historia del pensamiento, aunque pueda ser o parecer original por su

fundamento: la maldad o bondad en sí se derivan de la antropología hedonista que los utilitaristas clásicos encontraron teorizada y simplemente asumieron.

Precisamente porque es un presupuesto de la teoría ética, y no uno de sus principios, resulta problemática la legitimidad de derivar del mismo una norma de comportamiento. Ese salto del *es* al *debe* exige otros requisitos, otros principios metafísicos, epistemológicos y antropológicos. Para el utilitarismo es obvio que lo bueno, el placer, debe ser perseguido -y lo malo, el dolor, rechazado-; es obvio porque el utilitarismo, al menos en su forma clásica, además de apoyarse en una antropología hedonista y en una psicología egoísta, ha considerado legítimo -tal vez de forma espontánea y quizás ingenuamente- poder prescribir los fines naturales, es decir, poner como imperativo moral el favorecer la consecución de lo que parece ser el bien supremo de la naturaleza humana. Pero esta prescriptividad de los fines o tendencias naturales es un supuesto teórico igualmente metaético.

Conviene, por tanto, distinguir bien los principios éticos de los metaéticos. El naturalismo ético es una posición metaética, que se apoya en un principio metafísico o antropológico que afirma que el orden natural, necesario, es bueno en sí, es decir, que la naturaleza es canon de la moral; el egoísmo psicológico es una tesis teórica (no entraremos a debatir si empírica o especulativa) que define una antropología que se representa al hombre como sujeto de deseos que espontáneamente tienden a su satisfacción. Ambos contribuyen a dar verosimilitud al principio hedonista, pero son periféricos a la Ética; es decir, configuran buena parte de los supuestos teóricos en los que la Ética, como disciplina filosófica, enraíza y a los que se subordina, pero en rigor no son "principios éticos": son principios sobre la Ética o *supuestos teóricos externos*. Por ello pueden ser cuestionados no desde Éticas rivales, sino desde la crítica y el análisis epistemológico: desde la metaética.

Creemos que, en sus formas clásica, el utilitarismo asumió, un tanto espontanea e inconsecuentemente, este naturalismo y este egoísmo antropológico. Y, dados estos "supuestos teóricos", según los cuales los hombres buscan su placer de forma natural, aceptaron que el logro del placer y la eliminación del dolor son sus fines naturales. Los mismos supuestos teóricos les inducían a aceptar una axiología según la cual todo aquello a lo que se tiende necesaria y naturalmente es bueno. Y, desde

aquí, no es difícil pasar a prescribir y tomar como norma moral la búsqueda de la felicidad. Bentham con frecuencia cita a Aristóteles como apoyo: "Todo arte -dice el filósofo-, toda investigación, y del mismo modo toda actividad y elección, es de presumir tienden a un bien; por este motivo han afirmado acertadamente que el bien es aquello a que tienden todas las cosas"[345].

De todas formas, la prescripción de la felicidad como fin que se desprende del principio hedonista no es la utilitaria. El utilitarismo no prescribe a cada uno que busque su felicidad, como para derivarse del hedonismo en general, interpretado a la luz de los dos supuestos que lo justifican: el naturalismo y el egoísmo. El principio hedonista aislado no prescribe la búsqueda de la felicidad de la mayoría, sino sólo de la propia. Por tanto, no configura una moral, al menos no la moral utilitarista; si acaso, una moral prudencial, es decir, una mera racionalidad práctica. En consecuencia, debemos determinar el hedonismo para precisar la forma en que es asumido por el utilitarismo. El hedonismo utilitarista prescribe la búsqueda de la mayor felicidad para el mayor número; en consecuencia, se requieren otros principios que determinen y concreten su contenido.

De momento, y antes de buscar otros principios, podemos establecer que: (a) el "Principio del hedonismo ético" que prescribe procurar la felicidad no puede ser confundido con la tesis metafísica o antropológica que afirma que la felicidad es el bien y la infelicidad el mal; (b) el "Principio del hedonismo ético", como prescripción de la felicidad, tiene otros supuestos teóricos, otros principios metafísicos o epistemológicos en que se apoya; y (c) el "Principio del hedonismo ético" por sí mismo no prescribe la felicidad de la sociedad, sino la propia, de acuerdo con otro supuesto teórico, el de la psicología egoísta.

En *línea* con lo dicho, y a fin de establecer otros principios que delimiten y concreten la doctrina utilitarista, comencemos por destacar el sospechoso neutralismo ideológico con que Quinton formula los dos principios, el consecuencialista y el hedonista. No entendemos cómo desde los mismos pueden deducirse normas referentes a la solidaridad, a la fraternidad, a la igualdad, con cuyos contenidos nos parece comprometido el utilitarismo desde sus orígenes. Si nos remontamos a los clásicos, lo primero que destaca en su pensamiento ético es el

carácter social de sus prescripciones, en coherencia con la práctica política, jurídica y social de sus más cualificados representantes. Parece razonable pensar que el utilitarismo surgió principalmente como una Ética social o pública, como una filosofía política. La idea utilitarista presidió el movimiento reformista de las instituciones sociales, legales y políticas en la primera mitad del XIX, principalmente en Gran Bretaña. Así lo reconoce Anthony Quinton, quien, no obstante, subraya y acentúa la idea de que el utilitarismo es también "una teoría ética general" que "como tal teoría ética proporciona un criterio para distinguir entre acciones correctas e incorrectas y, por implicación, una interpretación de la naturaleza de los juicios morales que caracterizan la acción como correcta o incorrecta"[346].

Obviamente, una filosofía política sustantiva -y el utilitarismo lo es- va inseparablemente unida a una concepción ética. Pero siempre en lo que llamaremos una ética social, es decir, atendiendo preferentemente a las acciones sociales humanas en tanto que tienen efectos en los otros. El utilitarismo, al menos en sus formas clásicas, es un discurso dirigido preferentemente al gobernante; aspiraba a ser una guía para la acción política y jurídica racional y justa, una Ciencia de la Legislación[347]. También es una ética individual, también se dirige a los individuos particulares; pero fundamentalmente se dirige a los ciudadanos, o sea, al hombre en tanto que ha de asumir comportamientos y actitudes que tienen efectos en los demás, y al funcionario, o sea, al hombre en tanto que cumple una función jurídicamente reglada (como gobernante, como juez, y también como profesor o como médico).

Cuando Bentham definió el principio de utilidad lo hizo de tal manera que, consciente o inconscientemente, sugería dos determinaciones hermenéuticas: por un lado, el carácter social del principio, al ser aplicado en ámbitos colectivos; por otro, una relación entre felicidad y utilidad que parece exigir mayor clarificación. Su formulación era: "Por principio de utilidad entiendo aquel principio que aprueba o desaprueba de una acción según la tendencia que muestra a aumentar o disminuir la felicidad del grupo cuyo interés está en cuestión"[348]. Bentham habla de "party... in question", no de una sola persona. Incluso al definir la Ética recoge la dimensión intrínsecamente social de la misma: "Ética en sentido general puede ser definida

como el arte de dirigir las acciones de los hombres hacia la producción de la mayor cantidad posible de felicidad para aquellos cuyos intereses están en juego"[349]. Es decir, el Principio exige valorar los resultados en todas las personas afectadas; sólo en el caso marginal en que los efectos de una acción recayeran únicamente sobre una persona estaría justificado limitarse a ella. Aun así, el Principio se sigue cumpliendo: se valora el conjunto de personas afectadas, aunque este conjunto sea excepcionalmente unitario. El utilitarismo como moral individual sería una aplicación marginal, aunque legítima, del mismo. Su ámbito de aplicación son las relaciones sociales; las acciones a las que se aplica son aquellas con efectos sociales.

Bentham también señaló que "Una acción puede ser considerada conforme al principio de utilidad... cuando su tendencia a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que su tendencia a disminuirla"[350]. Es cierto que para Bentham la comunidad no es una entidad abstracta, sino que la piensa en términos atomistas y nominalistas: la comunidad es el conjunto de los individuos, de modo que el "interés de la comunidad" no es otra cosa que "la suma de los intereses de los diversos miembros que la componen"[351]. Es decir, es obvio que para Bentham el aumento de la felicidad de la comunidad pasa por el aumento de felicidad de los individuos; por tanto, se interesa por la felicidad de los individuos. Pero siempre como miembros de un grupo: de una familia, de una ciudad, de un Estado, de la Humanidad, si se quiere. Le preocupan, en suma, los efectos de las acciones en la felicidad de los otros, no en el propio agente. Al menos es la preocupación dominante. Los mismos esfuerzos de Bentham por establecer su fallido cálculo de la felicidad, que tantas críticas le ha atraído, sólo tienen sentido en este contexto social del utilitarismo; a escala individual el "cálculo" habría sido trivial.

Estas reflexiones nos exigen, a nuestro juicio, añadir un nuevo principio a la lista de Quinton: el Principio comunitario, o solidario, o de la fraternidad. Tal principio instaura la delimitación del campo de aplicación del hedonismo propio del utilitarismo al ámbito de lo social, preferentemente a la conducta del legislador y el gobernante, afectando a las conductas individuales por sus efectos comunitarios. Tal principio configura ese carácter de "ética pública", con fuerte contenido de solidaridad, que predomina en el utilitarismo.

No se trata de un principio más, que simplemente añade posibilidades de inferir otro tipo de normas. Por el contrario, este nuevo principio determina a los otros y a las normas que de los mismos pueden lógicamente derivarse. Por ejemplo, establece un sentido preciso al "principio hedonista" y ayuda a fijar su estatus dentro de la doctrina: como "hedonismo ético", es decir, social. E igualmente fija los límites y la orientación con que debe interpretarse el principio consecuencialista, y en especial su corolario del cálculo: atendiendo a la distribución, al "mayor número". Tendríamos, por tanto, tres principios: el consecuencialista, el hedonista y el comunitario, todos ellos implicados en el Principio utilitarista.

Estos tres principios resultan, pues, del análisis del Principio de Felicidad. El contenido de éste queda así más preciso y delimitado. Ese contenido es, en su formulación general, buscar la mayor felicidad para el mayor número. Interpretado a la luz de estos tres principios, se concreta en una doctrina ética, en un conjunto de criterios y normas razonables, plausibles e históricamente consolidadas. Podemos decir, por tanto, que el Principio de felicidad subsume tres principios, independientes entre sí, cuya interdeterminación nos delimita el sentido global de la doctrina utilitarista. Estos principios son: el del Hedonismo, el del Consecuencialismo y el Comunitario[352]. Entre los tres establecen que el criterio de valoración de las acciones es la felicidad que proporcionan sus consecuencias en el conjunto de la comunidad. Eliminar u obviar cualquiera de ellos induce a concepciones parciales del utilitarismo. Los tres, pues, articulan el *principio de felicidad*.

2. Hedonismo psicológico y Hedonismo ético.

Para profundizar más en el análisis de estas cuestiones conviene diferenciar, y definir su relación, entre el hedonismo psicológico y el hedonismo ético. En resumen de lo dicho, y estableciendo la tipología con más rigor, hay que distinguir entre un *hedonismo metafísico*: "El placer es bueno; el dolor es malo": un *hedonismo psicológico*: "el hombre persigue el placer y rechaza el dolor"; y un *hedonismo ético*: "el placer es deseable y el dolor es rechazable" o "debemos perseguir el placer y huir del dolor". Y, dentro de ésta, cabe distinguir entre un *hedonismo ético egoísta*:

"debemos perseguir nuestro propio placer", y un *hedonismo ético utilitarista*: "debemos perseguir la mayor felicidad para el mayor número".

El *hedonismo psicológico* no es una tesis moral, sino *empírica* (o, si se parte de una psicología filosófica, *analítica*), y, por tanto, verdadera o falsa. Se afirma la tendencia del hombre a su felicidad o placer. ¿Placer o felicidad? Es el primer tema a aclarar. Bentham prefirió el placer por dos razones: (a) su filosofía trataba de romper con la ética ascética, y (b) su filosofía pretendía adecuarse a los criterios de empiricidad y cuantificación de las ciencias naturales, por lo que el "placer" resultaba más concreto, sensible, mesurable..., al menos en apariencia.

Sidgwick ya advirtió en los *Métodos de la Ética* del problema del hedonismo psicológico egoísta: la tesis del placer como "acusativo interno" del verbo desear. Es decir, el riesgo de confundir el placer con lo deseado, lo que implica que la preposición "cada hombre desea su propio placer" se convierta en una tautología.

Por su parte, Nowell-Smith ha advertido contra una paradoja: la de sustituir el objeto por el placer[353]. Es decir, si sólo deseamos lo placentero, podemos creer que deseamos las cosas por el placer, o sea, que deseamos el placer de las cosas; acabamos creyendo que deseamos el placer, no las cosas que lo proporcionan, lo que sería tan absurdo como pensar que vemos el color, no los objetos coloreados.

Estos sofismas pueden perfectamente evitarse. Lo que es más difícil es explicar cómo desde estas bases psicológicas puede elaborarse una Ética[354].Una manera de evitarlo pasa por adoptar la tesis del placer como "acusativo externo" del verbo "desear". Es decir, que el placer no sería el *fin* que perseguimos, sino la *motivación* de cualquier fin perseguido. Pero el placer como motivación también presenta ambigüedades. Puede querer decir que siempre actuamos en vista a lo que creemos nos proporcionará mayor placer: en este caso el placer es el fin al que tendemos, es posterior a la acción; pero puede querer decir que siempre actuamos según la idea más placentera en el momento de la acción, en cuyo caso el placer es el motor de la acción[355].

Vemos, pues, que no faltan los problemas, a los que habría que añadir los derivados de la ambigüedad del término "desear", que puede ser entendido como pasión, como voluntad racional, como elección[356]. No es claro, ni mucho menos, que placer y satisfacción de un deseo sean la misma cosa. Y habría que añadir otros problemas: situaciones de "falso placer"[357], de placeres que exigen sacrificios previos[358], o que van acompañados de dolor. Ante esta complejidad, en la que no podemos entrar, aceptamos la tesis de E. Musacchio al respecto: (1) Lo que es deseado por una persona, puede ser considerado el placer de aquella persona; (2) el hombre desea sólo sensaciones futuras de placer; y (3) El hombre cuando desea es bajo un impulso de placer[359].

Una tendencia a evitar estos problemas ha llevado a distinguir entre "placer" y "felicidad". Decir que "El hombre desea únicamente su propia felicidad" reproduce, sin duda alguna, la ambigüedad en los mismos términos que hemos señalado para el placer. Pero permite responder al problema que ya planteara Mill: la elección entre un estúpido satisfecho o Sócrates insatisfecho: el estúpido puede gozar, pero sólo Sócrates podría ser feliz. Permite justificar el dolor como medio del placer: la felicidad sería fin último. Permite resolver el problema de los falsos placeres: la felicidad sería el criterio. Por estas razones algunos autores prefieren hablar de felicidad. Pero también existen aspectos negativos en este desplazamiento del placer a la felicidad. La alternativa reproduce muchos de los viejos problemas y añade otros nuevos. Hablando de placer la gente se entiende bastante bien, aunque haya que asumir los problemas y paradojas señalados; en cambio, la felicidad es un concepto más abstracto e inconcreto. Si bien la felicidad permite aclarar algunas cuestiones, como hemos visto, su contenido incluye demasiado. En el fondo, puede incluir incluso experiencias no sólo lejanas al placer, sino a los contenidos de la Ética utilitarista.

Por su parte el *hedonismo ético* no se confunde con el *hedonismo psicológico*: éste describe que "el hombre desea únicamente el propio placer"; aquél, que "el hombre debe buscar siempre el propio placer". Pero, además, no se deriva del mismo; más aún, son incompatibles si el hedonismo psicológico se toma en su forma dura. Supuesta una naturaleza humana conforme a la psicología hedonista, se niega todo campo a la moral. No tiene sentido prescribir aquello que ocurre

necesariamente, lo que no puede ser evitado. No tiene sentido prohibir o exigir lo que pertenece al orden de la necesidad. Dicho con otras palabras: no tiene sentido ordenar que algo se haga o se evite si no puede ordenarse que eso mismo se evite o se haga[360]. En otras palabras: la ética presupone la *libertad*, y es incompatible con la *necesidad*.

Si el hedonismo psicológico se toma en su versión laxa, es decir, asumiendo las distinciones entre "placeres como medios y placeres como fines" y "placeres verdaderos y placeres falsos", entonces la incompatibilidad con el hedonismo ético se amortigua e incluso desaparece. Efectivamente, en tal caso el hedonismo psicológico afirma que el hombre en general desea siempre su propio placer, pero que "no lo busca ni siempre ni solamente". En ese contexto cabe el hedonismo ético como prescripción de que se busque el "verdadero" placer, la correcta forma de satisfacción del deseo. Aconseja o prescribe, por ejemplo, que es conveniente y bueno sacrificar ciertos deseos para satisfacer otros, determinarlos, controlarlos, aplazarlos... Más aún, prescribe que se cuantifiquen y se definan estrategias racionales maximizadoras.

Así, pues, se evita la incompatibilidad; pero se realiza sobre una ambigüedad: la existente entre placeres "verdaderos" y "falsos", "buenos" y "malos", "como fin" y "como medio". Por tanto, para dar solidez a esta opción se requiere un criterio de decisión entre los placeres buenos y malos, verdaderos y falsos, así como de su jerarquía para ordenarlos en un esquema medios-fin. Este criterio debe asumir una tesis derivada del hedonismo psicológico: el agente individual es el *juez* del placer, en la medida en que es *su* placer lo que está en cuestión. Por lo tanto, no salimos de la subjetividad. Si intentamos hacerlo recurriendo a una autoridad (política, religiosa) que establezca el criterio, llegamos a una situación equivalente a la antes comentada, la referente a la distinción entre "placer" y "felicidad". Esa autoridad pondría la "felicidad" o "verdadero placer", o "placer bueno"... De este modo, como hemos dicho, la tesis hedonista original es falseada al alejarse de su contenido empírico y concreto, que tuvo en el origen.

El Hedonismo es una doctrina contraria a toda moral ascética; por tanto, exige que el bien del hombre sea algo que pertenece a este mundo, fácilmente reconocible. Por

eso se eligió el *placer*. Si ahora lo sustituimos, por las exigencias racionales, por la *felicidad*, abrimos la puerta a una ética ultramundana: sea teológica, intuicionista, platónica, racionalista, etc. La "felicidad" es un concepto muy abstracto, y en él cabe cualquier valor intelectual o místico, estético o religioso. Y si debe interpretarla una "autoridad", aunque sea una "comunidad de sabios", se corre el riesgo de darle un contenido que implique una moral ascética.

