

Iñigo González Ricoy y Jahel Queralt (eds.)

RAZONES PÚBLICAS

UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA POLÍTICA



Ariel

Iñigo González Ricoy y Jahel Queralt (eds.)

Razones públicas

Una introducción a la filosofía política

Ariel Ciencia Política

Primera edición: septiembre de 2021

© 2021, Iñigo González Ricoy y Jahel Queralt Lange

Los autores han cedido los derechos de este libro a Arrels Fundació.

Derechos exclusivos de edición en español:
© Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona
Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.
www.ariel.es

ISBN: 978-84-344-3370-0
Depósito legal: B. 10.353-2021

Impreso en España

El papel utilizado para la impresión de este libro está calificado como papel ecológico y procede de bosques gestionados de manera sostenible.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Sumario

<i>Autores</i>	9
<i>Agradecimientos</i>	19
<i>Introducción. Tuercas y tornillos de la filosofía política,</i> de IÑIGO GONZÁLEZ RICOY Y JAHEL QUERALT	21

TEORÍAS POLÍTICAS

1. Utilitarismo	
EDUARDO RIVERA LÓPEZ	53
2. Marxismo	
FÉLIX OVEJERO	75
3. Liberalismo	
JOAN VERGÉS GIFRA	98
4. Libertarismo	
FERNANDO R. TESÓN	117
5. Republicanismo	
ANDRÉS DE FRANCISCO	140
6. Feminismo	
SILVINA ÁLVAREZ Y CRISTINA SÁNCHEZ	159
7. Nacionalismo	
LUIS RODRÍGUEZ ABASCAL	183

ESTADO E INSTITUCIONES

8. Autoridad política	
MANUEL TOSCANO	203

9. Democracia	
CLAUDIO LÓPEZ-GUERRA	220
10. Constitucionalismo	
ROBERTO GARGARELLA	238
11. Estado de derecho	
JOSÉ JUAN MORESO	258

JUSTICIA Y DERECHOS

12. Justicia distributiva	
PAULA CASAL Y ANDREW WILLIAMS	281
13. Justicia global	
ALEJANDRA MANCILLA	303
14. Justicia intergeneracional	
JULIA MOSQUERA	323
15. Derechos humanos	
MARISA IGLESIAS VILA	342

CUESTIONES PRÁCTICAS

16. Medio ambiente	
MANUEL ARIAS MALDONADO	363
17. Asistencia sanitaria	
PABLO DE LORA	380
18. Religión	
DANIEL GAMPER	396
19. Mínimo social	
BORJA BARRAGUÉ	413
20. Guerra justa	
ALEJANDRO CHEHTMAN	429
21. Animales	
CATIA FARIA Y ÓSCAR HORTA	447
22. Migraciones internacionales	
JUAN CARLOS VELASCO	463

<i>Índice analítico</i>	483
-------------------------------	-----

Utilitarismo

EDUARDO RIVERA LÓPEZ

El utilitarismo es una de las grandes tradiciones de la filosofía moral y política nacidas de la Ilustración. Si bien existen precursores lejanos (el epicureísmo de la época helenística) y cercanos (David Hume, Francis Hutcheson, Cesare Beccaria), el utilitarismo nació «oficialmente» con la obra de Jeremy Bentham (Londres, 1748-1832). A él debemos la primera formulación nítida y exhaustiva de una teoría moral y política basada en el «principio de utilidad», según el cual tanto las acciones humanas como las instituciones políticas y jurídicas deben orientarse hacia la maximización de la felicidad general (Bentham, 1948).

Antes de analizar detalladamente el principio de utilidad, es interesante notar algunas de las características generales del utilitarismo que fueron revolucionarias en su época y siguen siendo sorprendentes todavía hoy.

Primera, el utilitarismo ha sido, desde sus comienzos, una teoría fuertemente racionalista. Considera que lo que es moralmente correcto o incorrecto no depende de la fe en alguna autoridad sobrehumana, sino que es el resultado de un cálculo racional que, en principio, puede realizar cualquier persona y es, además, público e intersubjetivamente accesible. Este rasgo contrasta fuertemente con las tradiciones dogmáticas y religiosas, frente a las cuales, precisamente, se enfrentó en sus comienzos.

Segunda, el utilitarismo es de una enorme ambición teórica, dado que busca ser aplicable a todos los ámbitos de la agencia humana incluyendo conductas, costumbres, normas e instituciones. Esto contrasta con teorías que, como la de John Rawls (1971),

sostienen que la moral interpersonal y la moral política son (al menos parcialmente) independientes y deben ser pensadas con categorías teóricas diferentes.

Tercera, el utilitarismo es una teoría monista en dos sentidos. Por un lado, propone un único principio moral: el principio de utilidad. Todas las otras reglas morales se infieren de este único principio. Además, el utilitarismo es monista porque consagra un único valor intrínseco: el bienestar. Muchas otras cosas son valiosas, como el dinero, la amistad, el conocimiento, la generosidad, etcétera, pero sólo extrínsecamente, en la medida en que son instrumentos para generar bienestar.

Por último, el utilitarismo posee un fuerte componente igualitario. A diferencia de las éticas perfeccionistas contra las cuales se rebeló en su origen, el utilitarismo valora a los agentes morales como iguales, porque su bienestar o su felicidad, así como su sufrimiento o su dolor, cuentan por igual, cualquiera que sea su género, clase social, raza e, incluso, especie. Como veremos, esto no significa que el utilitarismo sea igualitarista necesariamente en términos de distribución de recursos, o incluso de derechos, y mostraremos que esto es visto muchas veces como un problema. La igualdad del utilitarismo es una igualdad moral más profunda (Kymlicka, 1990: 30-35).

En este trabajo describo, en primer lugar, los rasgos generales comunes del utilitarismo (sección 1). Luego analizo más en detalle sus componentes. En la sección 2 considero la teoría del valor utilitarista (la maximización del bienestar) y sus dificultades. A continuación (sección 3) me concentro en el criterio utilitarista de corrección moral: el consecuencialismo. Allí introduzco la distinción fundamental entre consecuencialismo de acto y de regla. Ello me permitirá, en las dos secciones siguientes, analizar cada una de ellas y sus dificultades (sección 4, sobre el utilitarismo de actos, y sección 5, sobre el utilitarismo de reglas). Finalmente, me refiero específicamente a la aplicación del utilitarismo al plano de la política (sección 6).

1. EL PRINCIPIO DE UTILIDAD

El utilitarismo propone juzgar moralmente las conductas (así como cualquier otro elemento de la praxis humana) en función de su capacidad para generar bienestar. Dicho con más precisión:

Principio de utilidad: Una conducta, norma o institución es moralmente correcta si y sólo si maximiza el bienestar global.*

Este principio reúne dos aspectos conceptualmente diferentes. Por un lado, establece cuál es el valor supremo, aquello (único) que merece ser alcanzado: el bienestar global o, si se quiere, la maximización del bienestar global. Esta afirmación (que el bienestar es el único valor intrínseco) constituye la «teoría del valor utilitarista», que denominaremos «bienestarismo». Por otro lado, hace depender la corrección de una acción, norma o institución únicamente de cuáles sean sus consecuencias en términos de aquello que consideramos valioso. Este criterio de corrección es «consecuencialista», dado que establece que lo correcto es aquello que genera las mejores consecuencias. Con más precisión, diremos que una teoría moral es consecuencialista si considera que una conducta, norma o institución es correcta si y sólo si tiene como consecuencia un estado de cosas óptimamente valioso.

Por «estado de cosas óptimamente valioso» debe entenderse cualquier estado de cosas que consideremos óptimo desde el punto de vista del valor intrínseco. El utilitarismo considera óptimamente valiosa la maximización global del bienestar. Pero podría haber otras teorías consecuencialistas que propusieran otra teoría del valor. Por ejemplo, un consecuencialismo pluralista podría sostener que una conducta es correcta si y sólo si maximiza una pluralidad de valores (la amistad, el conocimiento, el bienestar u otros). El utilitarismo es, entonces, una teoría consecuencialista más, quizá la más conocida o importan-

* Esta formulación del principio de utilidad corresponde a lo que luego llamaremos «utilitarismo de actos». Veremos que existe una formulación más compleja: el «utilitarismo de reglas» (sección 5).

te, pero no la única posible. Es una teoría que conjuga el consecuencialismo con el bienestarismo (Sen y Williams, 1982: 4).