Este problema lo ha visto lúcidamente Naverson[361], quien ha intentado una reformulación del hedonismo psicológico que evite la alternativa entre el subjetivismo del círculo del placer y el ultramundanismo de la tesis de la felicidad. Considera que es diferente decir (a) "Cada uno busca la propia felicidad" a decir (b) "Cada uno busca aquello que considera su propia felicidad". El hedonismo psicológico puede legítimamente afirmar la (b), pues parece obvio que es posible una confusión del individuo entre lo que constituiría realmente su felicidad y lo que imagina que la constituiría. Desde aquí es perfectamente legítimo afirmar que "cada uno debe intentar conseguir lo que es realmente su propio bien", es decir, es compatible con el hedonismo ético. Pero al suponer que el propio bien y la idea que uno tiene del mismo no son necesariamente coincidentes, se rechaza implícitamente la tesis del hedonismo metafísico que afirma que "el bien de una persona es aquel que considera tal".

Es decir, un hedonismo psicológico razonablemente entendido sólo puede afirmar que los individuos persiguen aquello que creen su bien, su felicidad o placer; pero que lo que creen su bien y lo que es su bien coincidan exige ir más allá de la psicología y situarse en la metafísica: sólo desde ésta se puede afirmar que "lo que cree el individuo que es su bien es realmente su bien". Esta tesis exige, o reducir el bien a la idea subjetiva del bien, o presuponer una armonía preestablecida entre el bien absoluto y objetivo y el deseo.

Conviene advertir que, en rigor, la tesis del deseo-valor, es decir, la que considera que algo es valioso si es deseado, curiosamente puede llevar a situaciones paradójicas, como la de justificar la posición ética frente a la cual se constituyó: legitimar una moral ascética. Efectivamente, si algo tiene valor por ser deseado, cualquier deseo, aunque sea de un objeto trascendente, es un bien. En particular, el

deseo de felicidad en la otra vida se constituiría en bien. Igualar el deseo al valor hace abstracción del carácter mundano o ultramundano. En rigor, cualquier perversión, incluso el sadismo o el masoquismo, quedaría legitimada como valor moral. Hay otro modo de conciliar el hedonismo psicológico y el moral. Consistiría en tomar la descripción que de la naturaleza humana hace el hedonismo psicológico como "razón" o fundamento de la legitimidad del hedonismo moral. No en el sentido de "si el hedonismo psicológico es verdadero entonces el hedonismo ético también lo es", sino en el sentido de "si es cierto que el hombre tiende sólo a la satisfacción de sus propios deseos, entonces este estado de cosas es determinante para mostrar la razonabilidad del hedonismo moral" (Volveremos sobre el tema).

3. Hedonismo, egoísmo y utilitarismo.

El utilitarismo clásico, además de fundamentarse en los principios externos, no éticos, del *hedonismo psicológico* y del *egoísmo psicológico*, se apoyaba en el *hedonismo ético* y en el *egoísmo ético*. El *hedonismo ético*, cuya prescripción abstracta es "debemos perseguir la felicidad", se da necesariamente en una de las dos siguientes concreciones: el *hedonismo ético egoísta*, cuya prescripción general es "debemos buscar siempre nuestra propia felicidad", y el *hedonismo ético universalista*, cusa prescripción es "debemos buscar siempre la felicidad de todos". El primero es el resultado de articular el principio del hedonismo ético con el del egoísmo ético; el segundo surge de la articulación del hedonismo ético con el altruismo. Por tanto, hemos de valorar la coherencia de esta propuesta, la concordancia entre el hedonismo psicológico y el egoísmo ético, la adecuación del utilitarismo con cada uno de estos principios y, en fin, la coherencia global al fundamentarse en ambos. Comenzaremos por reflexionar sobre las dificultades de derivar cualquier moral, y en particular la utilitarista, del hedonismo psicológico; después centraremos nuestra atención en el egoísmo ético; por último, nos detendremos en analizar la posibilidad de conciliar egoísmo y utilitarismo.

La posibilidad de derivar un juicio de valor de un juicio fáctico es un problema lógico; de la posición ante el problema depende la fundamentación natural de la moral. El largo debate sobre la "falacia naturalista", sobre el "es/debe pasaje", parece

condenado a ser eterno. No es extraño que así sea, pues de esa posibilidad dependía la fundamentación del utilitarismo clásico.

En *Utilitarismo*[362] escribe Mill que "La única prueba que puede darse de que un objeto es visible es que la gente realmente lo vea. La única prueba de que un sonido es audible es que la gente lo oiga. Y, de modo semejante, respecto a todas las demás fuentes de nuestra experiencia. De igual modo, entiendo que el único testimonio que es posible presentar de que algo es deseable es que la gente, en efecto, lo desee realmente"[363]. Como es obvio, Mill juega con el paralelismo entre "visible" y "audible", por un lado, y "deseable" por otro. Se comete así una falacia[364], consistente en una sustitución de "poder" por "deber". Efectivamente, "visible" quiere decir comúnmente "*poder* ser visto", y "audible" significa de forma habitual "*poder* ser oído"; "deseable", por tanto, debería significar "*poder* ser deseado". En cambio, no es así, sino que en el lenguaje común se usa como "*deber* ser deseado". Por tanto, al establecer el paralelismo se comete una falacia. Es razonable pasar de "visto" a "visible"; pero no lo es pasar de "deseado" a "deseable". Por tanto, Mill no logra fundamentar el hedonismo moral satisfactoriamente. Su prueba viene a decir: "*Sólo lo que es deseado es deseable. Sólo el placer es deseado por sí mismo. Luego sólo el placer es deseable*". Pero, aunque aceptáramos que sólo el placer es deseado, cuestión no evidente, no es aceptable por falaz que lo deseado sea deseable.

En realidad, la semejanza verbal que le llevó a decir "No puede ofrecerse razón alguna de por qué la felicidad general es deseable excepto que cada persona, en la medida en que considera que es alcanzable, desea su propia felicidad"[365] le condujo a un doble error, a una doble falacia. La ya señalada de pasa de "deseado" a "deseable", y la falacia de confundir que cada uno desea su felicidad con que cada uno desea la felicidad general.

En cuanto a la primera, como acabamos de decir, es una forma ilegítima de salvar la ruptura entre deseado y deseable, entre el es y el debe. Por tanto, este problema persiste: sabemos qué deseamos, pero no qué debemos desear; podemos aceptar que sólo deseamos nuestro propio placer, pero no podemos probar que debamos desearlo[366].

En cuanto a la segunda, la misma tiene lugar en el uso ambiguo de "felicidad general", que tanto significa "felicidad común" como "agregado de la felicidad de cada uno". Para Mill la felicidad general no es un concepto abstracto, sino la suma de las felicidades de los individuos. Por tanto, la anterior frase comete una falacia: en rigor debería decir únicamente que "No puede ofrecerse razón alguna de por qué la felicidad de cada persona es deseable por la misma persona.....". Al usar, en cambio, "felicidad general", se comete la doble falacia en el siguiente razonamiento: (a) cada persona desea su propia felicidad; (b) lo que se desea, es deseable; (c) luego cada persona debe desear su propia felicidad; (d) la suma de la felicidad de cada persona es la felicidad general; (e) luego cada persona debe desear la felicidad general, o sea, la felicidad de cada una de las personas. Este razonamiento, que explicita el de Mill, comete la falacia de tomar lo deseado por deseable, ya comentada, al concluir (c); y la falacia de la suma, al inferir la conclusión (e).

A pesar de todo, hay que intentar comprender el razonamiento de Mill. Conviene tener en cuenta que Mill defendió que no es posible una prueba del Utilitarismo en sentido estricto: "Ya he señalado que las cuestiones relativas a los fines últimos no admiten prueba en la acepción ordinaria del término. El carecer de prueba mediante razonamiento es algo común a todos los primeros principios, tanto por lo que se refiere a las primeras premisas de nuestro conocimiento como a las concernientes a nuestra conducta"[367]. Es decir, por ser un "principio", no cuenta con ninguna prueba externa, desde fuera: no hay lugar desde donde deducirlo.

Por tanto, hemos de concluir que lo que persigue es una prueba *dentro* del sistema, no una prueba *del* sistema. Que no sea posible la fundamentación del Principio[368] no quiere decir que no puedan aportarse argumentos sobre su plausibilidad[369]. No se trataría de una "prueba" en sentido fuerte; se trataría de, admitiendo que no hay prueba definitiva, un esfuerzo de persuasión a favor de una opción que parece más razonable: aceptar que lo deseable es aquello que deseamos. O sea, se aceptaría que no es posible dar una prueba de los principios de un sistema ético, pero es posible apelar al sentido común, incluso al realismo de quien no los acepta. Y no en el sentido emotivista de persuadir, sino como apelación a la conciencia moral.

Mill, como buen empirista, considera que, en el caso de los primeros principios del conocimiento, aún sin ser susceptibles de prueba definitiva, "pueden ser objeto de una apelación directa a las facultades que juzgan de los hechos, a saber, nuestros sentidos y nuestra conciencia interna"[370]. Y extiende este método a los principios de nuestra conducta. Como aquí se trata de los fines, es decir, de las cosas deseables, el problema se plantea en términos de si la experiencia nos permite alguna solución al respecto. Y a Mill le parece obvio que es un hecho de experiencia que el fin de cada hombre es su felicidad, que incluso es lo que los hombres tienen en común.

No es una demostración del principio; es una aportación de plausibilidad con base empírica. Y parece plausible considerar que lo que es más universalmente deseado sea lo deseable. Se trata de asumir que "para que se *deba* hacer algo es imprescindible que se *pueda* hacer": si algo no puede ser deseado, de ningún modo razonable puede establecerse como deseable[371]. Por otro lado, parece razonable aceptar que lo deseable debe definirse sobre el campo de lo deseado, aunque no sean coextensivos[372].

La "prueba" de Mill, por tanto, es defendible, en base al siguiente argumento: el hecho de que algo sea deseado tiene cierta conexión, aunque no de deducibilidad, con el hecho de que dicho algo sea deseable. Afirmar que entre ambos hay cierta adecuación, no implica poder derivar "debe ser deseado" de "es deseado". Que no haya *coherencia lógica* no implica que haya contradicción. Entre lo deseado y lo deseable puede haber indiferencia; más aún, puede haber -y nos parece que es el caso- *coherencia existencial*, es decir, pueden afirmarse al mismo tiempo, coexistir de forma razonable. Desde luego de forma mucho más razonable que si se tratara de "deseado" y "no deseable"; sería inconsistente existencialmente establecer la deseabilidad al margen o en contra de lo realmente deseado. Por tanto, Mill no afirma una inferencia racional; pero sí una propuesta razonable[373].

Una propuesta que debe determinarse en el contexto general del pensamiento utilitarista, pues utilizada en general y aplicada a casos bizarros podría llevar a paradojas. Por tanto, la argumentación de Mill no es de aplicación universal: la relación que establece entre deseado y deseable sólo tiene sentido en contextos

axiológicos determinados. Si no, se llegaría a la paradoja de tener que admitir también la moral ascética.

Pasemos ahora al *egoísmo ético*. Esta doctrina ética prescribe como deber moral único la búsqueda de la mayor cantidad posible de bien particular. Si se trata, además, de la versión hedonista del egoísmo ético, es decir, del *egoísmo ético hedonista* (o, como lo hemos llamado más arriba, el *hedonismo ético egoísta*) la prescripción se concreta en la maximización del placer personal. Es, por tanto, comprensible que analicemos su vinculación con el utilitarismo, cosa que implica a un tiempo reconocer su diferencia y su relación.

Para ser más precisos necesitaríamos distinguir dos formulaciones del *egoísmo ético hedonista*, según el uso que en las mismas se hace del "egoísmo", a saber, como instrumento y como fin. Según la primera, el deber de un hombre es producir la mayor cantidad de bien posible para sí mismo, al margen -e incluso a costa- de los demás; según la segunda, se establece como deber de cada hombre producir por sí mismo la mayor cantidad de placer para toda la sociedad como medio más adecuado para incrementar el placer propio.

La primera es, aparentemente, una opción cínica e irracional; pero, cuando se asuma conscientemente y en el marco de una teoría social más amplia, adquiere racionalidad e incluso moralidad. Efectivamente, puede pensarse, como apoyan las diversas formulaciones liberales de la "mano escondida" de Adam Smith, que persiguiendo cada uno su fin egoísta se sirve, sin saberlo, al bien colectivo: si todos se comportan de forma egoísta, todos serán beneficiados[374]. Por tanto, cada uno defiende su interés como medio para mejor defender el interés de todos. Las acciones son conscientemente egoístas e inconscientemente morales; subjetivamente egoístas y objetivamente morales. Es decir, la "astuta Razón" o la "Providencia" se sirven del egoísmo para condenar al hombre a ser moral[375].

La segunda es una opción que parece más razonable y benevolente, porque en ella el "altruismo" se pone como objetivo próximo. Pero, bien mirado, tal altruismo es un medio al servicio de un fin egoísta. Por tanto, los resultados de la acción son objetivamente morales, aunque la acción se haya hecho con conciencia egoísta amoral. Se trata, por tanto, de una *racionalidad práctica*, que se apoya en la teoría de

que el bien individual se consigue y se maximiza únicamente a través del bien colectivo. También aquí el "egoísmo" parece ser el instrumento del que se sirve la "astucia de la Razón", o la "Providencia", para hacer morales a los hombres: éstos estarían condenados a ser moral.

Tanto una como otra, pues, son esencialmente *egoístas*. La moralidad en ellas o es mero resultado inconsciente exigido por el "orden espontaneo", o mero instrumento estratégico impuesto por la racionalidad de la naturaleza. El deber moral, tal como es entendido comúnmente, es decir, el deber de perseguir de forma consciente el bien de los otros, la felicidad de todos, como fin último, no se reconoce en ninguna de las versiones. Ahora bien, si la primera se asume con conciencia y sentimiento moral, y la segunda, igualmente, se asume con conciencia solidaria y altruista, ambas opciones son "éticas". Por tanto, las dos pueden quedar incluidas, a los efectos de esta investigación, en la misma categoría del *egoísmo ético hedonista*: la primera prescribe: "maximiza tu propio placer, puesto que lo deseas", y añade que "de la búsqueda de tu placer surgirá espontáneamente el de los demás"; la segunda prescribe "maximiza el placer de todos", y añade que "de este modo conseguirás el tuyo propio". Estas propuestas han sido analizadas y criticadas duramente.

La primera suele ser considerada la verdaderamente egoísta, por sus efectos inmediatos y por su forma de enunciación. Moore ha sostenido que tal tesis es contradictoria[376], pues implicaría que diversas cosas, cada una de ellas bien único para distintos individuos, serían "bien único". Baier ha subrayado otras situaciones inconsistentes y contradictorias: por ejemplo, los casos en que los interese de dos individuos pasen por su eliminación recíproca. En tal caso al cumplir uno su fin, cosa justa, niega al otro la posibilidad de cumplirlo, cosa injusta[377]. Pero, en rigor, como ha señalado J. Hospers[378], son inconsistentes, pues no pueden realizarse ambas, pero no contradictorias: porque se trata de dos acciones diferentes. Son simplemente contrapuestas. Además, en el contexto del subjetivismo egoísta, la justicia de un acto es "justicia para mí". No hay contradicción, pues, en que se justo para mí e injusto para otro. Lo que es más difícil es salvar la inconsistencia: tal cosa requiere unas condiciones en que la prescripción pueda ser cumplida por todos. Hospers ha defendido esta posibilidad[379].

Por otro lado, está el frente de las acusaciones a la no moralidad del egoísmo ético. Todas ellas se basan en un presupuesto de la moralidad: la universalidad[380]. Además, quedaría el problema de reconciliar la exigencia particular, propia del egoísmo, con la de universalidad, propia del utilitarismo.

En fin, nos queda por valorar el paso del egoísmo al utilitarismo. Porque es manifiesto que incluso desde la posición más favorable, la del *egoísmo ético hedonista "universalista"*, que prescribe preocuparse de la felicidad de los otros como medio indefectible para conseguir la propia, no es fácil escapar al círculo del egoísmo. Y el utilitarismo, en cambio, como explicita su ley fundamental al prescribir la búsqueda de la felicidad universal, exige preocuparse de los otros *sin condiciones*, de forma categórica, como corresponde a una moral *tout court*.

Las cosas serían fáciles si pudiera demostrarse que la felicidad de los otros en "deseable" en sí misma, pero tal pretensión está llena de complejos problemas. Mill nos ofrece una prueba, tal vez la más importante, pero no exenta de punto débiles. Nos dice:"No puede ofrecerse razón alguna de por qué la felicidad general es deseable excepto que cada persona, en la medida en que considera que es alcanzable, desea su propia felicidad. Dado que esto es un hecho, contamos no sólo con la prueba que es posible proporcionar en este caso, sino también la prueba más completa que podríamos desear de que la felicidad es un bien; es decir, que la felicidad de cada persona es un bien para aquella persona y que la felicidad general es, por consiguiente, un bien para el conjunto de todas las personas"[381].

Se trata de una prueba del principio utilitarista derivado del principio egoísta. La prueba ha sido objeto de dos tipos de crítica. Una de ellas, iniciada por Sidgwick, se basa en que el razonamiento de Mill parece implicar una "volición colectiva", cuyo objeto sería el fin último. Pero es problemático explicar, por un lado, la posibilidad fáctica de esa "volición colectiva" y, por otro, convencer de que la misma coincidiría con la del individuo.

La segunda crítica acusa a Mill de cometer la "*falacia de la composición"*, que viene a decir: "si A desea X y B desea Y, entonces A y B desean X e Y, y, por tanto, A desea Y y B desea X"[382]. Tal falacia lleva a afirmar que el individuo egoísta, por egoísta, desea la felicidad de todos, lo cual es manifiestamente contradictorio. Otra

cosa es afirmar que el egoísta, por egoísta, puede desear estratégicamente, es decir, *prudencialmente*, la felicidad de los demás. En este caso el fin último es la felicidad individual; la felicidad general sólo es deseada como medio.

El razonamiento de Mill tiene sus defensores. El propio Mill dice, refiriéndose al anterior pasaje, que sólo quería proponer que dado que la felicidad de A es un bien, la de B es un bien, la de C es un bien, etc., la suma de todos estos bienes debe ser un bien". No habría "falacia de la composición", pues sólo se afirmaría que el conjunto de las felicidades individuales era un bien para los individuos. No se trataría de pasar del hedonismo individual al universal, sino de afirmar que debe considerarse "bien" aquello que es considerado tal por los individuos. O sea, la "prueba" de Mill no sería tal, no sería un discurso sobre el deber moral, sino sobre el bien.

Aceptando que así sea, el problema de fundamentar el utilitarismo permanece. Se trata de asumir cómo se puede pasar lógicamente del hedonismo individualista al universalista, del egoísmo al utilitarismo. Para ello parece necesitarse algún principio más. Algunos lo han intentado por mediación del principio de la "simpatía"; pero este principio encaja mal con el del egoísmo, al menos en su forma radical. Tal vez convendría valorar mejor la relación entre el principio de "simpatía" y el principio de la intuición de la Benevolencia Racional de Sidgwick[383], pero, en definitiva, se trata de un giro hacia el innatismo. Mejores posibilidades se nos ofrecen desde el principio de la "benevolencia limitada" de Hume, pero, en rigor, es una corrección del egoísmo.