La noción de maximización del bienestar requiere también ser aclarada, siquiera preliminarmente. La idea es, básicamente, que el estado de cosas moralmente óptimo es aquél en el que la cantidad neta de bienestar es mayor (o igual) a la de cualquier otro estado de cosas posible de ser producido por el agente en las circunstancias en las que actúa. Podemos decir que una acción «maximiza» el bienestar si esa acción produce el estado de cosas que contiene la suma neta (es decir, el balance neto) de bienestar mayor o igual al de cualquier otra acción alternativa posible en esa circunstancia.*

2. LA TEORÍA UTILITARISTA DEL VALOR: EL BIENESTARISMO

Como teoría del valor, el bienestarismo tiene dos ventajas. La primera es que, al ser una teoría monista del valor, es muy simple y consigue evitar dilemas morales insolubles. Si todo lo bueno es reducible a un solo valor, entonces todas las situaciones valiosas o disvaliosas serán comparables entre sí. El utilitarismo tiene, en principio, siempre la respuesta correcta, y no hay ningún residuo: lo correcto es lo que maximiza el valor y el valor es único. La segunda ventaja es que su concepto de valor permite ampliar sustancialmente la clase de individuos que merecen consideración moral. En efecto, cualquier entidad de la que podamos predicar que tiene más o menos bienestar subjetivo, por ejemplo, en términos de placer o dolor, felicidad o infelicidad, satisfacción o insatisfacción, será un sujeto moral. Esto permite, por ejemplo, incluir muchos animales, no así las plantas o los ecosistemas (Bentham, 1948: 331; Singer, 1975) (→ ANIMALES).

* Existe, dentro del utilitarismo, una divergencia entre aquellos que defienden que el estado óptimo es la maximización de la suma neta de bienestar y aquellos que defienden que el estado óptimo es la maximización del promedio de bienestar. La diferencia entre ambos conceptos tiene relevancia únicamente cuando la cantidad total de individuos varía. Véanse Smart (1973: 27-28) y Parfit (1984: 351-441).

2.1. Concepciones del bienestar

A lo largo de la historia del utilitarismo, se han propuesto diferentes versiones del bienestarismo. Esquemáticamente, se pueden agrupar en dos tipos: teorías de estado mental y teorías basadas en la satisfacción objetiva de preferencias. Las teorías «de estado mental» conciben el bienestar como algo que ocurre en la mente de las personas, algo que éstas experimentan subjetivamente. La primera concepción de este tipo es el «hedonismo ético» de Bentham. Para Bentham, el bienestar es, esencialmente, el placer (y lo intrínsecamente disvalioso es el dolor o sufrimiento). El placer es una sensación, algo que las personas experimentan (al igual que el dolor). El placer y el dolor tienen la ventaja de que podrían ser experiencias medibles. De hecho, Bentham, imbuido por el pensamiento racionalista y mecanicista de su época, pensaba que lo eran. Para ello, propone una clasificación exhaustiva de los placeres y distingue diversas dimensiones del placer, de las cuales las más importantes son la duración y la intensidad (Bentham, 1948: cap. IV).

La medibilidad del bienestar permite algo muy importante para un utilitarista: la comparación interpersonal de utilidad. Dado que el principio de utilidad prescribe la maximización del bienestar general, un utilitarista debe poder realizar un cálculo intersubjetivo de bienestar, a fin de obtener la suma neta mayor posible. Esto implica poder agregar unidades de bienestar experimentadas por diferentes individuos en un mismo cálculo de utilidad, como si la identidad o individualidad de cada portador de esas unidades fuera irrelevante. Dado este carácter cuantificable del placer, podemos denominar al bienestarismo de Bentham «hedonismo ético cuantitativo».

El hedonismo ético cuantitativo de Bentham implica que cualquier placer tiene el mismo valor si tiene la misma duración e intensidad. Esto ha sido fuertemente criticado por muchos, incluyendo los propios utilitaristas. Es famosa la crítica de John Stuart Mill, quien opone al hedonismo cuantitativo un hedonismo ético «cualitativo». Según Mill (1987: 279), «los placeres del intelecto, del sentimiento y la imaginación, así como los sentimientos morales, [poseen] mucho más valor que aquellos de la mera sensación». La mayor dificultad que enfrenta el hedo-

nismo cualitativo es la de encontrar un criterio objetivo para determinar cuándo un placer posee una calidad superior a la de otro. A diferencia de la intensidad y la duración, que parecen parámetros objetivos, que un placer sea más elevado que otro no es algo en lo que todo el mundo está de acuerdo.*

Más allá de que optemos por un hedonismo cuantitativo o cualitativo, la idea de que lo valioso es un estado mental determinado es discutible, ya que la preferencia por el placer es contingente (Griffin, 1986: 7-8). Los masoquistas, por ejemplo, buscan el dolor y los budistas un estado total de indiferencia. Estas personas no son necesariamente irracionales. Para ellas, el bienestar no consiste en el placer, sino en la satisfacción de sus deseos (masoquistas o de cualquier otro tipo). La solución consiste, entonces, en sustituir el bienestarismo hedonista por un bienestarismo de satisfacción de deseos (cualquiera que sea el contenido).