Mill afirmaba que la felicidad es deseable, la única cosa deseable, un fin en sí misma, el único fin, pues todo lo demás es deseable como medio de conseguirla[384]. Y entendía la felicidad como "placer y ausencia de dolor", y la infelicidad como "dolor y ausencia de placer"[385]. Pero constató la dificultad insuperable de fundamentar la deseabilidad en sí de la felicidad, sin recurrir a una psicología egoísta. Reconocía que "el placer y la exención del sufrimiento son las únicas cosas deseables como fines"[386], pero se trataba del propio placer y el propio sufrimiento. Para incitar a la preocupación moral, a la producción de la felicidad de los demás, había de recurrir a la socialización, a la "educación y la opinión pública"[387], para que esas instituciones que "tienen un poder tan grande en la formación humana utilicen de tal modo ese

poder que establezcan en la mente de todo individuo una asociación indisoluble entre su propia felicidad y el bien del conjunto"[388].

Ahora bien, si la felicidad es un bien entre otros, hay que admitir la posibilidad de elección. En Bentham la felicidad se perseguía sin elegir; en Mill se persigue generalmente, pero cabe la elección en caso de conflicto. Y si cabe la elección cabe la pregunta: ¿por qué ha de ser un fin último? Y no sirve la respuesta: "porque suele ser así, y porque normalmente lo que los hombres desean tiene algo que ver con lo que deben desear".

El Mill de *On Liberty* ponía la libertad, y por tanto la elección individual, como fundamento de la vida buena. Aquí su liberalismo se apoya fuertemente en el utilitarismo, argumentando desde las ventajas de la libertad para la buena vida. El Mill de *Utilitarianism* usa la libertad, la elección, como justificación moral: si los hombres eligen libremente la felicidad, ésta debe caracterizar la vida buena. ¿Hay circularidad? Lo cierto es que Mill se enreda sin solución. No dudará en decir que "desear algo, excepto en la medida en que la idea de ese algo es placentera, es una imposibilidad física y metafísica"[389], acercándose a las posiciones benthamitas. Y cuando considera que hay que aceptar la virtud como un fin en sí mismo[390], lo hace sobre la base de que la virtud es un medio seguro para la felicidad. En otros momentos dice que "son parte de la felicidad".

Veamos su último argumento, importante en nuestra tarea de mostrar el utilitarismo como hedonismo ético liberado de su fundamento egoísta. En buena medida esta tarea pasaba, como hemos dichos, por aplicar la norma al hombre en tanto que productor de utilidad, en lugar de depredador de la misma. Recordemos que Mill afirmaba la felicidad general como norma de conducta moral. Se ha dicho que comete falacia lógica al pasar de (1) La felicidad de cada persona es un bien para esta persona, a (2) La felicidad de todos es un bien para cada persona. Más que falacia, se dice, es una arbitrariedad, pues 2) no se sigue de 1). Son indiferentes. A no ser que se suponga que lo que en realidad hace es derivar dos consecuencias de una misma premisa. Esta sería: la felicidad es buena en sí misma (cosa que cree haber demostrado). Y de aquí deriva: es buena para cada uno y es buena para todos. Pero con esto no va más allá de Bentham en la fundamentación del utilitarismo.

Sidgwick vio dos errores en Mill: (a) su adhesión simultánea a la psicología egoísta y al hedonismo ético universalista (Sidgwick llamaba al utilitarismo "universal ethical hedonism"), y (b) creyó imposible derivar la Ética utilitaria universalista de a partir de la tendencia del individuo a su propio bienestar. Sidgwick, en el fondo, critica a Mill su método inductivista, que pretendía derivar el principio de utilidad de la experiencia. Piensa, por el contrario, que no es posible derivarlo inductivamente, ya que de hecho la gente tiene fines que no son hedonistas ni utilitaristas. Y no es posible derivarlo de las conductas "racionales" porque no hay manera de saber cuáles son antes de establecer el principio de utilidad, que es el que se intenta establecer[391]. Por tanto, para no caer en la circularidad, hay que admitir la imposibilidad de inducir el principio.

Sidgwick se refugia en el intuicionismo: le parece evidente la bondad de la norma que procura el máximo balance neto. Y le parece evidente de forma intuitiva, introspectiva, que el placer es deseable o, al menos, preferible. Lo establece, pues, como único fin deseable. Ahora bien, en este nivel no pasa de situarse en un hedonismo egoísta, teoría que sostiene que el agente debe perseguir su propio interés, y se trata de pasar al hedonismo ético o utilitarismo, doctrina que afirma que el agente debe perseguir el interés de todos. Ambas son racionales. Y no parece haber razones teóricas para decidir por una u otra. Sidgwick mitiga el problema diciendo que el hedonismo, si es ilustrado, está próximo al utilitarismo[392]. En bello consuelo.

Peter Singer ha dicho: "Supongamos que comienzo a pensar Éticamente, a pensar que mi propio interés no puede contar tanto como el interés de los otros simplemente porque es mío. En lugar de mis propios intereses ahora tengo que tener en cuenta el interés de todos los afectados por mi decisión. Esto requiere sopesar todos estos intereses y adoptar el tipo de acción más favorable a maximizar el interés de los afectados. Así elijo el curso de la acción que tiene las mejores consecuencias, en balance, para todos los afectados. Esto es una forma de utilitarismo"[393].

Nos parece que esta es *la* forma madura del utilitarismo. Incluso la sustitución de "placer" por "interés" expresa esta madurez. Incluye la universalidad en la norma, como exigencia del discurso moral, exigencia que ha remarcado R.M. Hare[394], quien ha señalado que la universalidad de los juicios morales es una exigencia de la lógica

de la moral. Ahora bien, el fundamento sigue pendiente. Esto muestra que el utilitarismo es una moral, e incluso que es la mejor conducta moral que tenemos a nuestro alcance. Pero ¿cuál es su fundamento? A no ser que se demostrara que sólo los intereses deben ser tenidos en cuenta...

De todas formas, para Singer el utilitarismo es una *minimal position* si queremos pensar moralmente, a superar sólo con muy buenas razones. Thomas Scalon[395] ha propuesto un utilitarismo más coherente. Scalon caracteriza el utilitarismo como la doctrina basada en la tesis siguiente: "los únicos hechos morales fundamentales son aquellos que se refieren al bienestar de los individuos"[396]. Por tanto, la moral tiene que ver únicamente con el bienestar. ¿Qué otra cosa podría importar?

Podría decirse que es posible una ética deontológica, preocupada no por el bienestar, sino por la "acción correcta" (no mentir ni engañar, cumplir las promesas...) o por los "derechos humanos" (al margen de las consecuencias). Pero si nos preguntamos por qué nos han de importar estas cosas... llegamos a la conclusión de que ello se debe a que de una forma u otra las mismas procuran una forma u otra de bienestar.

Scalon llama a esta tesis "*philosophical utilitarianism*". Claro que al no reducir el *bienestar* a *placer* podría objetarse que se trata de un consecuencialismo a secas. Scalon piensa que, aceptado este criterio, puede deducirse un "*normative utilitarianism*". El argumento sería: (1) En último análisis todo lo que cuenta moralmente es el bienestar de los individuos; (2) Ningún individuo cuenta más que ningún otro; (3) Lo que cuenta en el caso de cada individuo es el grado en que su bienestar es afectado; y (4) La base de la obligación moral radica en el objetivo de maximizar la suma de bienestar individual[397].

Nótese la coincidencia de este argumento con el clásico, así como sus diferencias de matices. En (1) se establece la naturaleza del único bien (aquí el bienestar, en lugar de la felicidad, el placer o la utilidad). En (4) se induce la norma de maximizar el bien general, entendido como suma de bienes particulares. Pero ¿por qué introduce (3)?

Es necesaria para resolver un problema de falta de información para concretar (4). Por ejemplo, no se sabe si lo correcto es maximizar el número de personas que poseen bienestar o maximizar el bienestar en las personas que ya lo tienen. Porque dependería de los elementos del bienestar. Si esto eran de naturaleza "tener o no tener", como la salud, la opción era clara; pero si eran de naturaleza "tener más o menos", como el saber, la opción es complicada. Aunque la (2) ofrece una guía genérica de distribución del bienestar, no es concreta. La (3), en cambio, establece el carácter gradual del bienestar, es decir, ofrece un criterio utilitarista. Dice que el bienestar es escalar, compuesto de partes discretas, mesurable, condición indispensable para el utilitarismo como opción práctica.

Podemos concluir, por tanto, que fundar el utilitarismo renunciado o corrigiendo el egoísmo parece significar una ruptura con el proyecto clásico, mediante dos renuncias básicas. Por un lado el Utilitarismo renuncia así a su pretensión de derivarse de un principio objetivo único; por otro, renuncia a su posición empirista, que fundamentaba su actitud filosófica general: si no puede deducirse de los datos de la naturaleza humana, sino que hay que recurrir a una intuición, se traiciona el proyecto.

O sea, la cadena de problemas se agudiza. Se parte de unos principios descriptivos de la naturaleza humana y del deseo: hedonismo y egoísmo psicológicos. De aquí hay que pasar a unas tesis éticas: hedonismo y egoísmo éticos; es decir, se pasa de describir el comportamiento a prescribir el deber, desafiando la "falacia naturalista". Y, admitiendo este problemático paso, hay que proceder a la universalización, es decir, superar el egoísmo prescribiendo la felicidad general como fin. Sólo así se llega al utilitarismo o hedonismo ético universal. Pero, para hacer esta universalización, parece necesario traicionar los orígenes. No es extraño que se ponga filosóficamente en cuestión el Principio de utilidad.

Hume y Bentham sacarían al hedonismo de su infancia, al igual que Condillac hiciera con el empirismo o doctrina de la mente. Este llevó a la filosofía del discurso sobre las ideas (estados de la mente) a la reflexión sobre el lenguaje, como ser objetivo del pensamiento, sentando el principio según el cual el pensamiento es imposible sin el lenguaje; Bentham desplazaría la reflexión sobre el placer, estado

mental eminentemente subjetivo, al dominio de la utilidad, lugar objetivo del placer, suponiendo que el universo de lo útil es condición indispensable del placer. Aunque Condillac continuara hablando de "sensaciones" y de "ideas", el análisis del conocimiento a través del lenguaje, la "filosofía del lenguaje", ya había abierto su horizonte; del mismo modo, aunque Bentham siguiera hablando de felicidad y placer, pagando tributo al lenguaje histórico, un nuevo campo de reflexión estaba abierto definitivamente.

El establecimiento de la utilidad, o del placer, como valor supremo presentaba claros atractivos filosóficos. Este argumento es de bella simplicidad y fácil coherencia, ajeno a misteriosos moralismos absolutos, a sutiles distinciones jerárquicas, al misticismo de las virtudes y a los oscuros orígenes metafísicos. Es un principio operativo y racional. Su fuerza persuasiva reside en que sus resultados pueden constatarse empíricamente. Claro que, en tanto que principio, ni necesita ni puede ser inducido ni deducido. Bentham es consciente de que el principio de utilidad, en tanto que normativo, no puede ni debe probarse desde la observación, y, en tanto que principio no puede deducirse racionalmente de otro. Eso no quita que aporte reflexiones a su favor, que busque su fundamentación filosófica.

Es conveniente señalar que ya entre los primeros teóricos del utilitarismo se dio cierta ambigüedad respecto al uso de una psicología hedonista en apoyo del hedonismo ético. Desde la psicología hedonista la norma moral era retórica, ya que establecería la **conveniencia** (prudencial) o el **deber** (moral) de maximizar el placer personal innecesariamente, puesto que se sustentaba en la existencia de una tendencia natural irreductible al placer. En todo caso, aceptando que la determinación no fuera inviolable, que fuera más bien tendencia que ley, que pudiera mediar la decisión voluntaria, la norma sería meramente consejo prudencial, nunca deber moral, ya que este supuesto, al sustituir al del teleologismo que otorgaba el fundamento metafísico para la identificación entre fin necesario y bien, es decir, al romper con el naturalismo en sentido fuerte, impedía una fundamentación naturalista del deber. Desde la psicología hedonista, pues, la norma moral era retórica (en rigor, no moral), meramente prudencial o arbitraria.

En cambio, si el objeto de la norma se desplazaba del placer individual al colectivo, es decir, si consideraba al hombre más como *productor de felicidad* que como *depredador de felicidad*, entonces la producción de placer se convierte en norma moral ajena y desprendida de la psicología individualista, que abre un nuevo campo de racionalidad moral. Si esta norma de producir placer se determina con un principio formal evidente, el que afirma que es irracional en cuestiones de valores preferir menos a más, nos encontramos con que la norma queda así establecida: producir el máximo placer ("maximize pleasure"). El principio que Bentham adoptara de "máxima felicidad para el mayor número" expresa la nueva formulación de la norma moral, el principio hedonista al que es fiel el utilitarismo. Y, así, el principio de utilidad, formulado como "maximización de la utilidad social", adquiere su autonomía respecto a la psicología egoísta y al naturalismo. El problema filosófico pendiente es: *¿en qué se fundamenta esta nueva norma?*

4. La legitimidad del principio.

Bentham y Mill coinciden en que el Principio de Utilidad no puede ser demostrado: no es necesario ni posible hacerlo. "Lo que es usado para probar el resto, no puede ser probado"[398]. Una cadena de pruebas debería tener su comienzo en alguna parte. Dar tal prueba es tan imposible como innecesario"[399]. Y Mill argumenta la misma idea[400]. Pero ambos consideran que pueden aportarse argumentos en su favor.

Para Bentham el principal argumento es el propio discurso: basta observar cómo justifican los hombres sus actos; incluso cuando atacan el Principio de Utilidad lo hacen, sin darse cuenta[401], con razones fundadas en el mismo[402]. Cuando no es así, como en los casos de Kant o Prichard, que sostienen la autoevidencia de los principios, están diciendo que los principios no pueden ni necesitan ser demostrados. En el fondo coinciden con la tesis de Bentham: nada puede ser probado al menos que se acepte algo sin prueba. La divergencia está en la elección de aquello que debe ser aceptado sin prueba.

¿Qué principio elegir? Parece obvio que la conciencia moral común tiende más a considerar como principios morales los de Kant que los de Bentham, al tiempo que

reconocería que los individuos se comportan más conforme al de Bentham que al de Kant. Se tendería a aceptar que Bentham describe más que prescribe, o prescribe de una forma más conforme al ser empírico del hombre, a su naturaleza; mientras que Kant prescribe más que describe, es decir, se sitúa de una forma inequívoca en el dominio del deber ser. Pero la conciencia moral -como el sentido común- no es un juez legítimo en el terreno de la razón pura, del conocimiento. Hume ya había señalado la génesis de esa conciencia, su escondida función utilitaria.

A Bentham le parece que toda oposición al Principio de Utilidad se hace desde dos pretensiones: desde intereses siniestros o desde confusiones y prejuicios. Y que la defensa del mismo debe procurar desenmascarar el primero y disipar el segundo. Es curioso que en esta tarea Bentham parece argumentar en términos kantianos. Viene a decir: si alguien duda del Principio de Utilidad, que proponga otro. Si este otro simplemente da forma respetable a sus sentimientos caprichosos y privados, deberá justificar si considera su sentimiento único y legítimo canon de la acción correcta. Si fuera así debería dar cuenta de su despotismo. Si no fuera así y se pronunciara a favor de que los sentimientos de los otros constituyan igualmente otros tantos respectivos cánones de la acción moral, deberá justificar la anarquía[403]. Como se ve, Bentham viene a aplicar el criterio kantiano de la universalidad de la norma moral: sólo una norma universalizable puede ser considerada moral.

Bentham dedica el Cap. II a las refutaciones. Es precipitado, simplificador y caótico, pero expresivo. Pone todas las teorías éticas bajo dos rótulos: *éticas ascéticas* y *éticas subjetivistas o del capricho*[404]. Las ascéticas son variaciones de la moral cristiana. Las pone como la inversa del utilitarismo. Distingue dos formas de presentarse: *la forma religiosa*[405], que toman por base el miedo a Dios y ponen como deber el de perseguir el sufrimiento, la mortificación, como estrategia de purificación moral; y la *forma filosófica*[406], más refinada, que distingue entre placeres sensuales, groseros, los cuales rechaza, y placeres intelectuales, que no son llamados placeres. A Bentham la moral ascética le parece naturalmente contraria a las motivaciones humanas, y por tanto rechazable en el marco de la moral individual o privada; pero, sobre todo, le parece impensable y jamás aplicada, o sea, una auténtica perversión, en el horizonte de la actividad legisladora[407].

Las éticas subjetivistas se basan, según Bentham, en el principio de simpatía-antipatía, o principio del capricho, que toma el hecho simple de la aprobación/desaprobación como criterio moral. Incluye aquí Bentham todo tipo de éticas intuicionistas, como las del *moral sense,* del *common sense,* del *moral sentiment,* el intuicionismo moral, la moral de la ley natural, etc.[408]. Su crítica es genérica y superficial, pero está hecha desde el Principio de Utilidad, lo cual no ayuda a fundamentar éste.

Es interesante la crítica de Bentham al principio teológico que afirma que la moralidad de una acción viene determinada por su concordancia con la voluntad divina. Le parece a Bentham que tal principio es un simple supuesto que, en el mejor de los casos, nada aclara: pues no establece, ni puede establecer, la voluntad de Dios, tarea ajena a la Ética por ser propia de una conocimiento positivo[409]. Por tanto, se asume como criterio la "voluntad de Dios" y no se puede describir ésta, quedando pendiente el problema de decidir si la voluntad de Dios es el ascetismo, el capricho o la utilidad.

Para Bentham el capricho o subjetivismo confunde lo que el hombre aprueba con lo que debería aprobar. Esta distinción se da en la conciencia de todos los pueblos, que admiten que las acciones impulsivas, irreflexivas, deben ser criticadas. A Bentham le parece que con frecuencia transferimos nuestra aprobación de los efectos de un sentimiento moral al sentimiento mismo[410].

Pasando al problema teórico fundamental del utilitarismo, que como hemos dicho radica en la dificultad de conciliar la norma general, que prescribe procurar la felicidad de los otros, con la psicología egoísta que fundamenta la adopción del placer como bien en sí mismo, resaltemos que en salvar esa dificultad radica que el utilitarismo pueda ser presentado como una moral *tout court*, es decir, con su dimensión de altruismo.

Bentham así lo entendía, y por ello comenzó su *Introducción a los Principios de Moral y Legislación* estableciendo de forma rotunda que "La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos (sovereign masters), *pain* y *pleasure*. Sólo ellos nos indican lo que debemos hacer, así como determinan lo que haremos. Por un lado la norma (standard) de lo correcto y lo incorrecto, por el otro la

cadena de las causas y efectos, están ligadas a su trono"[411]. Bentham, pues, parece dotar a la moral utilitarista de una base natural: las determinaciones naturales del placer y el dolor al mismo tiempo imponen el orden necesario de los hechos y el canon de la acción moral. Pero, bien mirado, persiste un problema. El texto no clarifica el punto de vista, es decir, no precisa si el canon del placer y del dolor es una norma a seguir por el individuo como consumidor o como productor; tampoco precisa si es una norma para la acción con fines privados o con fines públicos. Y si bien en el primer caso la articulación entre determinación natural y norma moral parece coherente y persuasiva, aunque sin vínculo lógico, en el segundo presenta claros obstáculos: ¿por qué una determinación natural que afecta al individuo empujándolo a buscar su bien habría de convertirse en canon de una conducta orientada al bien de los otros?