Sin embargo, aun esto sigue siendo problemático. Una crítica famosa es la de Robert Nozick (1974: 42-45), a través de su ejemplo imaginario de la «máquina de experiencias». Imaginemos, dice Nozick, que existiera una máquina en la que pudiéramos conectarnos a través de unos electrodos, de modo que, una vez conectados, dejaríamos de ser conscientes del mundo real sumergiéndonos en un mundo virtual en el que todos nuestros deseos se satisfacen. Parece que un utilitarista no tiene razones para no conectarse a esta máquina. Sin embargo, según Nozick, la mayoría de nosotros nunca nos conectaríamos, ni estaríamos dispuestos, por ejemplo, a conectar a nuestros hijos. No (sólo) valoramos experimentar subjetivamente la satisfacción de nuestros deseos, sino que valoramos que ciertas cosas realmente ocurran, ser realmente determinado tipo de persona, con logros (y en todo caso también fracasos) reales.†

La salida obvia al problema de la máquina de experiencias, para un bienestarista, es sostener que, en realidad, lo verdaderamente valioso no radica en estados mentales, sino en la efectiva

* Mill (1987: 279-281) propone el «test del juez competente».

† El argumento de Nozick es, obviamente, discutible. Para una defensa de que un utilitarismo sofisticado puede dar cuenta de su ejemplo, véase Rivera López (2007).

satisfacción de esos deseos (Griffin, 1986: 10). La satisfacción objetiva de los deseos (o, como se la suele denominar, la satisfacción de las preferencias) no es un estado mental del sujeto, sino un hecho del mundo. Por ejemplo, si yo tengo la preferencia de escribir una novela, la satisfacción (objetiva) de esa preferencia es el hecho de que yo haya escrito una novela, no mi experiencia de haberla escrito. ¿Es el bienestarismo de satisfacción objetiva de preferencias plausible? Ciertamente, supera la objeción de Nozick. El precio, sin embargo, es alto. Es posible que algunas de nuestras preferencias se satisfagan sin que lo sepamos, o sin que experimentemos esa satisfacción y seamos, de hecho, tremendamente infelices. Este hecho parece traicionar el impulso básico del utilitarismo: la preocupación por la felicidad o infelicidad real de las personas, por cómo ellas se sienten o experimentan su propia vida. Es posible, sin duda, intentar superar esta dificultad combinando ambos aspectos de la satisfacción de nuestros deseos. Ello implicaría sostener que el bienestar consiste en la satisfacción subjetiva y objetiva de nuestros deseos. También esta opción es problemática, aunque dejo aquí a los lectores explorar sus dificultades (para una discusión interesante sobre las diferentes concepciones de la satisfacción de las preferencias, véanse Farrell [1995] y Rodríguez Larreta [1995]).

2.2. Problemas del bienestarismo de satisfacción de preferencias

Más allá de los problemas particulares de cada una de las versiones del bienestarismo, hay algunos problemas generales que se manifiestan incluso en la versión contemporánea más sofisticada de esta teoría, el utilitarismo de satisfacción de preferencias. Voy a señalar tres de esos problemas (son problemas de esta versión, pero con modificaciones pueden dirigirse a cualquier otra).

El primero es que muchas de nuestras preferencias o deseos no son racionales, y por ello no parece que su satisfacción realmente contribuya a nuestro bienestar. Una preferencia es «irracional» (en el sentido que nos interesa aquí) cuando ha sido conformada con información errónea o insuficiente, o producto de una deliberación apresurada o simplemente equivocada. Si, en lugar de ir al dentista y reparar una caries, me quedo viendo

la televisión, ciertamente satisfago mi deseo de ver la televisión (y de no sufrir en el dentista); sin embargo, esta preferencia es irracional, dado que ello producirá que en el futuro no pueda satisfacer muchas otras preferencias (cuando la caries se me infecte y me produzca un dolor insoportable, tengan que extraer la muela, etcétera). Una posible solución consiste en purificar nuestras preferencias de toda irracionalidad (Goodin, 1995: 132-148). De este modo, el utilitarismo de satisfacción de preferencias pasaría a ser un utilitarismo de satisfacción de preferencias *racionales* (Harsanyi, 1982: 55). La solución no es inocua, sin embargo, ya que lo valioso no sería ya la satisfacción de los deseos o preferencias que el individuo efectivamente tiene, sino de los que *tendría* si fuera racional y estuviera debidamente informado. ¿Cómo podemos saber cuáles serían esos deseos? ¿Quién determina cuánta información es la suficiente para que la preferencia sea racional?

El segundo problema es que las personas suelen tener preferencias que, para nuestra moral cotidiana, son profundamente inmorales como, por ejemplo, dañar a otros. Llamemos a estos deseos «preferencias sádicas». En principio, no parece haber ninguna razón utilitarista para excluir este tipo de preferencias del cálculo de utilidad. Sin embargo, resulta extremadamente contraintuitivo que esas preferencias puedan ser tomadas en cuenta. Pensemos en un violador. Si su preferencia de someter a su víctima a un abuso sexual tuviera el mismo peso que la preferencia de su víctima de verse liberada de ese abuso, entonces la cuestión de si es permisible cometer el abuso sería una cuestión contingente, que dependería únicamente de cuán intensa es la preferencia del violador en comparación con la de su víctima. J. J. Smart (1973: 25-26) es partidario de aceptar este carácter contingente. Otros utilitaristas, como John Harsanyi (1988: 96-98), han optado por excluir las preferencias antisociales o sádicas con el argumento de que el utilitarismo sólo debe tomar en cuenta preferencias personales y no aquellas que conciernen al bienestar de otra persona.* Sin embargo, esto parece una maniobra *ad hoc* difícil de inferir de las premisas utilitaristas.

* Sobre la distinción entre estos dos tipos de preferencias, véanse Dworkin (1977: 234-238) y, mucho antes, Bentham (1948: 41).

Por último, existe el problema de la formación adaptativa de las preferencias (Elster, 1982). Que las preferencias son adaptativas significa que los individuos no hacen surgir sus preferencias o deseos en el vacío, sino en un determinado contexto que no pueden controlar (en una determinada clase social, con un determinado color de piel, en determinado país, etcétera). Y cuando elaboran sus preferencias lo hacen tomando en cuenta ese contexto, y adaptando sus preferencias a ese contexto. Y esto es perfectamente racional. Si yo soy un argentino varón de clase media, no voy a desarrollar la preferencia de ser presidente de Francia, ni de viajar a la Luna, ni de ser bailarina. Con el mismo criterio, un esclavo puede no desarrollar la preferencia de emanciparse, si las posibilidades de que ello ocurra son escasas o nulas. La idea de que lo correcto depende únicamente de tomar en cuenta la satisfacción de las preferencias (racionales) resulta entonces muy difícil de aceptar. Imaginemos que en un determinado país la mujer es tradicionalmente subordinada al varón y éstos ejercen su supremacía con todos los medios coercitivos existentes. La probabilidad de liberarse de las mujeres y de alcanzar la igualdad es mínima. Ocurre entonces que las mujeres únicamente desarrollan preferencias compatibles con su rol subordinado. Los varones, por su parte, poseen una fuerte preferencia por mantener el *statu quo*. ¿Qué recomendaría entonces una teoría moral basada en el valor de la satisfacción de las preferencias? Mantener el *statu quo*, dado que ningún cálculo de bienestar podría favorecer el cambio. Esto es, obviamente, muy difícil de aceptar.

2.3. Problemas de la maximización del bienestar

En la formulación típica del principio de utilidad, una acción es correcta (o una norma es justa) cuando (y sólo cuando) «maximiza el bienestar». La idea de maximización o agregación global del bienestar ha sido objetada al menos por dos razones. Por un lado, la maximización parece hacer desaparecer la idea de las personas como entidades morales separadas que, como tales, no deberían ser utilizadas como meros medios para un fin social.

Ésta es la crítica básica que John Rawls (1971: 22-33) le dirige al utilitarismo (→ JUSTICIA DISTRIBUTIVA 1). Según Rawls, el utilitarismo traslada indebidamente el concepto de racionalidad individual al plano social. En el plano individual o intrapersonal, es racional que sacrifiquemos ciertas preferencias en pos de optimizar el balance neto de nuestro bienestar a largo plazo. Esto no resulta obvio en cambio en el plano interpersonal, es decir, cuando se trata de una sociedad con muchos individuos, cada uno con sus deseos. En el caso interpersonal estamos sacrificando las preferencias de un individuo para maximizar el bienestar de otros, lo cual ignora el principio kantiano de no usar a las personas sólo como medios para el beneficio de otras o de toda la comunidad (Kant, 2006).