Esta posición no es específica de Bentham. Mill la comparte plenamente al afirmar que no hay nada realmente deseado excepto la felicidad y que la felicidad es el único fin de la acción humana[412]. La felicidad no sólo debe ser deseada, sino que es la única cosa realmente perseguida. Es fin moral porque es un deseo natural, una determinación necesaria de la naturaleza humana. En la actualidad seríamos muy reacios a aceptar esta fundamentación naturalista de la ética; pero es obvio que en el XVIII y el XIX se asumía el *ser* (fuera éste físico o metafísico) como fundamento del *deber ser*. El naturalismo se descubre incluso en quienes descubrieron la "falacia naturalista", como Hume.

Por otro lado, la "falacia" únicamente puede deslegitimar la fundamentación, pero no la moral a fundamentar. Es decir, la lógica impide poner las proposiciones "el hombre sólo busca la felicidad propia" y "el hombre sólo debe buscar la propia felicidad" en relación de inferencia; pero, precisamente porque afirma la indiferencia entre ambas, no dice ni puede decir que haya incompatibilidad. Tampoco, por las mismas razones, puede la lógica afirmar la incompatibilidad entre enunciados como "el hombre sólo busca la felicidad propia" y "el hombre sólo debe buscar la mayor felicidad del mayor número". Pero en este último caso, si bien no hay incompatibilidad lógica, puede haber una inconsistencia existencial, al exigir al hombre un comportamiento moral que le está naturalmente negado.

Aunque, bien mirado, si consideramos absurda una norma moral por el mero hecho de ir contra la naturaleza humana, tal vez estemos entrando la falacia naturalista por la ventana. Si toda moral (que no sea heroica o mística) acepta como una autolimitación, cosa que parece razonable, que no se puede exigir al hombre que haga lo que le es imposible hacer, no hay más remedio que, o bien restringir la norma moral al ámbito de posibilidad que define la teoría positiva de la naturaleza humana, o bien definir las posibilidades de éstas desde la moral. La primera opción puede llevar a una moral grosera, meramente prudencial, e incluso a la amoralidad; la segunda, convierte el conocimiento del hombre de las ciencias naturales en mera ilusión y vana retórica. La opción, pues, es comprometida.

¿Cómo salva Bentham el problema de su psicología egoísta y su utilitarismo comunitario? Por un lado, relativizando la determinación natural. Se trata de hacer coherente la tesis antropológica de los dos soberanos, el hombre sometido al placer y el dolor, con la creencia en el papel maximizador de la razón. Es una posición en *línea* con la teoría humeana de la esclavitud de la razón ante los deseos, la que no excluía unas funciones positivas de la razón; al contrario, evidenciaba la necesidad de ésta, poniendo de relieve que la determinación natural ciega no es garantía absoluta del mejor cumplimiento de su fin natural. El deseo nunca equivoca su fin, pero no siempre acierta con la estrategia.

Con esta relativización, no obstante, se consigue únicamente la mayor adecuación entre la determinación natural y la estrategia para realizarla, es decir, se consigue únicamente *racionalizar el servicio a los dos soberanos*. Para acceder del utilitarismo egoísta al comunitario o moral se requiere otro presupuesto: el de la *armonía natural de intereses*. Es obvio que si la satisfacción de los intereses -no de los deseos- de un individuo implicara y dependiera de la satisfacción de los intereses de todos y cada uno de los otros, la búsqueda racional de la felicidad pasaría por la persecución de la felicidad de los demás.

Sería fácil interpretar esta hipótesis desde la perspectiva del *laissez-faire*, como una extrapolación a la moral, aunque de forma invertida. Efectivamente, para Smith la búsqueda del propio interés, de la satisfacción de las necesidades, gustos y deseos, desembocaba en el bienestar general gracias a la "invisible hand"[413]. Y, para

Mandeville, la entrega espontánea a los vicios privados misteriosamente confluía en las virtudes públicas[414]. Era tanto como decir que en el nivel de la totalidad la espontaneidad era más sabia, mejor aliada de la naturaleza, que la razón; que a nivel general la razón es impotente para configurar el orden, mientras que la naturaleza lo tiene todo programado. El interés social, por tanto, se cumple a través del libre y espontaneo juego de los intereses particulares. De esta forma se justifica una práctica individualista y egoísta por sus efectos colectivos. Así, el egoísmo deviene moral; más aún, deviene el instrumento de la moralidad[415]. Al menos este es el discurso manifiesto.

En el utilitarismo, podría decirse, la "armonía preestablecida" parece tener un sentido inverso, y mucho más racionalista. Viene a decir que los hombres deben entregarse a la búsqueda de la felicidad general -entendida como la felicidad de los otros- porque de esta forma conseguirán la propia. Lejos de un *laissez-faire moral*, implicando una moral política, el utilitarismo es una moral normativa, que implica una política moral[416]. Es decir, implica una política sometida al criterio moral.

Nos tememos que si ya era difícil creer en la versión egoísta de la armonía de intereses, más difícil es creer en la versión comunitaria. Por lo menos es más difícil de ser asumida como estrategia. La primera estrategia, el laissez-faire, la búsqueda del bienestar general a través de la persecución del propio, está hecha a medida humana, en coherencia con la psicología egoísta. Tenía a su favor que, fueran cuales fueran los efectos en la distribución, aumentaría la producción y, con la riqueza de unos, algo tocaría a los otros[417]. La segunda estrategia del principio de la natural armonía de intereses, en cambio, tenía el inconveniente de ir contra la psicología egoísta que postulaba, exigiendo a los hombres, como punto de partida, una posición moral, de renuncia, poniendo el bienestar propio como esperanza, como fin mediato.

Bentham, consciente de ello, tendió a corregir la "armonía natural de intereses" y convertirla en una "armonía artificial de intereses", como ha señalado Quinton[418]. Bentham busca un criterio racional de actuación política que permita la construcción de una comunidad regida por la *armonía artificial de intereses*[419]. Rechaza así las ingenuas creencias en la "armonía natural", abandona cualquier lastre del ejemplarismo de los "Espejos de Príncipes", y asume en positivo la idea moderna que

ve en la política el arte de administrar el deseo, aspirando simplemente a que dicha administración sea racional. Y como la racionalidad moderna es adecuación de los medios a los fines, ha de definir el fin último: y elige la felicidad del mayor número posible. Una elección moral, un principio, por tanto no demostrable; pero una elección razonable y defendible[420]. De tal forma se vería con mayor claridad e intensidad la presencia de la "armonía de intereses", es decir, se verían más de cerca los resultados, se aproximaría la esperanza... Sanciones políticas impuestas por el Gobierno (leyes); sanciones morales impuestas por la comunidad (valores, costumbres) y sanciones religiosas aplicadas por Dios (premios y castigos eternos). Mill añadía las sanciones internas de la propia conciencia.

Bien mirado estas sanciones propuestas por Bentham y Mill tienen una raíz: su escepticismo en cuanto a la racionalidad del hombre. La "armonía natural" es una hipótesis subordinada al comportamiento racional del hombre. La desconfianza en ésta racionalidad lleva a la necesidad de intervenir para conseguir la "armonía artificial", o, si se prefiere, la armonía artificialmente conseguida. A Bentham le parece obvio que uno no puede ser feliz en medio de vecinos desesperados y hambrientos. La estabilidad, la paz, la confianza..., condiciones de la felicidad, exigen que mi preocupación por mí mismo pase por mi preocupación por el bienestar de los otros. Se trata de un egoísmo racional. No podemos saltar sobre nuestra sombra egoísta, pero podemos fundirla con la del vecino. Así se respondería a la gran pregunta de la Moral: "¿Por qué debo ser moral?". Aunque quedaría pendiente la otra pregunta que añade Quinton: "¿Por qué debo ser entusiastamente moral?"[421]. La primera, podríamos decir, afecta a la moral prudencial. Debo ser moral... por mi benevolencia limitada e incluso por mi egoísmo. Ello me lleva a desear la felicidad de aquellos a quienes amo, a estar interesado por aquellos cuya miseria empañaría mi propia felicidad, a no perjudicar a aquellos que podrían vengarse... Incluso me lleva a realizar acciones que palien el sufrimiento general de los otros... Pero todo ello no pasa de ser una moralidad limitada y subordinada. El utilitarismo, en cambio, parece exigir más: una moral entusiasta.

¿Por qué debo ser ante todo moral? ¿Por qué ser moral es un fin en sí mismo? El utilitarismo parece no tener otra respuesta que esta: porque ser moral es actuar de la

forma más racional y, por tanto, de la forma más exitosa para maximizar la felicidad propia. Felicidad que es un fin moral legítimo porque es aquello a lo que tiende la naturaleza humana.

Quinton ha señalado la dificultad, en el seno del utilitarismo, para distinguir entre una acción moralmente deseable o permisible y una acción moralmente obligatoria. Este problema se agudiza si, como pretendemos, situamos el utilitarismo al nivel de la acción social, pues es obvio que en cada situación se dan un conjunto de acciones posibles que irían contra el Principio utilitarista en diverso grado y otro conjunto de acciones a favor del mismo pero en medidas diferentes. En tal situación parecería lógico decidir por aquella -si son incompatibles- que es más fiel al principio. Pero si tenemos en cuenta que la inhibición es también una acción, nos encontramos con una situación sorprendente: el sujeto de la acción estaría en perpetua actividad... salvo que cayera en la violación del principio por omisión.

Bentham dijo: "De una acción que es conforme al principio de utilidad se puede siempre decir que se trata de una acción que debería ser hecha o que, al menos, que no se trata de una acción que no debiera ser hecha. Podría decirse también que sería correcto que fuera hecha; al menos, que no es incorrecto que fuera hecha; que es una acción recta; al menos, que no es una acción incorrecta[422]". Parece, pues, que distingue entre las acciones incorrectas, que nunca y en ningún caso deberían hacerse, de las correctas, que, si bien no son obligatorias, son permisibles.

5. El placer y la utilidad.

Daríamos un paso adelante importante en la clarificación de la teoría utilitarista si consiguiéramos establecer con claridad y distinción los conceptos de felicidad y de utilidad y de definir la relación entre ambos en el marco utilitarista. Puede resultar sorprendente la confusión entre ambos desde sus orígenes. La doctrina se autodefinió como utilitarista; el principio se llamó indistintamente "principio de utilidad" o "principio de felicidad"; el contenido comenzó centrándose en la felicidad, sea en sus formas más sensuales (placer) o en las más nobles (conocimiento); en los últimos tiempos, en cambio, parece que se ha desplazado hacia la utilidad, en forma

del "bienestarismo" y el "preferentismo"[423]. Por tanto, conviene poner orden y claridad en estos conceptos.

Se trata de sustituir la perspectiva de la Felicidad por la de la Utilidad. Esta perspectiva utilitarista puede apoyarse en argumentos y testimonios de autoridad de los clásicos. Sin que sea nuestro objeto presentarla como una nueva y más verdadera interpretación de los textos utilitaristas, pretendemos al menos mostrar que cabe dentro de sus principios y es coherente con el espíritu práctico que originó el Utilitarismo. Por ejemplo, John St. Mill decía, refiriéndose al utilitarismo, que "el credo que acepta como fundamento de la moral, el Principio de Utilidad o de la Mayor Felicidad, sostiene que las acciones son rectas en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas cuando tienden a producir disminución de la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer"[424]. De esta cita, que establece el criterio de máxima felicidad como la norma clave del utilitarismo, salen diversas reflexiones. La primera, que Mill identifica el "Principio de Utilidad" con el "Principio de Mayor Felicidad", refiriéndose a ellos como equivalentes, como si utilidad y felicidad fueran sinónimos. La segunda, que la felicidad, entendida como presencia del placer y ausencia del dolor, parece el fin a perseguir. Es decir, en esta formulación de Mill aparece la posición más tópica.

Por su parte Bentham parece muy consciente del problema, y así lo explica en nota a pie de página[425]. Bentham identifica "principle of utility" con "greatest happiness principle" o "greatest felicity principle". Y explica su contenido: establece el deber de buscar la felicidad de todos aquellos cuyos intereses pueden ser afectados por la acción. En su literalidad el Principio de Utilidad no es plenamente identificable con el Principio de Felicidad, como el propio Bentham reconoce al señalar que la palabra "utility" no refleja con tanta claridad como "apenes" y "felicity" las ideas de "pleasure" y "pain"; además, el Principio de Utilidad, definido por su fin, "la producción de felicidad por medio de la razón y de la ley"[426], parece despreocuparse del "número" de los intereses afectados, con lo cual se amputa una dimensión fundamental del utilitarismo. De todas formas, el Principio de Utilidad presenta ventajas importantes, cara a su operatividad práctica, respecto al Principio de

Felicidad, e interpretado en su contexto y en el espíritu de la letra, como aquí haremos, se corrigen las diferencias de contenido.

Bentham lo define así: "Por principio de utilidad se entiende aquel principio que aprueba o desaprueba cualquier acción según la tendencia que parezca tender a aumentar o disminuir la felicidad del grupo cuyo interés está en cuestión; o, lo que es lo mismo en otras palabras, promover o dificultar esa felicidad"[427]. Y deja bien claro que se trata de cualquier tipo de acción, "no sólo de cada acción de un individuo particular, sino de cada medida de gobierno". Su insistencia en el aspecto social y político de la acción es manifiesta. El Principio de Utilidad tiene como campo de aplicación propio la acción social, o sea, las acciones en tanto que tienen efectos sociales.

Una ventaja del Principio de Utilidad así formulado respecto al Principio de Felicidad es que el primero aprueba una acción según su "tendencia" a producir su felicidad, es decir, no pone como condición la actualización de la felicidad, no exige su aumento, sino que se conforma con la "tendencia". Esto es importante, porque abre el campo de la acción moral racional a la política económica, a la producción de objetos, métodos, bienes, servicios, medios de producción..., es decir, a todo cuanto de forma mediata pueda ser susceptible de consumo placentero. Lo cual tiene dos efectos importantes: primero, facilita la decisión, ya que hace abstracción de los efectos finales (la felicidad), los estados mentales o afectivos de los sujetos, cosa que en la práctica hacía en rigor la opción imposible, estéril o peligrosa; segundo, fuerza un espacio importante entre la producción de objetos útiles, cuya determinación es razonablemente fácil de decidir, y el consumo efectivo de los mismos, es decir, la conversión de su "utilidad" o "placer potencial" en felicidad. Este espacio permite al agente cumplir su fin moral sin el efecto perverso de obligar a ser feliz; más aún, le permite cumplir su fin liberándolo del obstáculo de la heterogeneidad de los sujetos.

No obstante, no estamos ante dos principios ajenos. Prueba de ello es que han sido considerados sinónimos. Lo cierto es que hay una relación objetiva entre utilidad y felicidad, y que ésta determina la relación entre los dos principios. "Por utilidad se entiende aquella propiedad de los objetos por la cual tienden a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad, todo lo cual, en este caso, viene a ser lo mismo; o, lo

que también viene a ser lo mismo, a prevenir el perjuicio, el dolor, el mal o la desdicha de la parte del grupo cuyo interés es considerado"[428]. No hay identidad entre utilidad y felicidad, aunque la primera es condición de la segunda; y tampoco entre sus principios, que mantienen semejante relación. El de utilidad es una norma instrumental, estratégica y objetivo asequible al legislador; el de felicidad es un fin último, objetivo alcanzable sólo por los individuos. Aunque el fin último de la acción moral sea la felicidad, el fin que puede proponerse el agente social es la utilidad. La felicidad parece algo excesivamente subjetivo y privado para poder ser perseguido por una estrategia racional y universal; en cambio la utilidad, como propiedad de los objetos de producir directamente felicidad o condiciones favorables para la misma, parece un fin perseguible racionalmente[429].

El individuo, en tanto hombre y ciudadano, seguirá teniendo la felicidad como objetivo; pero en tanto legislador debe tener la utilidad como horizonte. No ignoramos que esta tesis no está explicitada en Bentham, pero presumimos que es coherente con su pensamiento: el legislador renuncia a realizar la felicidad de los individuos de la sociedad, tomando como fin, como su deber, la maximización de la utilidad. Con ello no se aparta del principio, en la medida en que lo útil es aquello que produce la felicidad, pero deja la materialización de este fin en las manos del individuo. El límite de la ley, por tanto, es el campo de la utilidad, es decir, de la producción de bienes, instrumentos, medios, servicios, condiciones... e incluso sensibilidad y carácter, o sea, todo aquello que históricamente se necesita para ser feliz. El resto, el consumo de lo útil, su traducción a felicidad, es tarea individual: es el lugar de la "prudencia".

Siempre podrá decirse que si la idea de felicidad es vaga y subjetiva, la de utilidad no está exenta de los mismos vicios. Y de nada serviría definirla con referencia a otras ideas como la de "interés", pues con ello simplemente se delegan los problemas. Tal observación es correcta, y buscar protección a tal crítica suele conllevar peores resultados que los que se intentan enmendar. Es claro que, como dice Bentham, "Interés" es una palabra que, por no tener género, no puede ser definida. El "interés de la comunidad" es entendido por Bentham como "suma de los intereses de los distintos miembros que la componen"[430]. El interés del individuo es constante y, bajo sus diversas formas, se reduce siempre a lo mismo: aumentar la

suma total de placeres del individuo, o disminuir la suma total de sufrimientos. Por tanto, en la medida en que el interés del individuo es siempre poseer medios o gozar de condiciones en las que pueda ser feliz a su manera; es decir, en la medida en que el interés está ligado a la felicidad; y en la medida en que si bien la felicidad como estado mental individual es difícilmente conmensurable, los objetos o situaciones que permiten a los diversos individuos ser feliz son más constantes, objetivos y uniformes..., se comprende que hablar de "interés" y de "utilidad" como fines políticos, como deberes públicos, es más práctico que hablar de felicidad.

Pero no se puede ir más lejos; y Bentham no va. Porque definir el "interés" desde las "preferencias" subjetivamente manifestadas, bajo la apariencia de un método más objetivo introduce la hegemonía del deseo. Y para Bentham la felicidad no es la satisfacción del deseo. Bentham no dudará nunca que el fin último es "la mayor felicidad para el mayor número". Nunca desplazará a la felicidad de este lugar eminente. Al contrario, conviene recordar que Bentham fue el primero en declarar a la felicidad *derecho positivo*. Hasta él los filósofos la ponía como fin deseable[431], y los textos constitucionales, como máximo, hablaban del "derecho a *buscar* y conseguir la felicidad"[432]. El Principio de felicidad, al instaurar la obligación del gobernante de procurarla, instaura el derecho positivo del ciudadano a la misma. No obstante, la obligación absoluta del legislador a procurar la felicidad de la mayoría no le adjudica el derecho a usar cualquier medio para conseguirla; en especial, no le autoriza a usar la ley sin límites, es decir, no debe obligar a ser feliz. ¿En qué se basa este límite? En que para Bentham el fin no justifica los medios: sólo las consecuencias lo justifican. Y la aplicación de la ley, como hemos dicho, en determinados campos no es racional, no es eficaz.