El otro argumento es que, si uno persigue la maximización del bienestar como único fin moralmente valioso, ello puede implicar, en determinados escenarios, convalidar distribuciones claramente inequitativas de recursos, por ejemplo, muy desigualitarias (→ ASISTENCIA SANITARIA 1.2). Para verlo con un ejemplo muy simple, supongamos que los recursos que una persona recibe se corresponden con su bienestar. Entonces, si hubiera una sociedad con sólo dos individuos, A y B, y hubiera que elegir entre dos distribuciones posibles de recursos,

Distribución 1: A = 100; B = 1

Distribución 2: A = 50; B = 50

el utilitarismo debería elegir la Distribución 1, dado que la suma total de bienestar es mayor. Esto es, ciertamente, muy contraintuitivo. Una respuesta posible a esta objeción es que, en la práctica, los gobiernos nunca se enfrentan a decisiones tan simples. Otra respuesta consiste en invocar el «principio de utilidad marginal decreciente del dinero» (PUMD), que afirma que, para cualquier individuo, cada unidad adicional de recursos que recibe hace aumentar su utilidad (o su bienestar) *menos* que la unidad anterior, acercándose cada vez más a una situación en la que recibir una cuota adicional ya no aumenta su bienestar en absoluto. Si esto es cierto, entonces el supuesto de que a cada unidad de recursos le corresponde una unidad de bienestar

debe ser abandonado y resulta entonces fácil comprender por qué, en el ejemplo anterior, una distribución igualitaria de los recursos entre A y B sería la que más probablemente maximice el bienestar global (dejo la comprobación de esta última afirmación para los lectores). No obstante, hay que tener en cuenta que el PUMD es una regularidad empírica contingente, y esto hace que el argumento sea cuestionable desde el punto de vista intuitivo (Frankfurt, 1987). Pues, aun cuando fuera cierto que, en general, la maximización del bienestar requiera niveles importantes de igualdad económica, seguiría siendo cierto que, en un escenario (hipotético) como el que he descrito, la elección del utilitarismo será por la Distribución 1, lo cual sigue siendo contraintuitivo.

3. LA TEORÍA UTILITARISTA DE LA CORRECCIÓN MORAL: EL CONSECUENCIALISMO

El utilitarismo es una teoría moral que combina el bienestarismo con el consecuencialismo. Que una teoría es consecuencialista significa que el criterio de corrección de nuestras acciones, normas o instituciones consiste exclusivamente en si ellas tienen como consecuencia causal aquello que se considera óptimamente valioso (en el caso del utilitarismo, la maximización del bienestar). Debemos, sin embargo, hacer aquí una distinción importante. Aquellas teorías consecuencialistas que evalúan la corrección o incorrección de las acciones individuales directamente en función de si optimizan o no lo valioso son teorías «consecuencialistas de acto». El consecuencialismo de acto es la forma más simple y directa de consecuencialismo. Esta versión del consecuencialismo se diferencia del llamado «consecuencialismo de regla», que analizaré más detenidamente en la sección 5. Aunque, como vimos, hay teorías consecuencialistas que no son utilitaristas (porque poseen una teoría del valor diferente del bienestarismo), el utilitarismo es la teoría consecuencialista más importante y, por ello, nos referiremos específicamente a ella, aunque las críticas que veremos a continuación se aplican a cualquier otra forma de consecuencialismo.

4. EL UTILITARISMO DE ACTOS Y SUS PROBLEMAS

Desde el punto de vista de su teoría de la corrección, el utilitarismo de actos (y el consecuencialismo de actos en general) ha sido arduamente discutido. Esta discusión es el reflejo del desacuerdo profundo entre las dos grandes tradiciones modernas en la filosofía moral: el consecuencialismo y el deontologismo. En lo que sigue analizaré cuatro objeciones.

4.1. Crítica epistémica

La crítica epistémica no ha sido dirigida desde el deontologismo, aunque puede contribuir a su defensa. Para el consecuencialista una conducta es correcta si y sólo si contribuye causalmente a realizar un estado de cosas valorativamente óptimo. Ese «estado de cosas óptimo» no es uno singular, sino la suma de todos los estados futuros que son consecuencia de nuestra acción. En el caso particular del utilitarismo, ese estado de cosas óptimo es la maximización global del bienestar. Sin embargo, dado que los cursos causales son extremadamente complejos y es imposible predecir todas las consecuencias moralmente relevantes de una acción, difícilmente podremos establecer, en el momento de decidir cómo actuar, cuál es la conducta que efectivamente maximizará el bienestar (Kagan, 1998: 64; Lenman, 2000). Pensemos en un proyecto de ley para instaurar la pena de muerte. Un utilitarista evaluaría ese proyecto en función de su contribución al bienestar general que, para simplificar, podríamos medir en términos de la cantidad de asesinatos que la pena de muerte disuade, en comparación con penas alternativas. ¿Es posible determinar ese beneficio marginal? Hay estudios estadísticos que pretenden afirmar que existe ese beneficio e, incluso, intentan mensurarlo (Sunstein y Vermeule, 2005). Sin embargo, dichos estudios han sido objetados (Donohue y Wolfers, 2006). Además, es imposible conocer todas las consecuencias que la instauración (o abolición) de la pena de muerte puede acarrear a largo plazo, no solamente en términos de cantidad de homicidios (como supusimos hasta ahora), sino de otras dimensiones del bienestar.