Si esta interpretación es correcta, el utilitarismo no sólo dejaría espacio a la moral y excelencia privadas, sino que sería su condición de posibilidad. La propia excelencia no quedaría marginada ni degradada, sino desplazada por las exigencias del proyecto, pues poco o nada tiene que ver con la legislación. En cualquier caso, permanecería como fin último de la vida moral. Más aún, y en respuesta a la crítica constante que pone en cuestión la sustantividad de la moral utilitarista, considerándola mera norma prudencial, otro pasaje del libro nos permite afianzar

más nuestra tesis. Bentham se plantea, y responde, de forma directa la pregunta clave de la filosofía moral: ¿por qué ser moral? O, lo que es equivalente, ¿cuál es el fundamento de la *beneficencia* y la *probidad*?[433]. No es problemática la *prudencia*, obviamente. Tampoco lo es el deber del legislador o la obediencia a la ley del ciudadano. La dificultad reside en explicar por qué, si no somos forzados por la ley, y dado nuestro *egoísmo natural*, habríamos de preocuparnos de nuestros vecinos.

En su *Fragmento sobre el Gobierno* Bentham hace un planteamiento muy similar, afirmando que la forma más apropiada de valorar los actos de los hombres es fijando la atención en "la tendencia o divergencia que puede mostrar hacia lo que podemos denominar el fin común a todos ellos. El fin, entiendo, es la felicidad, y la tendencia de cualquier acto hacia la misma es lo que denominamos su utilidad; de forma semejante, la divergencia correspondiente es lo que denominamos perjuicio"[434]. De ahí que considere que la utilidad "puede ser erigida en *principio*, que servirá para dirigir y orientar cualquier sistematización que se intente de las diversas instituciones o combinaciones de instituciones que componen el objeto de esta ciencia (el Derecho)"[435]. El pasaje no tiene desperdicios. Por un lado, sitúa perfectamente el ámbito de aplicación del principio: la ciencia del Derecho. No entraremos aquí a disquisiciones bizantinas sobre los límites entre el Derecho y la Ética. Baste decir que también para Hegel la Ética se incluye en su "filosofía del derecho"; y Kant no separaba ambas doctrinas filosóficas. Nos interesa más resaltar que el utilitarismo surge como doctrina para regular la acción social, para valorar y orientar la conducta en función de sus efectos sociales.

Por otro lado, el texto distingue entre la "felicidad" como fin común de todos los hombres y la "utilidad" como la tendencia de las acciones a dicho fin. Para entendernos, la "felicidad" sería como el resultado; la "utilidad" se referiría a los medios o mecanismos para conseguirlo. Hasta el punto que Bentham llega a decir que la utilidad "puede ser erigida en principio", puede servir para "dirigir y orientar" las reglas, los códigos, en suma, las acciones de toda ciencia que aspire, como el Derecho, como la Ética, a facilitar el acceso del hombre a la felicidad.

Si nuestra interpretación es correcta, parece que Bentham dice que podemos tomar la "utilidad" como criterio de valoración de acciones e instituciones. En ese

sentido, parece sugerir que la felicidad es el fin perseguido y la utilidad el criterio de adecuación de los medios (acciones, reglas, leyes) a ese fin. Ciertamente, no nos dice que no podamos tomar la felicidad por "criterio"; de hecho, en otros muchos lugares lo da a entender o lo explicita sin ambages. Pero es obvio que en el pasaje citado viene a decir que la adecuación de las decisiones al fin supremo, siendo éste la felicidad, puede medirse por la felicidad o por la utilidad que proporcionan. ¿Son, pues, equivalentes? En contenido, en modo alguno: nunca dirá Bentham que el bien supremo es la utilidad. Puede ser un fin, pero no el fin último.

Pero, si no es el fin último, ¿cómo puede ser el criterio? Sólo si se establece una radical implicación entre utilidad y felicidad, de modo que lo útil genere directa y necesariamente la felicidad. ¿Es ésta la idea de Bentham? Creemos que no, pues sería inconsistente. No es difícil reconocer objetos en sí mismos útiles cuya producción pueda influir negativamente en el saldo de felicidad de la comunidad; ni objetos útiles desperdiciados o esterilizados desde el punto de vista social. Por tanto, no cabe una implicación tan estrecha entre utilidad y felicidad.

Tal vez lo que piensa Bentham -o, en todo caso, lo que podríamos pensar sin abandonar las coordenadas utilitaristas- es que la felicidad es el fin del hombre y la utilidad el fin del funcionario. Tal interpretación equivale a decir: (a) la única forma legítima de contribuir a la mayor felicidad de los miembros de una sociedad es procurando utilidad, maximizando la producción de utilidad; (b) esa utilidad es condición de posibilidad de la felicidad y su maximización al mismo tiempo maximiza las posibilidades de felicidad; (c) la realización de la felicidad, su consumo, es decir, la conversión de la utilidad disponible en felicidad, pertenece a esfera privada: sólo el individuo decide la forma, contenido y cantidad de utilidad disponible a consumir, de acuerdo con sus incomensurables cualidades y circunstancias personales; (d) la privacidad del consumo de la utilidad es una exigencia de la maximización de felicidad que prescribe el principio: uno se hace feliz a sí mismo, los demás sólo le proporcionan las condiciones para ello; nada hay más contrario al principio de maximización de felicidad que "obligar al individuo a ser feliz"; y (e) el deber último del funcionario, y en especial del Legislador, es maximizar utilidad; aunque su fin último como hombre sea la felicidad, su deber funcional acaba en un eslabón anterior: hay

un tramo al que no sólo no está obligado, sino que debe respetar. Y debe hacerlo no sólo en base a los "derechos del individuo" -que también pueden ser pensados en claves utilitaristas- sino por exigencia directa del principio utilitarista, como hemos dicho.

Al igual que Popper ha hablado de paradojas de la tolerancia y de la democracia, nosotros podríamos hablar aquí de la *paradoja de la felicidad*: obligar, forzar a ser feliz concluye necesariamente en la negación de la felicidad. Al igual que la norma de la tolerancia y de la democracia, la de la maximización de la felicidad tiene un límite, transgredido el cual se pervierte e invierte sus efectos. Al igual que las otras dos, esta tercera paradoja debe también ser asumida en una propuesta razonable y coherente del utilitarismo[436].

Estas serían las razones para hacer del *Principio de Utilidad* el verdadero criterio de la Ética utilitarista, al menos en su dimensión preferente: la ética pública. Podríamos definirlo como el principio que prescribe perseguir la utilidad máxima en las acciones sociales, entendiendo por utilidad todos aquellos bienes, servicios y condiciones que maximizan las posibilidades de un consumo placentero por parte de los individuos. De esta manera se diluye la gravedad del problema teórico del "cálculo de la felicidad": el precepto exige producir condiciones para maximizar la felicidad, o sea, producir utilidad en cantidad y variedad máximas, como requisito para favorecer la maximización de la felicidad en un universo de consumidores de desigual e irreductible sensibilidad.

Aunque para el utilitarismo lo útil es aquello que produce placer, y en tanto que lo produce, puede y es conveniente distinguir el placer, que es un mero estado mental subjetivo, y la utilidad, que es una relación razonablemente objetivable. E incluso podría razonarse que, en el ámbito de la política o vida social, el criterio de actuación racional posible es el de la utilidad. Un gobernante puede, y debe, procurar la máxima utilidad, es decir, procurar los bienes y condiciones sociales que ponen al alcance de la mano de los individuos la posibilidad de su felicidad; es dudoso que pueda, y más aún que deba, hacer felices a los hombres. La felicidad, como estado mental subjetivo, es tan personal e inconmensurable que difícilmente puede estar al

alcance del gobernante o de los demás. Y, si lo estuviera, hay razones para sospechar que ser forzado a ser feliz no es una manera placentera de serlo.

En conclusión, parece razonable y correcto distinguir el orden de la utilidad (esfera objetivable, en buena medida material, susceptible de ciertos cálculos) del orden de la felicidad (esfera personal, afectiva, heterogénea), dejando el primero como terreno del comportamiento, de la producción social, regido por el principio de utilidad, y el segundo del consumo privado. Y parece razonable, por tanto, considerar que el *fin último* de la Ética, desde el punto de vista utilitarista, en la maximización de la utilidad, como condición de la felicidad. La Ética deja un espacio a la vida libre del individuo: sólo aspira a crear las condiciones de posibilidad de esa vida. La Ética, pues, crea las condiciones en que es posible ser moral, las condiciones de la moralidad; pero la acción moral debe quedar por naturaleza reservada a un acto libre de la voluntad. La Ética, como la Política, como la filosofía práctica en general, sólo tiene como fin hacer posible la vida moral.

6. Reflexión final.

Las propuestas que hemos hecho para revisar el utilitarismo y hacerlo aceptable con desde los imperativos de la moral común toman su sentido desde una concepción humilde de la Ética, desde la cual ésta no pretende ser la ciencia del bien, instaurar el deber-ser, sino algo más modesto, como ser un instrumento para crear las condiciones de la elección o posibilidad de ser moral. Es decir, si la Ética renuncia a fijar el fin último de los hombres, y acepta como función propia la de guiar a los hombres a unas condiciones desde las cuales puedan libre y autónomamente decidir su propio fin, entonces nuestras propuestas de reformulación del utilitarismo adquieren toda su relevancia. Ellas configuran un utilitarismo que no busca hacer feliz a los hombres, sino que persigue simplemente las condiciones que lo permitan. Como dice Kant, la felicidad es el fin último, natural, es decir, como inclinación; pero no como deber. El fin último como deber lo pone la voluntad autónoma, es decir, racionalmente determinada.

El utilitarismo negativo elimina, o al menos suaviza, uno de los problemas más constantes presentados a la doctrina: la justificación del placer como fin moral. Porque si bien es defendible que, de forma general, la naturaleza humana busca el placer, no lo es menos que la conciencia humana, a través de los tiempos, ha ofrecido mucha resistencia a aceptar la moralidad de ese fin. En cambio, no se da esa escisión entre naturaleza y conciencia respecto al alivio del dolor: ahí la naturaleza y la moralidad parecen coincidir más espontáneamente. Por otro lado, de la misma manera que ha sido una fuente de conflictos y críticas, con soluciones nunca satisfactorias, las caracterizaciones del placer, sus variedades, su jerarquía, etc., no parecen darse tales problemas respecto al dolor, el sufrimiento o la miseria, en torno a los cuales se produce mayor unanimidad.

El utilitarismo, aunque recoja en buena parte los argumentos y los contenidos de la ética hedonista, no se reduce a ella; más aún, necesita trascenderla para constituirse. Su gran problema teórico no es, como suele pensarse, el paso del egoísmo psicológico (cuestión de hecho) al egoísmo ético (cuestión moral), es decir, el paso del *es* al *debe*; sino, precisamente, la superación del "egoísmo ético", la fundamentación de una norma como "buscar la mayor felicidad para el mayor número", de fuerte contenido altruista y solidario, partiendo de una psicología egoísta. Incluso podría entenderse que el utilitarismo surge como intento, históricamente determinado, de hacer asumible el hedonismo ético; para lo cual debe liberarlo de los efectos egoístas que parecen derivarse de su fundamentación en una psicología egoísta (pero sin renunciar a ésta). Sólo así conseguiría instaurarse como moral en sentido fuerte, es decir, superando el estatus de trivial normalización de lo necesario, de ingenua conversión de la necesidad en virtud, y superando al mismo tiempo el status de moral prudencial u estratégica. Y ese proyecto lo lleva a cabo, aunque de forma imprecisa y discontinua, sustituyendo la reflexión sobre el placer por la reflexión sobre la utilidad, condición imprescindible para el establecimiento de una filosofía moral y política razonable.

El simple hecho de ligar utilidad y placer, que podría parecer anodino, en realidad abre las puertas a un nuevo horizonte. Es cierto que lo útil es aquello que sirve para producir placer, y su cualidad le viene de su eficacia en la generación del mismo;

pero no es menos cierto que la mera posesión de lo útil es ya placentera en sí misma. El desplazamiento permite hablar del placer indirectamente, al hablar de lo útil, suponiendo entre ambos un perfecto isomorfismo. Y ello tiene la ventaja de sustituir un discurso sobre algo tan vago y oscuro como los estados mentales, por otro tan claro y objetivo como los bienes, los instrumentos, las condiciones del placer. El campo de lo útil incluye los objetos de placer potencial, los instrumentos, las condiciones, las estrategias, todo ello objetivo y "en cierta medida" cuantificable. El placer es un "estado mental", directamente vivido, pero la "utilidad" es una cualidad que permite aplazar, programar, distribuir, mediatizar, calcular... el placer. Permite, en definitiva, objetivar el placer. Aunque el valor supremo y final sea el placer, el descubrimiento del campo de la utilidad abrió un horizonte filosófico que permite dar al hedonismo una salida coherente y razonable.

En fin, en la perspectiva señalada, creemos que podrían recuperarse para el utilitarismo algunas reflexiones contemporáneas de la "ética comunicativa", especialmente si entendemos ésta en la lúcida dirección que ha apuntado Muguerza: convertir el *diálogo* en un fin en sí mismo, en el fin de la Ética. Esta, contrariamente a las aspiraciones más o menos trascendentales de Apel y Habermas, no recurre al diálogo como estrategia para el consenso necesario para el establecimiento de las normas, sino que lo considera el fin último: la condición de posibilidad de las opciones morales. Lo otro, la decisión personal, por ser *moral* ha de quedar fuera de la Ética.

---

[1] "La interpretación de la filosofía moral de J.S. Mill", en Ph. Foot, *Theories of Ethics*. Oxford U.P., 1967 (En castellano en *Teorías sobre la Ética*. Madrid, F.C.E.1974, 188).

[2] No era el único que pensaba en esas fechas de ese modo. Von Wrigh, en su *A Treatise on Induction and Probability*, afirmará que aún no se había hecho hasta el momento ninguna monografía sistemática y crítica de la lógica de la inducción de Mill (Londres-Nueva York, Macmillan, 1951, 164). Ver también la "Introduction" de Jonathan Riley, *Liberal Utilitarianism. Social Choice Theorie and J.S. Mill's Philosophy*. Cambridge U.P., 1988, 1-12.

[3] Las cosas han cambiado en los últimos años. Sigue en curso la edición completa de sus obras: *The Collected Works of Jeremy Bentham*. Oxford U.P., 1968 ss. El University College, de Londres, publica desde 1978 *The Bentham News Letter*, que rinde puntual cuenta de las investigaciones sobre

el tema. Revistas como *Utilitas* (Oxford U.P.) y *Telos* (Universidad de Santiago) han consolidado las exigencias de rigor de los estudios.

[4] "A Critique of Utilitarianism", en J. J. C Smart y B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge U.P., 1973.

[5] Ya es elocuente que contemos en nuestro país con una sociedad, la SIEU, y una revista, *TELOS*, de estudios utilitaristas, en buena medida gracias al saber hacer de Esperanza Guisán y sus colaboradores de la Universidad de Santiago.

[6] Hay edición castellana en Madrid, Ed. de la Piqueta, 1989.

[7] J.M. Colomer, *El utilitarismo*. Barcelona, Montesinos, 1987, 41.

[8]"Foucault and Bentham: A Defence of Panopticism", *Utilitas* vol. 4, nº 1 (1992): 103-120.

[9] Edición castellana en Madrid, Sarpe, 1985.

[10] Lo extiende a todos los ciudadanos, excepto a menores, analfabetos y militares. Defenderá, incluso, el voto femenino, que tardaría 100 años en ser reconocido en Gran Bretaña. Ver Lea Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*. Berlin-Nueva York, Walter de Gruyter, 1984.

[11] Frederick Rosen ha calificado esta obra como "el texto clásico de la democracia liberal" (*Jeremy Bentham and Representative Democracy*. Oxford U.P., 1982). Sobre la valoración de las ideas políticas de Bentham como radicalmente democráticas ver los clásicos Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*. 3 vols. París, Alcan, 1901-1904 y Leslie Stephen, *The English Utilitarians*. 3 vols., Londres, Duckworth, 1900. Entre los autores más recientes que han abordado el tema, sin regatear reconocimiento a Bentham, ver Nancy Rosenblum, *Bentaham's Theory of the Modern State*. Harvard U.P., 1977 y C.B. Macpherson, *The Times and Life of Liberal Democracy*. Oxford U.P., 1977 (Traducción castellana en Madrid, Alianza, 1982).

[12] H.L.A. Hart, *Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford U.P., 1982.

[13] J.A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*. Oxford U.P., 1954.

[14] *Ibid*, 131.

[15] H. Hazlitt, *The Foundations of Morality*. University Press of America, 1988, pág.17.

[16] J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (a partir de ahora IPML). Oxford, Clarendon Press, 1907, 70. (Edición hecha sobre la versión de 1823, corregida por el propio Bentham).

[17] Así lo reconoce J.M. Colomer, que dice "De hecho, Bentham elabora en la propia *Introducción* una compleja clasificación de tipos de placeres y dolores en la que es visible su heterogeneidad y subraya múltiples factores de la diferente sensibilidad de las personas, lo cual aparentemente

dificultaría la reducción de la felicidad a una sola pauta universal cuantificable" (*El Utilitarismo*. Ed. cit., 37).

[18] Douglas Long, *Bentham on Liberty*. University of Toronto Press, 1977. Ver también los trabajos recogidos en el monográfico *Bentham el l'utilitarisme moderne*, de la *Revue Internationale de Philosophie*, nº 141 (1982).

[19] L.J. Hume, *Bentham and Bureaucracy*. Cambridge U.P., 1981. Ver también Charles Bahmueller, *The National Charity Company: Jeremy Bentham's Silent Revolution*. Berkeley, University of California Press, 1981.

[20] Continúa la edición de *The Collected Works of Jeremy Bentham*. Oxford U.P., 1968 ss.

[21] J.M. Colomer, *Op. cit.*, 40.

[22] D. Lyons, *In the Interest of the Governed. A Study in Bentham's Philosophy of Utility and Law*. Oxford U.P., 1973. Ver también Ros Harrison, *Bentham*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983.

[23] J.M. Colomer, *Op. cit.*, 46.

[24] *Op. cit.,* 47-47.

[25] "A critique of utilitarianism", en JJC Smart & B. Williams, *Utilitarianism. For & Against*. Cambridge U.P., 1973 (Edición castellana, *Utilitarismo: pro y contra*. Madrid, Tecnos, 1981).

[26] *An Outline of a System of Utilitarian Ethics* fue publicado por primera vez es 1961, en Melbourne University Press.

[27] Sobre el emotivismo en general, el texto más fecundo es el de J.O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics*. Londres, Hutchinson, 1968.

[28] Especialmente con sus artículos "Crítica de la ética y de la teología", en A. J. Ayer, *Lenguaje verdad y lógica*, y el ensayo "Análisis de los juicios morales"(1949*):* editado en A. J. Ayer, *Ensayos filosóficos* (1967).

[29] En C. L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven, Yale U.P., 1944) y *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis* (New Haven, Yale U.P., 1963).

[30] R.M. Hare, *The Language of Morals*. Oxford U.P.,1952.

[31] R.M. Hare, *Freedom and Reason*. Oxford U.P., 1963.

[32] Una posición similar a Hare es la de U. Scarpelli, *Filosofia analitica, norme e valori*. Milán, Edizioni di Communità, 1962; y *Ética senza verità*. Bolonia, Il Moulino, 1982.

[33] Ver la reconstrucción del período que hace L. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale*. Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970.

[34] Su *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* es de 1789 (La edición más reciente en Londres, Methuen, 1982).

[35] Su *Utilitarianism* es de 1863.

[36] Su *Methods of Ethics* es de 1874 (edición reciente en Londres, MacMillan, 1963).

[37] Su *Principia Ethica* es de 1903.

[38] Ver M. Mori, "Recenti sviluppi nella filosofia di lingua inglese", *Rivista di filosofia* LXI (1980), especialmente 143 y ss.

[39] R. M. Hare, *Moral Thinking. Its Levels, Methods and Point*. Oxford, Clarendon Press, 1981, 18-19.

[40] Ver, por ejemplo, el radical rechazo de A. MacIntyre al emotivismo, y su llamada a ignorar la pesadilla y regresar a Aristóteles, en *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Londres, Duckworth, 1981.

[41] El trabajo de Urmsom sobre Mill se publicó por primera vez en 1953 (J.O. Urmsom, "The Interpretation of the Moral Philosophy of J.S. Mill", *Philosophical Quarterly* 3 (1953)).

[42] El carácter central del principio de la benevolencia para construir la ética utilitarista ha sido directamente abordado por Smart en "Benevolence as a Overriding Attitude", *Australasian Journal of Philosophy* 55 (1977*):* 127-135.

[43] J. Rawls, *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1971. (Traduc. castellana en México, F.C.E., 1979).

[44] R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*. Oxford, Blackwell, 1974. (Traducción castellana en México, F.C.E., 1988).

[45] R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*. Londres, Duckworth, 1977. (Traducción castellana en Barcelona, Ariel, 1987).

[46] T. Nagel, *The Possibility of Altruism*. Princeton (N.Y.), Princeton U.P., 1970; *Moral Questions*. Cambridge U.P., 1979.

[47] S. Hampsphire, *Morality and Conflict*. Cambridge, Blackwell, 1983.

[48] N. Rescher, *Selfishness: the Role of Vicarious Affects in Moral Philosophy and Social Theory*. Pittsburg, University P. P., 1975.

[49] Ver S. Veca, *La società giusta. Argomenti per il contrattualismo*. Milan, Il Saggiatore, 1982.

[50] G. Pontara, "Neocontrattualismo e socialismo", *Rivista di filosofia* LXXII (1981): 138-158. De Pontara ver también *Se il fine giustifichi i mezzi*. Bolonia, Il Mulino, 1974.

[51] Ver el Cap. V, "La conexión entre justicia y utilidad", del *Utilitarismo* de J. S. Mill.

[52] Aparte del artículo ya indicado, ver los publicados en el volumen B. Williams, *Problems of the Self* (Cambridge U.P., 1973) y *Moral Luck* (Cambridge U.P., 1981).

[53] Este tema es también el protagonista del debate que se recoge en A. Sen & B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* Cambridge U.P., 1981. Ver la "Introduction" de los editores.

[54] R. M. Hare, *Freedom and Reason*. Oxford, Clarendon Press, 1963.

[55] J.C. Harsanyi, *Essays on Ethics, Social Behavior and Rational Explanation*. Dordrecht, Reidel, 1976, y *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*. Cambridge U.P., 1977. Sobre Harsanyi y el neocontractualismo de la postguerra ver P. Martelli, *La logica della scelta collettiva*. Milán, Il Saggiatore, 1983.

[56] Del mismo tipo es el utilitarismo de G. Giorello y M. Mondadori, "Utilitarismo e scelta collettiva. Su alcuni pregiudizi populari concernenti l'utilitarismo", en M. Bovero (ed.), *Ricerche politiche Due*. Milan, Il Saggiatore, 1983, 87-122.. de M. Mondadori ver también *La logica della decisione di grupo*. Bolonia, Clueb, 1983.

[57] Además de *Moral Thinkings*, ver su "Ethical Theory and Utilitarianism", en H.D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy*. Londres, Allen & Unwin, 1976 (Ahora en Sen & Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*).

[58] *Moral Thinkings*, ed. cit., 223-25.

[59] R.B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*. Oxford, Clarendon Press, 1979.

[60] *Ibid*, 11-12 y 333 y ss.

[61] Brandt también ha propuesto una tercera vía al utilitarismo del acto y de la regla: su "código moral óptimo". Ver su "Problems of Contemporary Utilitarianism: Real and Alleged", en N.E. Bowie (ed.), *Ethical Theory in the Last Twentieth Century*. Indianápolis, Hackett Publishing Company, 1983, 81-105.

[62] Es de destacar el esfuerzo de P. Singer, *Practical Ethics*. Cambridge U.P., 1979.

[63]Griffin, *Well-Being*. Oxford U.P., 1986.

[64]Loncoln Allison (ed.), *The Utilitarian Response*. Londres, Sage Publication, 1990.

[65]D. Parfit, *Reasons and Oersons*. Oxford U.P., 1984.

[66]Ver los trabajos recogidos en J. Glover (ed.), *Utilitarianism and Its Critics*. Londres, Macmillan, 1990.

[67]Ver nuestro trabajo *Diderot*. Barcelona, Barcanova, 1983.

[68] D. Holbrook, *Qualitative Utilitarianism*. Lanham, University Press of America, 1988, 27.

[69] ver H. Hazlitt, *The Foundations of Morality*. University of America Press, 1988, Cap. IV, 15 ss. Ver también H. Rashdall, *The Theory of Good and Evil*. Oxford U.P., 1907, 53 ss.

[70] Rashdall, *Op. cit.*, 57. Ver David Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today*. Princeton U.P., 1952, 22.

[71] J.M. Colomer, *Op. cit.,* pág.9

[72] Ver K. Arrow, *Elección social y valores individuales*. Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1974. También A. Casahuga, *Fundamentos normativos de la acción y organización social*. Barcelona, Ariel, 1985.

[73] J. MacCloskey, en su libro *John Stuart Mill: A Critical Study* (Londres, Macmillan, 1971, pág 75), interpreta el Principio en este sentido, como mera "premisa explicatoria" y no como criterio de cálculo.

[74] Es sabido que fue A.C. Pigou el primero en adoptar la expresión "welfare", en sus obra *Wealth and Welfare* (1912) y *The Economics of Welfare* (1920). Con él se abre una corriente utilitaria en la que la felicidad se reduce a bienestar económico, a poder adquisitivo. Ver los análisis críticos de I.M.D. Little, *A Critique of Welfare Economics*. Oxford U.P., 1970 y J.V. Graaff, *Teoría de la economía del bienestar*. Buenos Aires, Amorrortu, 1967.

[75] Para el desarrollo de la teoría ver Norman Barry, *Welfare*. Buckingham, Open U. P., 1990, Cap. 1 y 2. También A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco, Holden-Day, 1970 y J. Griffin, *Well-being*. Oxford, Clarendon Press, 1986.

Una discusión y exposición de diversos enfoques de la misma se encuentra en A. Casahuga, *ed. cit.*, y en Alfred Page, *Utility Theory: A Book of Readings*. Nueva York, John Wiley and Sons, 1968.

[76] *IPML*, ed. cit., Cap. V. Hemos abordado este tema en nuestra ponencia "El utilitarismo: entre la eficacia y la injusticia", presentada a la *I. Semana Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* (Universidad de Santiagao, 1990). Será publicada próximamente en las *Actas*. Jonathan Riley ha abordado con envidiable rigor técnico los problemas planteados por la crítica "antiutilitarista" relativos al cálculo en su libro *Liberal Utilitarianism* (Cambridge U.P., 1988). Ver especialmente los Cap. 3 a 6 de la Primera Parte, 26-130.

[77] También lo entiende así H. Russell, *Morality within the Limits of Reason*. Chicago U.P., 1988.

[78] Holbrook, *Op. cit.,* 34-5.

[79] Recordemos que Bentham consideraba que la filosofía moral ya había tenido su Bacon, faltándole sólo su Newton. Sobre Helvétius ver nuestra "Introducción" a la edición *Del espíritu*, a nuestro cargo (Madrid, Editora Nacional, 1983).

[80] Ver J. Plamenatz, *The English Utilitarians*. Oxford, Basil Blackwell, 1966, Cap. I.

[81] "Utilitarismo extremo y restringido", en Ph. Foot, *Teorías sobre la Ética*. Madrid, F.C.E., 1974, p.248.

[82] Sobre el desarrollo del utilitarismo y el desplazamiento hacia esta versión metodologista ver M. Bruce, *The Coming of the Welfare State*. Oxford U.P., 1965, y D. Fraser, *The Evolution of the British Welfare State*. Oxford, Clarendon Press, 1973, aunque su análisis es socio-histórico, y no epistemólogico, como en nuestra interpretación.

[83]J. Elster & A. Hylland (Eds.), *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge U.P., 1982; y D. Harris, *Justifying Welfare State*. Oxford, Blackwell, 1987; K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*. Nueva York, Wiley, 1951 (2ª Edic. 1963).

[84] *Principia Ethica*. Cambridge U.P., 1962, 47.

[85] *Utilitarismo*, ed. cit., 27.

[86] *Ibid*., 1.

[87] *Ibid*., 2.

[88] J. Buchanan & G. Tullock, *El cálculo del consenso. Fundamentos lógicos de una democracia constitucional*. Madrid, Espasa Calpe, 1980.

[89] *The Method of Ethics* (1874), *The Principles of Political Economy* (1883), y *The Elements of Politics* (1891).

[90] Ver Colomer, *Op. cit.* 72 ss. También Robert Abrams, *Foundations of Political Analysis*. Nueva York, Columbia U.P., 1980, y Dennis Mueller, *Elección Pública*. Madrid, Alianza, 1984.

[91] Trazos importantes de este debate interno al utilitarismo pueden verse en J. Glober (ed.), *Utilitarianism and its Critics*. Londres, Macmillan, 1990.

[92] *Methods of Ethics*. Londres, Macmillanm 1962 (7ª ed.). Ver el exhaustivo estudio de J.B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1977.

[93] *Principia Ethica*. Cambridge U.P., 1962. Cap. III.

[94] *Lectures on Jurisprudence*.

[95] Nowell-Smith y Toulmin, en cierto sentido ya clásicos, también militarían en estas posiciones. De todas formas, estas a*línea*ciones son superficiales y no siempre aceptadas de forma general. Mill, por ejemplo, ha sido reivindicado por unos y otros. Ver al respecto los trabajos recogidos en J.B. Schneewind (Ed.), *Mill: A Collection of Critical Essays*. Nueva York, Doubleday, 1968.

[96] En su artículo "Extreme and restricted utilitarianism", en *Philosophical Quarterly* 6 (1956): 344-354. Reeditado corregido en Ph. Foot (ed.), *Theories of Ethics*. Oxford U.P., 1967 (Traducción castellana en Madrid, F.C.E., 1974, pp-248-65) y en Michael D. Bayles (ed.), *Contemporary Utilitarianism*. Nueva York, Doubleday, 1968.

[97] Ver *Ethical Theory*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1959, 380.

[98] El mismo Smart asumirá esta terminología. Ver Smart-Williams, *Utilitarianism: For & Against*. Cambridge U.P., 1973, 9-12 (Traducción castellana en Madrid, Tecnos, 1981).

[99] Una exposición crítica de la ética de Bentham y de su historiografía se encuentra en David Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today*. Princeton U.P., 1952. Una defensa de Bentham, equilibrada, pero decidida, con las pertinentes respuestas a sus críticos, puede verse en H. Hazlitt, *Op. cit.*, especialmente Capítulos IV y V.

[100] Esta tesis es defendida por J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, U.P., 1980, y *Foundamentals of Ethics*. Oxford U.P., 1983.

[101] En rigor el debate se ha centrado en la reinterpretación de Mill, por dos razones: sus textos son de "lectura obligatoria" en las Universidades británicas y están afectados de una mayor ambigüedad. Ver John Plamenatz, *The English Utilitarians*, ed. cit., Cap. VIII, 122-144.

[102] Ver, por ejemplo, J.M. Smith & E. Sosa (eds.), *Mill's Utilitarianism: Text and Criticism*. California, Belmont, 1969; y Cooper & Nielsen & Patten (Eds.), *News Essays on John Stuart Mill and Utilitarianism*, en el *Canadian Journal of Philosophy. Supplementary*,vol 5, (1979).

[103] J.D. Mabbott, "Interpretations of Mill's *Utilitarianism*". *Philosophical Quarterly* VI (1956).

[104] Destaquemos a Moore, a J-J. C. Smart, a E.F. Carrit (*The Theory of Morals. An Introduction to Ethical Philosophy*. Oxford U.P., 1928), a J.B. Schneewind ("Introduction" a *Mill's Ethical Writings*. Nueva York, Collier Books, 1965). También J. Gray, J.D. Mabbot, E. Sosa, etc.

[105] Citemos a J.O. Urmsom ("The interpretation of the moral philosophy of J.S. Mill"), Rawls ("Two Concepts of Rules").

[106] Brandt, *Op. cit.*, defiende el utilitarismo de la regla; Smart, *Op. cit.*, el del acto. Y H.H. McCloskey, *Meta-Ethics and Normative Ethics*. La Haya, Nijhoff, 1969, critica a ambas escuelas.

[107] J.S. Mill, *Utilitarianism*, en *Collected Works of John Stuart Mill* (desde ahora CW), a cargo de J.M. Robson, Londres-Toronto, Routledge and Kegan Paul & University of Toronto Press, vol. X, 210. Traducción castellana de Esperanza Guisán en Madrid, Alianza Editorial, 1984, 45-46.

[108] *CW*, 224.

[109] *Ibid*., 224-225.

[110] Brian Cupples, "A Defence of the Received Interpretation of J.S. Mill", en *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 50, nº 2 (1979): 115-136.

[111] Fred R. Berger, *Happiness, Justice and Freedom. The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*. Berkeley, University of California Press, 1984.

[112] *CW*, 224 (Alianza, 72-73). Sobre el tema de los "principios secundarios" ver J.M. Baker, "Utilitarianism and "secondary principles", en *Philosophical Quarterly*, 21 (1971): 69-71.

[113] De ahí que Gray ("John Stuart Mill on Liberty, Utility and Rights", en J.R. Pennock & J.W. Chapman (eds.), *Nomos XXIII Human Rights*. Nueva York U.P., 1981, 80-116) y R. Sartoriu (*Individual Conduct and Social Norms*. Los Angeles (Calif.), Dickenson Publishing Co., 1975, 70) consideren que Mill, aun cuando deba ser encuadrado entre los utilitaristas del acto, elaboró un utilitarismo del acto sofisticado, en el que el Principio sería absolutamente determinante para valorar las acciones pero no necesario para la decisión práctica.

[114] Ver la crítica al mismo de S. Gendin, "Comments on Smart's *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*", *Australasian Journal of Philosophy* XLV (1967), quien defiende que la tesis de Smart sólo es convincente para los utilitaristas convencidos.

[115] C.A. Baylis ha analizado el uso de las reglas por los utilitaristas del acto en "Comments", en *Utilitarianism and Moral Obligation*, monográfico de *Philosophical Review* LXI (1952).

[116] Ver al respecto J. Schneewind, "A Note on Promising", *Philosophical Studies* XVII (1966). Ver también la crítica de G.R. Grice (*Grounds of Moral Judgement*. Cambridge U.P., 1967), quien considera que ni este argumento último del utilitarismo es suficiente para eliminar del todo la obligatoriedad de la norma moral.

[117] Ver L.O. Kattsoff, *Making Moral Decisions*. La Haya, Nithoff, 1965.

[118] D.A. Lloyd Thomas, "Consequences", *Analysis* XXVIII (1968).

[119] El ejemplo es de H.L. Hart & A.M. Honoré, *Causation in the Law*. Oxford U.P., 1959.

[120] El libro clave de J. Von Neumann y O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behaviour* (1944), ha servido de base a los futuros desarrollos. Una exposición clara y precisa de la teoría se encuentra en M. Barbut, "Quelques aspects mathématiques de la décision rationelle", *Les temps modernes* 164 (1959).

[121] El problema aparece planteado por M.A. Kaplan, "Some problems of the extreme utilitarian position", *Ethics* LXX (1959-60).

[122] Ver esta distinción en J.J.C. Smart, "Extreme Utilitarianism: a Reply to M.A. Kaplan", *Ethics* LXI (1960-61).

[123] Para completar el debate Smart-Kaplan, ver también el artículo de éste "Restricted Utilitarianism", *Ethics* LXXI (1960-61).

[124] El primer intento serio sería el de R.B. Braithwaite, *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*. Cambridge U.P., 1955. Desde entonces la bibliografía es sobreabundante (Ver John Elster (ed.), *Rational Choice*. Oxford, Basil Blackwell, 1986).

[125]*Principia Ethica*, p.232.

[126] Ver J.O. Urmson, "La interpretación de la Filosofía Moral de J.S. Mill", en Ph. Foot, *Teorías Éticas*. Madrid, F.C.E., 1974, 188-199.

[127] "Act-Utilitarianism, Consequentialism and Moral Rights", *Utility and Rights*. Oxford, Basil Blackwell, 1985.

[128] Es la tesis de J. Gray en "Indirect Utility and Fundamental Rights", en *Social Philosophy & Policy*, Vol. I, Nº 2 (1984): 90. La misma ya había sido ampliamente expuesta y defendida por R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*. Londres, Duckworth, 1978 (Traducción castellana en Barcelona, Ariel, 1984).

[129] Ver L.W. Sumner, *The Moral Foundation of Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1987.

[130] "Rule-utilitarianism es la concepción para la cual lo correcto o incorrecto de una acción debe ser juzgado por la bondad o maldad de las consecuncias de una ley a la que cada uno adecuara su acción en semejantes circunstancias". *An outline*..., ed. cit., 9.

[131] "Utilitarismo extremo y restringido", en Ph. Foot (ed.), *Op. cit.*, 249-250. (Fue publicado por primera vez en *Philosophical Qarterly*, vol. 6 (1956): 344-51).

[132] *An outline*..., ed. cit., 4.

[133] *Ibid*., 9.

[134] *Ethics and Language*. New Haven, Yale U.P., 1944.

[135] *The Language of Morals*. Oxford U.P., 1952.

[136] Hemos desarrollado este tema en "Del *es* al *quiero*: la falacia sentimentalista". VI SEMANA DE ÉTICA Y FILOSOFíA POLíTICA. Oviedo, 27-30 de Marzo de 1990 (En prensa).