Una respuesta posible a esta crítica recurre a una distinción introducida por Peter Railton (1988: 113). Consiste en sostener que lo correcto no depende de lo que efectivamente ocurra como consecuencia de nuestras acciones, sino de lo que el agente razonablemente (en función de las evidencias de que dispone) cree que va a ocurrir. El resultado sería un «consecuencialismo subjetivo», contrapuesto al «consecuencialismo objetivo», que es el que veíamos hasta ahora. La idea de corrección, ahora, pasaría a ser subjetiva, relativa a lo que razonablemente prevemos, no a lo que efectivamente causamos. Dejo nuevamente a los lectores imaginar las dificultades que esta nueva versión del consecuencialismo puede acarrear.

4.2. Crítica deontológica

La crítica más habitual al consecuencialismo en general y, en particular, al utilitarismo es la que se hace desde la postura deontológica según la cual, aun cuando tenga las mejores consecuencias, una conducta puede ser incorrecta porque, por ejemplo, daña intencionalmente a alguien o viola sus derechos básicos (→ JUSTICIA DISTRIBUTIVA 1 y 2). Según el consecuencialismo de actos (y asumiendo que salvar más vidas es más valioso que salvar menos vidas), un cirujano debería matar a un transeúnte sano que casualmente se encuentra en la sala de espera si es verdad que ello le permitiría extraerle varios órganos y, a través de un trasplante, salvar la vida de varias personas enfermas (Thomson, 1976: 206). Sin embargo, resulta altamente contraintuitivo pensar que un médico tuviera moralmente permitido asesinar a una persona inocente para salvar la vida de más de un paciente. Esa persona tiene un derecho a la vida, y no podemos violar ese derecho, aun cuando las consecuencias sean «óptimas» en términos de cantidad de vidas.

4.3. La crítica de la sobreexigencia moral

El utilitarismo de actos —y, en rigor, cualquier teoría consecuencialista de actos— ha sido criticado por el enorme esfuerzo que

implica su cumplimiento (Murphy, 2000: 9-23). El utilitarismo nos exige calcular la utilidad general de todas las alternativas de acción posibles para nosotros y elegir la que maximiza el bienestar. Esto tiene implicaciones que, a juicio de muchos, son claramente contraintuitivas. Nótese que, de acuerdo con esta concepción, desaparece el rango de acciones «opcionales», es decir, meramente permitidas (pero no obligatorias ni prohibidas). Dado que normalmente sólo una de las acciones disponibles maximiza el bienestar, ésa será siempre la conducta obligatoria. Si esto es así, entonces los individuos dejan de ser agentes morales con capacidad de elegir un plan de vida, tener un ámbito de libertad o de autonomía que les permita desarrollar una concepción del bien. Si, frente a cada circunstancia, cuál sea la decisión correcta está determinado por un cálculo, por un algoritmo en el que entran determinados datos y sale un determinado resultado, entonces ejercer nuestra agencia moral, en el sentido apuntado, se torna imposible (Williams, 1973: 116-118).

4.4. La crítica de los deberes especiales

Finalmente, el utilitarismo tiene problemas para acomodar una serie de deberes que, según nuestras convicciones morales, están ligados a relaciones particulares que tenemos con ciertas personas como, por ejemplo, nuestros hijos, amigos o aquellos a quienes les hacemos una promesa (Eggleston, 2014: 138-139). En estos casos, se supone que la razón por la cual yo debo cumplir mi deber especial consiste en que tengo ese rol o he realizado ese contrato o promesa (→ LIBERALISMO 1 y LIBERTARISMO 3.2). El utilitarismo, sin embargo, tiene dificultades para explicar por qué tengo este tipo de deberes. Pues, para el utilitarismo, la razón no puede ser, primariamente, que tengo ese rol o que he prometido. La única razón primaria que el utilitarista de actos puede admitir es que esa conducta es obligatoria porque maximiza el bienestar. Por lo tanto, el cumplimiento de la promesa o del deber especial de rol estará supeditado, en cada caso, a que efectivamente el balance resultante de bienestar sea el óptimo. Si el balance de bienestar es mayor con el incumplimiento, debido (por ejem-

plo) a un aumento del propio bienestar, entonces el utilitarismo parece conminado a sostener, implausiblemente, que puedo (y hasta debo) incumplir el deber.