[137] Tesis bien defendida por J. MacCloskey, *Op. cit.*, 81.

[138] *Ibid*., 83 ss.

[139] Los estudiosos de Mill han olvidado frecuentemente el efecto de su *lógica*, y de su concepción general de la ciencia, en su Ética. Así lo señala A. Ryan (*The Philosophy of John Stuart Mill*. Londres, Macmillan, 1987), si bien, a su vez, ignora tal perspectiva. Aborda este tema, en cambio, S. Hollander, *The Economics of J.S. Mill* 2 vols.. Toronto U.P., 1985; y especialmente R.F. McRae, "Introduction to Mill's Logic", en J.M. Robson (ed.) *Collected Works of J.S. Mill*, vol. VII. Toronto U.P. & Routledge and Kegan Paul, 1974.

[140] Era la ley de su época, y Kant padeció el mismo mal. Para la posición de Mill ver J. Riley, *Liberal utilitarianism*. Cambridge U.P., 1988, 133-151; y William & Martha Kneale, *El desarrollo de la lógica*. Madrid, Tecnos, 1972, 331-350.

[141] Ver J. Griffin, *Op. cit.*; R. Pinker, *The Idea of Welfare*. Londres, Heinemann, 1979; R. Goodin, *Reasons for Welfare*. Princeton U.P., 1988; D. Harris, *Justifying State Welfare*. Oxford, Blackwell,

1987. Y especialmente los trabajos de J. Clarke, A. Cochrane y C. Smart en *Ideologies of Welfare*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1987, y de R. Plant, H. Lesser, y P. Taylor-Gooby en *Political Philosophy and Social Welfare*. Londres., Routledge and Kegan Paul, 1980.

[142] J. Riley, *Op. cit.*, 159-163.

[143] Como el que ya dibujara William Paley en sus *Principles of Moral and Political Philosophy* en 1786. Cif. J. Plamenatz, op. cít., 51 ss.

[144] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa Calpe, 1973, 64.

[145] Una panorámica de la filosofía contemporánea de la ciencia nos la ofrece A. Rivadulla, *Filosofía actual de la ciencia*. Madrid, Editora Nacional, 1984.

[146] A este respecto, no nos parecen suficientes los argumentos de H. Hazlitt en favor de la legitimidad del paso de la prudencia a la benevolencia en el utilitarismo benthamiano (*Op. cit.*, Cap. XII, 81-91).

[147] Ph. Foot, "Hume on Moral Judgement", en D.F. Pears (ed.), *Hume: A Symposium*. Londres, Macmillan, 1966.

[148] Un buen repertorio de esta filosofía de la ciencia puede encontrarse en A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*. La Salle (Illinois), The Library of Living Philosophers, 1974; A. Michalos, *The Popper-Carnap Controversy*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1971. El texto clave, no obstante, sigue siendo el de K. Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965 (Traducción castellana en Tecnos).

[149] "Rule Utilitarianism and cumulative-effect Utilitarianism", en *New Essays on J.S. Mill and Utilitarianism*, V (1979), 21-46.

[150] *Freedom and Reason*. Oxford U.P., 1963, 131-136.

[151] *A Theory of the Good and the Right*. Oxford U.O., 1970.

[152] En *The Forms and Limits of Utilitarianism*. Oxford U.P., 1965.

[153] *An outline...*, 43.

[154] Ver J. Rawls, "Two concepts of Rule", *Philosophical Review* LXIV (1955).

[155] Ya Toulmin la estableció en *The Place of Reason in Ethics*. Ver al respecto J.D. Mabbott, "Moral rules", *Proceedings of the British Academy* (1953).

[156] W.J. Rees, "Moral Rules and the Analysis of Ought", *Philosophical Review*, LXII (1953) y "The general nature of a moral duty", *Philosophy* XXVIII (1953).

[157] Es la objección de M.G. Singer en "Moral Rules and Principles", en A.I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy*. Seattle, 1958.

[158] Ver G.P. Baker & P.M. Hacker, "Rules, Definitions and the Naturalistic Fallacy", *American Philosophical Quarterly* III (1966).

[159] K. Baier ha señalado que las leyes morales se diferencian de todas las demás en que no son ni promulgadas ni abolidas ("The point of view of Morality", *Australasian Journal of Philosophy* XXXII (1954)).

[160] B.J. Diggs, "Rules and Utilitarianism", *American Philosophical Quarterly* I (1964); D.S. Shwayder, "Rules and Moral Maxims", *Ethics* LXVIII (1956-57); y Max Black, "Notes on the meaning of rule", *Theoria* XXIV (1958).

[161] J.R. Searle, "How to derive `ought' from `is'", *Philosophical Review* LXXIII (1964).

[162] Searle provocó una intensa discusión, que duró toda la década, en las más prestigiosas revistas. Ver A. Flew, "On not deriving `ought' from `is'", *Analysis* XXV (1964-65); R.M. Hare, "The promising game", *Revue Internationale de Philosophie* XVIII (1964); J.E. McClellan & B.P. Komisar, "On deriving `ought' from `is'" y J. Thomson, "How not to derive `ought' from `is'", ambos en *Philosophical Review* LXXIII (1964); E.K. Jobe, "On deriving `ought' from `is'" y W.D. Hudson, "The `is-ought' Controversy", ambos en *Analysis* XXV (1964-65); R. Montague, "`Is'to `ought'", los tres en *Analysis* XXVI (1965-66); B.T. Wilkins, "The `Is-ought' Controversy", *Ethics* LXXX (1969-70); Beardsworth, "Ought and Rules", *Philosophy* CXLV (1970). El propio Searle ha rectificado algunos aspectos de su posición y ha contestado a las críticas (*Speech Acts*. Cambridge U.P., 1969). Una buena selección del debate se encuentra en W.D. Hudson (ed.), *Is-Ought Question*. Londres, Mcmillan, 1969.

[163] Ver P.T. Mackenzie, "The Analicity of `Stealing'", *Mind* LXXVIII (1969).

[164] P.F. Strawson, "Social Morality and Individual Ideal", *Philosophy XXXVI* (1961).

[165] Ver A.C. Ewing, "What would happen if everybody acted like me?", *Philosophy* XXVIII (1953). También ha abordado el tema de la generalización J. Harrison, "Utilitarianism, Universalisation and our duty to be just", *Proceedings of the Aristotelian Society* LIII (1952-53).

[166] También se ha denominado *interpretación causal* e *interpretación hipotética*. Ver A.K. Stout, "But suppose everyone did the same?", *Australasian Journal of Philosophy* XXXII (1954).

[167] D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*. Oxford, Clarendon Press, 1965. Ver también *Ética y Derecho*. Barcelona, Ariel, 1989.

[168] Ver la descripción y análisis de las distintas formas de "rule-utilitarianism" que hace S. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge U.P., 1950.

[169] Insistimos en ello porque con frecuencia se repiten los argumentos de D.H. Hodgson (en *Consequences of Utilitarianism*. Oxford U.P., 1967) respecto a la inadecuación del utilitarismo en un ámbito social donde están tan arraigadas algunas convenciones morales, como el cumplimiento de

las promesas, que el utilitarismo niega. Ver la crítica de Peter Singer ("Is act-utilitarianism self-defeating?", en *Philosophical Review*, 81, (1972): 94-104) a estas tesis.

[170] Es el reto que plantea B. Willians en "A Critique of Utilitarianism", en Smart & Williams, *Utilitarianism and Against*. Ed. cit., 77-151. Ver también su *Ethics and Limits of Philosophy*. Londres, Fontana Books, 1985.

[171] Ver K.E.M. Baier, *The Moral Point of View*. Ithaca, N.Y., Cornell U.P., 1958. Los trabajos recogidos por M.D. Bayles (ed.), *Contemporary Utilitarisnism*. Nueva York, Doubleday, 1968, coinciden en esta apreciación general.

[172] Una reflexión semejante lleva a H.J. MacCloskey a separarse tanto del *act-utilitarianism* como del *rule-utilitarianism*. Ver su *Meta-Ethics and Normative Ethics*. La Haya, M. Nijhoff, 1969; y su afortunado artículo "An examination of restricted utilitarianism", *Philosophical Review*, 66 (1957): 466-85, varias veces reeditado.

[173] *Fundamentación...*. ed. cit., 12.

[174] Ver E. Lecaldano & S. Veca (eds.), *Utilitarismo oggi*. Bari, Laterza, 1986, 23 ss.

[175] *La interpretación...*, ed. cit., 192. Una posición semejante han mantenido A. Quinton (*Utilitarian Ethics*. Londres, Duckworth, 1989, 47 ss.) y M. Sullivan (*Reconstructing Public Philosophy*. Berkeley, University of California Press, 1986, 75 ss.).

[176] "Tanto la corriente del intuicionismo ético como la denominada inductivista insisten en la necesidad de leyes generales. Ambas concuerdan en que la moralidad de una acción individual no es cuestión de percepción directa, sino de la aplicación de la ley a un caso particular. Reconocen también, en gran medida, las mismas leyes morales..." *CW*, 206. Ver la réplica de J.D. Mabbot, "Interpretaciones del *utilitarismo* de Mill", en Ph. Foot, *Op. cit.*, 200-209.

[177] *CW*., 225.

[178] *Ibid.*, 225.

[179] J.C. Harsanyi, "Rule Utilitarianism, Equality and Justice", en *Social Philosophy and Policy*, (Spring 1985), considera que el utilitarismo de la regla es la única forma del utilitarismo compatible con los derechos individuales del hombre.

[180] Nota nº 26, a su traducción del *Utilitarismo* de Mill, ed. cit., 72.

[181] *Utilitarismo*, ed. cit., 2.

[182] *Utilitarismo*, ed. cit., 24.

[183] *Utilitarismo*, ed. cit., 22.

[184] *Utilitarismo*, ed. cit., 17-18.

[185] *Utilitarismo*, ed. cit., 23.

[186] *Utilitarismo*, ed. cit., 24.

[187] *The Forms and Limits of Utilitarianism*. Oxford U.P., 1965. Ver la recensión crítica a este libro de G. Ezorsky en el *Journal of Philosophy*, 65 (1968): 533-4.

[188] *Freedom and Reason*. Oxford U.P., 1963, 130-136.

[189] "Towards a credible form of utilitarianism", en H.N. Castañeda & G. Nakhnikian (eds.), *Morality and the Language of Conduct*. Detroit, Wayne State U.P., 1963 (Reimpreso en M.D. Bayles (ed.), *Contemporary Utilitarianism*. Nueva York, Doubleday, 1968.

[190] *Utilitarianism...*, ed. cit., 118 ss.

[191] "Utilitarismo e Giustizia", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 54 (1977): 875-886.

[192] Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1983.

[193] "Rule Utilitarianism and cumulative-effect Utilitarianism", en W.E. Cooper & K. Nielsen & S.C. Patten, *New Essays on J.S. Mill and Utilitarianism*. Ed. cit., 21-46.

[194] Sobre el problema de la "generalización" en Ética ver el sugestivo ensayo de M.S. Singer, *Generalization in Ethics*. Nueva York, Alfred Knopf, 1961.

[195] *Op. cit.*, 42.

[196] "Justice, Liberty and the Principle of Utility", en Cooper-Nielsen-Patten, *Op. cit.*, 63 ss. Sobre las diferencias entre Kant y Mill ver Esperanza Guisán, "Necesidad de una crítica de la Razón Pura Práctica", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, V (1988): 273-289.

[197] En *The Philosophical Qarterly*, vol. 6 (1956): 115-120.

[198] Ver también J. MacCloskey, *John Stuart Mill...*, ed. cit., 79-80; y "Two concepts of rules", en *Philosophical Quarterly*, 22 (1972).

[199] *Utilitarismo*, ed. cit., 21.

[200] *Utilitarismo*, ed. cit., 21.

[201] *Utilitarismo*, ed. cit., 21.

[202] "Interpretación del "utilitarismo" de Mill", en Ph. Foot, *Teorías sobre la Ética*. Madrid, F.C.E., 1974, 203.

[203] *Utilitarismo*, ed. cit., 22.

[204] *Utilitarismo*, ed. cit., 22-23.

[205] *Principia Ethica*, ed. cit., 162.

[206] *Ethica*, ed. cit., 240.

[207] "Moral Rules", en *Proceedings of the British Academy*, vol. 1 (1953).

[208] *Utilitarismo*, ed. cit., 74.

[209] *Utilitarismo*, ed. cit., 71.ss.

[210] Ver Jan Harveson, *Morality and Utility*. Baltimore, John Hopkins Press, 1967.

[211] *Op. cit.*, vol. I, 116.

[212] *Ibid.,* 117.

[213] *Ibid*., 117.

[214] *Ibid*., 117-118.

[215] *Ibid*., 117-118.

[216] *Utilitarismo*, ed. cit., cap. II, $ 24.

[217] *Ibid*. $ 25. Recordemos que en Mill hay ambigüedades. En el $ 10 habla de la aplicación del Principio a las reglas y preceptos de la conducta; en el $ 2, en cambio, define la acción correcta en función de su tendencia directa a promover la felicidad.

[218] "On the Definition of Political Economy", en *Westminster Review* (Octubre de 1836).

[219] *Principia Ethica*, Cap. V.

[220] *Ibid*., 147-148.

[221] *Ibid*., 154

[222] *Ibid*, 162-163.

[223] Su origen fue una disertación del autor en el Harvard Philosophy Club (30-4-1954). Publicó el texto, bastante revisado, en *The Philosophical Review*, vol. 64 (1955):.3-32.

[224] Hobbes (*Leviatham*. Cap. XXVIII) nos ofrece una descripción minuciosa de las condiciones que requiere el castigo para ser legítimo.

[225] Ver J. Bentham, *The Rationale of Punishment*. Londres, 1830, Libro I, Cap. I.

[226] Th. Hobbes, *Leviatham*. Cap. XXVIII. Bentham, *The Principle of Morals and Legislation*. Cap. XII, Parag. 36 y Cap. XV, Parag. 28.

[227] *Ethical and Political Thinking*. Oxford, Clarendon Press, 1947, 65. Ver también su *The Theory of Morals. An Introduction to Ethical Philosophy*. Oxford U.P., 1928.

[228] Ver R.G. Frey (ed.), *Utility and Rights*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984 (Oxford, Blackwell, 1985).

[229] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*. Lib. III, Parte II., secc. 2-4.

[230] John Austin, *Lectures on Jurisprudence*, Londres, 1832, Cap. I.

[231] Se encuentra en *Utilitarismo* y también en *A System of Logic*. Libro VI, Cap. XII, $$ 2, 3 y 7.

[232] *The Place of Reason in Ethics*. Cambridge, 1950. Cap. XI.

[233] *Ethics*. Londres, 1954, 236-239 y 271-273.

[234] "Punishment", en *Analysis*. vol. XIV (1954).

[235] "Parece que se puede interpretar aquí a Mill como considerando las reglas morales como tipos de acción que prohíben o son placenteros; es decir, como señalando que las reglas morales son correctas si secundan el fin último". J.O. Urmson, *Op. cit.*, 196.

[236] L.W. Sumner, *The Moral Foundation of Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1990.

[237] W.M. Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy*. Berkeley, University of California Press, 1986.

[238] *The Right and the Good*, ed. cit., 61-62.

[239] Ver Bentham, *The Principles of Moral and Legislation*. Cap. XIII-XV.

[240] Apartado 8.

[241] Ver D. Hume, *Treatise*, Parte II, Secc. I y II.

[242] D. Hume, *Ibid.*, 477 ss.

[243] Es el supuesto de Hobbes, y su justificación del *Leviatán*.

[244] Es un criterio coincidente con las reflexiones en torno a la democracia y al cálculo del consenso. Ver W. Nelson, *On Justifying Democracy*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980; J.M. Buchanan & G. Tullock, *The Calculus of Consent*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962; P. Fishburn, *The Theory of Social Choice*. Princeton U.P., 1973; J. Elster & A Hylland, *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge U.P., 1982.

[245] Ver J. Buchanan & R. Tuolliron (ed.), *The Theory of Public Choice*. 2 vols. University of Michigan Press, 1972 y 1982; y J. Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. University of Chicago Press, 1975; J. Rawls, *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1971.

[246] *Treatise*, III, 3, 1.

[247] John Hospers, *Human Conduct* (1961): 318; y R.B. Brandt, *Ethical Theory* (1959): 396.

[248] *Treatise*, III, 2,2.

[249] *Treatise*, III, 2,6.

[250] *Inquiry*, Sec. IV.

[251] *Inquiry*, Apéndice III: "Some Further Considerations with Regard to Justice".

[252] *Ibid*, 122.

[253] Ver Parte III, Cap. IV y V.

[254] Herbert W. Schneider (ed.), *Adam Smith's Moral and Political Philosophy*. Nueva York, Hafner Publishing Co., 1948, 189.

[255] *Ibid*., 191.

[256] Ibid. 186.

[257] *Ibid*., 187.

[258] *Treatise*, III, 2,2.

[259] Th. Hobbes, *Leviathan*, ed. cit., 64.

[260] F.R. Berger entiende que si bien Mill se inclinó de forma general hacia el utilitarismo del acto, en su teoría de la justicia se desplazó al utilitarismo de la regla (*Op. cit.*, 67-73); L.W. Sumner se inclina por posiciones similares ("More Light on the Later Mill", en *Philosophical Review*, 83 (1974): 504-27).

[261] *A System of Logic*. Libro VI, Cap. XII, $ 2.

[262] Berger ha defendido con vehemencia y erudición las posiciones del utilitarismo del acto al respecto, criticando las revisiones de Mill basadas en la teoría del castigo (*Op. cit.*, 105-120). Ver también Brian Cupples, "A Defence of the Received Interpretation of J.S. Mill", *ed. cit.*, 131 ss., quien se ha opuesto con firmeza a los "rule-utilitarians".

[263] Hemos abordado el tema en nuestro trabajo "Del *es* al *quiero*: la falacia sentimentalista". ACTAS de la VI SEMANA DE ÉTICA Y FILOSOFIA POLITICA (Oviedo, 27-30 de Marzo de 1990).

[264] J. Plamenatz, *The English Utilitarians*. Londres, Basil Blackwell, 1966, Cap. I y II.

[265] *Utilitarismo*, ed. cit., 45.

[266] *Utilitarismo*, ed. cit., 46.

[267] *On Liberty*, ed. cit., 135.

[268] Kant también distingue entre "filosofía práctica" y "filosofía moral" (*Fundamentación...*, ed. cit., 18 ss.

[269] Además del trabajo de Ph. Foot citado, pueden verse al respecto Louis E. Loeb, "Hume's Moral Sentiments and the Structure of the *Treatise*", *Journal of the History of Philosophy* 15 (1977) y Páll S. Ardal, "Another Look at Hume's Account of Moral Evaluation", *JOurnal of the History of Philosophy* 15 (1977).

[270] T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press, 1962 (Traducción castellana en *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid, F.C.E., 1975).

[271] Ver A. Rivadulla, *Op. cit.*, 295-320.

[272] *Utilitarismo*, ed. cit.,6.

[273] *Utilitarismo*, ed. cit.,22.

[274] *Utilitarismo*, ed. cit. 58. Ver también *On Liberty*, ed. cit., 69-70.

[275] El texto más apropiado al respecto son los *Pensamientos sobre la Naturaleza*, de Diderot. Ver J.M. Bermudo, *Diderot*. Barcelona, Barcanova, 1981.

[276] Ver R. Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy. A Survey. Philosophy of Science*. Florencia, La Nuova Italia, 1968.

[277] *Utilitarismo*, ed. cit., 3.

[278] *Utilitarismo*, ed. cit., 4.

[279] K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Orbis, 1985, Libro I, Cap. 5, 235, nota 6.

[280] "Negative utilitarianism", en *Mind*, 67 (1958), pp.542-3.

[281] En su ponencia con título "Tres versiones poco frecuentes del utilitarismo", leída en la *Primera reunión iberoamericana de estudios utilitaristas*, en la Universidad de Santiago, en 1990.

[282] *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires, Paidós, 1981. 479 y 533-34.

[283] Se trata del Capítulo V, sobre "Naturaleza y Convención". Ed. cit., 67-92.

[284] *Op. cit.,* 68.

[285] *Ibid*., 71.

[286] Se aparta así de Ayer, que monta su tesis sobre la no significatividad de los juicios éticos (Ver A.J. Ayer, "Crítica de la Ética y de la Teología", en *Lenguaje, verdad y lógica* Barcelona, Martínez Roca, 1971, 119-140; y "Sobre el análisis de los juicios morales", en *Ensayos Filosóficos*. Barcelona, Ariel, 1979, 221-226.

[287] *Ibid*. 71. Véase una posición semejante en B. Russell, *Misticismo y lógica*. Buenos Aires, Paidós, 1952.

[288] *Ibid*., 71.

[289] *Ibid*., 72.

[290] *Ibid*., 72.

[291] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Alianza, 1973. La posición del "primer" Wittgenstein sobre la ética se encuentra mejor expuesta en su "Wittgenstein's Lecture on Ethics", *Philosophical Review* (enero 1965). En castellano, *Conferencia sobre ética*. Barcelona,

Paidós, 1990. Como es sabido, cambió sensiblemente su posición en sus *Investigaciones filosóficas* (Barcelona, Crítica, 1988). Sobre la filosofía de Wittgenstein ver A.J. Ayer, *Wittgenstein*. Barcelona, Crítica, 1986; K.T. Fann, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid, Tecnos, 1975; y J. Ferrater Mora y otros, *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1966.

[292] *Ibid*, cap. V., nota 5 (1), 234.

[293] *Ibid*., 73.

[294] *Ibid*., 74.

[295] Ver, por ejemplo, el Cap. IX, "Esteticismo, perfeccionismo, utopismo".

[296] *Ibid*., 74.

[297] *Ibid*., 76.

[298] *Ibid*. 80.

[299] *Ibid*, 77.

[300] Nota 4 del Cap. 7. *Op. cit.,* 268.

[301] *Ibid*, 268. Popper liga la "paradoja de la tolerancia" con la "paradoja de la democracia" o del gobierno de la mayoría, que permite una situación en que democráticamente se decida que gobierne un tirano.

[302] Posición que Platón mantiene, ciertamente, en su *República*, pero que corrige en *Las Leyes*, por los mismos motivos que Popper.

[303] *Ibid*., 235.

[304] *Ibid*., 235.

[305] Nota 2 al Cap. IX. *Op. cit.* 289.

[306] *Ibid*., 289.

[307] Además de su *Logik der Forschung*, de 1935 (Traducción castellana en Tecnos), y de los trabajos recogidos en *Conjeturas y refutaciones*, ya citados, son de gran interé para este tema los recogidos en *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford, Clarendon Press, 1972.

[308] K. Popper, *La miseria del historicismo*. Madrid, Alianza Editorial, 1973 (Ver especialmente el apartado 21: "Ingeniería fragmentaria contra ingeniería utópica", 78-84).

[309] *Ibid*, 78.

[310] Ver el reading de A. Page, *Utility Theory: A Book of Reading*. Nueva York, John Wiley & Sons, 1968.

[311] J. Buchanan, *The Limits of Liberty*, ed. cit., pág 44 ss.

[312] *Ed. cit.,* 479.

[313] Ver B. Barry & R,. Hardin (eds.), *Rational Man and Irrational Society. An Introduction and Sourcebook*. Londres, Sage, 1984.

[314] Excepto en casos marginales, como la alegría del hijo puede repercutir en la disminución del sufrimiento de sus padres, o a la inversa.

[315] Esta reflexión se complementa con nuestra propuesta de sustituir la felicidad por la utilidad como criterio del cálculo (Ver última parte de la investigación).

[316] *Ed. cit*., 533-4.

[317] También defiende esta tesis N. Rosenblum, *Bentham's Theory of the Modern State*. Harvard U.P., 1978.

[318] Ver J. Steintrager, *Bentham*. Londres, Allen & Unwin, 1977. También David Lyons destaca la preocupación social reformadora de Bentham en su trabajo *In the Interest of the Governed. A Study in Bentham's Philosophy of Utility and Law*. University of Toronto Press, 1977.

[319] Podría hacerse una lectura de su *On Liberty* en claves de utilitarismo negativo. Ver el estudio de John Gray, *Mill on Liberty: A Defense*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983. Su preocupación por la dimensión redistributiva es resaltada por John Robson, *The Improvement of Mankind: The Social and Political Thought of John Stuart Mill*. University of Toronto Press, 1968.

[320] Entre los defensorse del "welfare state" destacan R. Goodin, *Reasons for Welfare*. Princeton U.P., 1985; D. Harris, *Justifying State Welfare*. Oxford, Blackwell, 1987; T.H. Marshall, *The Right to Welfare and Other Essays*. Londres, Heinemann, 1981.

[321] Un buen texto crítico sobre los principios de la política bienestarista es el de A. Hamlin, *Ethics, Economics and State*. Brighton, Wheatsheaf, 1986. Ver también el de R. Sugden, *The Economics of Rights, Welfare and Co-operation*. Oxford, Blackwell, 1986.

[322] G. Tullock, *The Economics of Wealth and Poverty*. Brighton, Wheatsheaf, 1985.

[323] Ver M. Friedman, *Free to Lose*. Harmondsworth, Penguin, 1981. Ver también F.A. Hayek, *The Mirage of Social Justice*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1976.

[324] Pedro Schwartz, *La "nueva economía política" de John Stuart Mill*. Madrid, Tecnos, 1968; y D. Negro, *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1975.

[325] *IPML*. XIII,i.

[326] *IPML*. XIII,ii.

[327] Ver la reflexión de Bentham al respecto en *IPML*. XVII,xiv.

[328] *IPML*. XIII,ii.

[329] C.D. Broad, *Op. cit.* cap. I.

[330] "The Principle of Utility", en *Philosophical Essays*. Londres, Macmillan, 1959. Sostiene que para Bentham no cuenta la distribución, sino la cantidad total. Ver el debate al respecto en C.W.K. Mundle, "J. Bentham and the Law", *Mind* LVIII (1949) y P. Burne, "Bentham and the Utilitarian Principle", *Mind* LVIII (1949).

[331] J. Plamenatz, *The English Utilitarian*. Oxford, Blackwell, 1958, 67.

[332] Se han propuesto diversos modelos, como el de R.M. McNaughton, "A Metrical Concept of Happiness", *Philosophy and Phenomenological Research* XIV (1953); J.C. Hall, "Quantity of Pleasure", *Proceedings of Aristotelian Society* LXVIII (1966-67).

[333] Cap. II.

[334] *Utilitarismo*, ed. cit., 47-48.

[335] Ver las críticas de R.N. Smart, "Negative Utilitarianism", *Mind* LXVII (1958), y *An Outline...*, ed. cit. Ver también H.B. Acton y J.W.N. Watkins, "Negative Utilitarianism", *Proceedings Aristotelian Society*. Suplementary vol. XXXVII (1963).

[336] *Op. cit.,* 474.

[337] *Fragmnento sobre el gobierno*. Madrid, Sarpe, 1985. Esta interpretación es defendida por C.B. MacPherson, *La democracia liberal y su época*. Madrid, Alianza, 1982, y por D. Lyons, *In the Interest of the Governed. A Study in Bentham's Philosophy of Utility and Law*. Oxford U.P., 1973.

[338] J.M. Colomer, *Op. cit.*, 40 ss. Ver también N. Rosenblum, *Bentham's Theory of the Modern State*. Harvard U.P., 1978.

[339] *Taking Rights Seriously*. Londres, Duckworth, 1977, 234-5.

[340] Ver también "Is there a Right to Pornography?", en *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 1 (1981): p. 202. Reeditado en Jeremy Waldron (ed), *Theories of Rights*. Oxford U.P., 1984).

[341] *Ibid*., 4.

[342] *The English Utilitarians*, Oxford, Basil Blackwell, 1966.

[343] *Ibid*., 1-2.

[344] *Ibid*., 15.

[345] *Ética Nicomáquea*, I,I.

[346] A. Quinton, *Utilitarian Ethics*. Londres, Macmillan, 1973, p.1.

[347] Hemos tratado este tema en "La Ciencia del legislador", ponencia al 1º Congreso Iberoamericano De Estudios Utilitaristas, organizado por la A.I.E.U., en la Universidad de Santiago, 1991 (Se publicará próximamente en las Actas).

[348] *IPML*, I, 2.

[349] *Ibid*., XVII,2.

[350] *Ibid*, I, 6.

[351] *Ibid*., I,4.

[352] Este no debe confundirse con el principio democrático, que Bentham asume al igualar el valor de la felicidad y del dolor, del placer y del sufrimiento, en todos los hombres.

[353] *Ethics*. Londres, Penguin, 1954, Cap. 10.

[354] P. Clark, "Some difficulties in Utilitarianism", en *Philosophy* XXIX (1954).

[355] Esta distinción ya fue señalada por Moore, en su *Principia Ethica*. Ha sido detenidamente analizada por M.K. McAllister, "Toward a re-re-examination of Psychological Hedonism", en *Philosophy and Phenomenological Research*, XIII (1952-53) .

[356] Sobre el tema ver J. Austin, *Pleasure and Happiness*, *Philosophy* XLIII (1968).

[357] Ver el artículo "Hedonism" de la *Encyclopedia of Philosophy*. Londres, 1976.

[358] P. Clark, *Op. cit.,* 23.

[359] *Gli indirizzi dell'utilitarismo contemporaneo*. Bologna, Cappelli Editore, 1991, 14.

[360] Esta exigencia ya la resaltó Sidgwick. Ver C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theories*, ed. cit., 84 ss.

[361] Naverson, *Morality and Utility.* Baltimore, J. Hopkins U.P., 1967.

[362] Cap. IV.

[363] *Ed. cit.,* 90.

[364] Esta falacia ya fue señalada por Sidwick y por Moore. Ver la crítica detallada a la misma en M. Warnock, *Ethics since 1900*. Londres, 1960.

[365] *Ibid*., 90.

[366] Naverson (Op. cit, 283) sostiene que la prueba de Mill es válida. Para ello interpreta que "deseable" significa "poder ser deseado por quien se preocupe de conocer la situación", como "visible" quiere decir "poder ser visto por quien se sitúe en posición adecuada".

[367] *Ibid*., 89.

[368] Ver E.W. Hall, "The *Proof* of Utility in Bentham and Mill", *Ethics* LX (1949-50); R.H. Popking, "A Note on the *Proof* of Utility", *Ethics* LIX (1950); A. Stroll, "Mill's Fallacy", *Dialogue* III (1964-65); J. Seth, "The Alleged Fallacies in Mill's *Utilitarianism*", *The Philosophical Review* XVII (1978).

[369] Muchos autores consideran que ésta fue la pretensión de Mill. Ver D.D. Raphael, "Fallacies in and about Mill's Utilitarianism", *Philosophy* XXX (1955).

[370] *Utilitarismo*, ed. cit., 89.

[371] R.F. Atkinson, "J-S. Mill's *Proof* of the Principle of Utility", *Philosophy* XXXII (1957); C. Wellmann, "A Reinterpretation of Mill's Proof", *Ethics* LXIX (1958-59).

[372] N. Kretzmann, "Desire as Proof of Desirability", *Philosophical Quarterly* 8 (1958).

[373] Sobre la confusión de Mill entre "deseado" y "deseable" ver la crítica de G. Moore, *Principia Ethica*, ed. cit., Cap. IV.. Brandt (*Teoría ética*, ed. cit., 308 ss.) es más comprensivo con la tesis de Mill.

[374] Ronald Hamowy, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*. Carbondale, Southern Illinois U.P., The *Journal of the History of Philosophy "Monograph Series*", 1987.

[375] Sobre la teoría del "orden espontáneo" ver L. Schneider (ed.), *The Scottish Moralists on Human Nature and Society*. Chicago, University of Chicago Press, 1967. Ver también F.A. Hayek, *Individualism and Economic Order*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1949; N. Barry, "The Tradition of Spontaneous Order", *Literature of Liberty* 5 (1982).

[376] Ver especialmente "Reply to my critics", en *Principia Ethica*, ed. cit.

[377] *The Moral Point of View*, ed. cit., 123 ss.

[378] "Baier and Medlin on Ethical Egoísm", *Philosophical Studies* XII (1961). Ver también N. Rescher (ed.), *Studies in Moral Philosophy*. Oxford U.P., 1968.

[379] Ver la polémica entre P.H. Hare, "In Defence of Impersonal Egoísm", *Philosophical Studies* XVII (1966) y W.H. Baumer, "Indefendible Impersonal Egoísm", *Philosophical Studies* XVIII (1967).

[380] Ver J. Hosper, *Human Conduct*. Nueva York, Macmillan, 1961.

[381] *Utilitarismo*, ed. cit., 90.

[382] Ver W.D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea*. Madrid, Alianza Universidad, 1974, Cap. 3, en especial 84.

[383] *The Methods of Ethics*, ed. cit., cap. 13.

[384] Ver la "Introduction" de M. Warnock a su edición de *Utilitarianism* (Londres, Fontana, 1962)

[385] *Utilitarismo*, ed. cit., 46.

[386] *Ibid*., 46.

[387] *Ibid*., 62.

[388] *Ibid*., 63.

[389] *Ibid*., 84.

[390] *Utilitarismo*, ed. cit., 289.

[391] *The Methods of Ethics*. Londres, Macmillan, 1901, p. 98.

[392] *Ibid*. 134.

[393] *Practical Ethics*. Cambridge U.P., 1979, p.12.

[394] *Moral Thinking*. Oxford U.P,, 1981, cap. 6.

[395] "Contractualism and Utilitarianism", en A. Sen y B. Williams eds.. *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge U.P., 1981.

[396] *Ibid.,* 108.

[397] *Ibid.,* 109-110.

[398] *IPML*, I,11.

[399] IPML, I,11.

[400] En especial en "De qué tipo de prueba es susceptible el principio de utilidad", capítulo 4 de *Utilitarismo*, ed. cit., págs.89-99.

[401] *IPML*, I,12.

[402] *Ibid*., I,13.

[403] *Ibid*., I,14,4.

[404] *Ibid.,* II, 2.

[405] *Ibid*., II, 6.

[406] *Ibid*., II, 7.

[407] *Ibid*., II, 8.

[408] *Ibid*., II, 14 y *footnote* nº 1.

[409] *Ibid*., II, 18.

[410] Ver II,19.

[411] *IPML*, I, 1.

[412] *Utilitarismo*, ed. cit., cap.4.

[413] N. P. Barry, *The Invisible Hand in Economics and Politics*. Londres, Institute of Economic Affairs, 1988. Ver también D. Winch, *Adam Smith's Politics*. Cambridge U.P., 1978.

[414] *The Fable of the Bees*. F.B. Kaye (ed.), Oxford U.P., 1924.

[415] J. Le Grand, *The Strategy of Equality*. Londres, Allen & Unwin, 1982.

[416] D. Collard, *Economics of Altruism*. Oxford U.P., 1978.

[417] J. Le Grand, *Op. cit.*, 46. Ver también R.H. Tawney, *Equality*. Londres, Allen & Unwin, 1932.

[418] *Op. cit.,* 7.

[419] Norman Barry ha señalado la diferencia entre esta armonía artificial y la "armonía natural de intereses" en la que confiaba todo el "laissez-faire" como especificadora del utilitarismo (*Welfare*. Open University Press, Buckingham, 1990. Cap. 2).

[420] Es lo que hace en el capítulo II. Esa razonabilidad se establece en base a elegir el principio que genera teorías internamente más consistentes y con mayor poder explicativo de los hechos. Justifica su elección del "Principio de Utilidad" por sus ventajas respecto al "Principio de Símpatía" (II, 11-14) y al "Principio del Ascetismo" (II, 2-10).

[421] *Op. cit.,* 9.

[422] *IPML*, I, 10.

[423] Ver N. Barry, *Welfare*. Buckingham, Open University Press, 1990.

[424] *Utilitarismo*, ed. cit., cap. 2.

[425] Nota del autor de Julio de 1922, que incluye en la edición corregida de 1823 (Recordemos que la primera edición databa de 1789).

[426] *IPML*. I i.

[427] *IPML*. I, ii.

[428] *IPML*. I, iii.

[429] Henry Hazlitt (*Op. cit.*, 14) usa un razonamiento similar para proponer como fin último del gobernante promover la "cooperación social", condición indispensable de la felicidad, pero dejando ésta en manos de cada individuo. Creemos que su tesis queda englobada en la nuestra, al poder considerar la "cooperación" incluída en la "utilidad".

[430] *IPML*, I, 4.

[431] Aristóteles no tenía duda alguna respecto al fin de la Política, el más noble de los fines: " Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero respecto a qué es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios" (*Ética Nicomáquea*, 1095a. P.132-3). Y en su *Ética Eudemia* igualmente abre el Libro I con una reflexión "Sobre la felicidad", afirmando que "la felicidad, que es la más hermosa y la mejor de todas las cosas, es también la más agradable" (EE, 1214a. P.413), discrepando de la inscripción del templo de Delos en la que se afirmaba que lo bueno, lo bello y lo agradable no pude pertenecer a la misma persona: "Lo

más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud; pero lo más agradable es lograr lo que uno ama". (*Teognis*, 255-6. Citado también en *Ética Nicomáquea*, I,9, 1099a27).

[432] La "Declaración de Derechos del buen Pueblo de Virginia", la más utilitarista de las Constituciones, dice en su artículo II que los derechos innatos e inalienables son "el goce de la vida y de la libertad, los medios de adquirir y poseer la propiedad y de buscar y conseguir la felicidad y la seguridad".

[433] *IPML*. XVII, vii.

[434] *Fragmento sobre el gobierno,* ed. cit*.,* 54.

[435] *Ibid.,* 55.

[436] El tema de la "autolimitación de las pasiones" de Hume lo hemos abordado en "Hume o la obediencia útil", En *Obligatoriedad y Derecho*, XII JORNADAS DE FILOSOFIA JURÍDICA Y SOCIAL (28-30 de Marzo de 1990), Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1991.