5. EL UTILITARISMO DE REGLAS

Una respuesta posible a estas objeciones consiste en reconocer que estos problemas existen e invalidan el utilitarismo de actos, pero sostener, al mismo tiempo, que es posible formular una versión diferente del utilitarismo que permite superar estas dificultades. Existen diversas versiones del utilitarismo indirecto, de las cuales la más importante es el utilitarismo de reglas.

Pensemos nuevamente en los cuatro problemas mencionados del consecuencialismo de actos (el epistémico, el deontológico, el de la sobreexigencia y el de los deberes especiales). Si bien son cuestiones completamente distintas, en los cuatro casos parece que parte del problema surge por el hecho de que, de acuerdo con el utilitarismo de actos, el agente moral se ve moralmente obligado a realizar, en cada ocasión en la que debe actuar, un cálculo específico para esa acción. Si comparamos este aspecto del utilitarismo (y del consecuencialismo en general) con la moralidad del sentido común, vemos una gran diferencia. De acuerdo con la moral cotidiana, lo que debemos hacer es obedecer ciertas reglas, tales como no dañar a otros, no mentir, ser solidarios, cuidar a nuestros hijos, cumplir las promesas, etcétera. Estas reglas son, en general, relativamente simples.

Lo que intenta hacer el utilitarista de regla es, precisamente, incorporar el seguimiento de reglas en el consecuencialismo. A diferencia del utilitarismo de actos, que juzga la corrección de una acción directamente en función de sus consecuencias, el de reglas interpone las reglas entre la acción individual y el fin o consecuencia moral de maximizar el bienestar. Su principio básico sería el siguiente (Hare, 1963: 130):

Principio de utilidad de regla: una acción es correcta si y sólo si obedece una regla moral cuya obediencia generalizada tiene como consecuencia la maximización del bienestar general (o, más pre-

cisamente, tiene como consecuencia un monto neto de bienestar general mayor al de cualquier regla alternativa).

Como puede observarse, este principio tiene algunas ventajas frente al principio de utilidad que vimos en la sección 1 (que era el principio de utilidad del utilitarismo de actos). Tomemos, en primer lugar, la crítica epistémica. El utilitarismo de reglas ya no requiere que las personas calculen todas las consecuencias de sus actos, sino que sigan reglas simples y generales. Una vez establecidas las reglas cuya obediencia general maximiza el bienestar, todo lo que tiene que hacer cada persona es obedecer esa regla. Algo similar ocurre con la crítica deontológica. El médico que puede salvar a cinco de sus pacientes quitándole los órganos al inocente transeúnte no deberá hacerlo, si es que la obediencia general a una regla que prohíbe matar personas inocentes genera más bienestar general a largo plazo que la obediencia general a una regla que permitiera, en algunos casos, hacerlo. Y parece plausible que esto es así. A pesar de que, en el caso concreto, sea objetivamente verdadero que el médico salvaría cinco vidas matando al transeúnte, el utilitarista de regla dirá que esta pérdida será inferior en comparación con las pérdidas que ocurrirán si permitimos que individuos cognitivamente imperfectos decidan en cada caso si pueden o no matar. Por último, nuestros deberes especiales se verían fácilmente justificados por el utilitarismo de reglas, dado que hay razones para pensar que la obediencia generalizada a reglas tales como la de cumplir nuestras promesas o cuidar a nuestros hijos generará más bienestar global que el cálculo individual de bienestar realizado caso por caso.

La controversia entre utilitaristas de actos y de reglas está vigente, y no puedo recorrerla aquí en detalle (Smart, 1973: 9-12; Hooker, 2000). Sólo menciono brevemente dos dificultades del utilitarismo de reglas. La primera es que es una teoría que, si la tomamos al pie de la letra, parece terminar colapsando en el utilitarismo de actos (Hooker, 2000: 93-99). Veamos por qué. Supongamos que una regla que plausiblemente podría maximizar la utilidad general a largo plazo (si fuera generalmente obedecida) es la regla que prohíbe mentir. Sin embargo, ésta es una

regla demasiado tosca: hay circunstancias en las cuales mentir puede, por ejemplo, salvar la vida de una persona. Esto significa, continúa el argumento, que la regla optimizadora no es «no mientas nunca», sino «no mientas nunca, excepto cuando sea necesario para salvar la vida de una persona». Ahora bien, tampoco esta última regla parece ser la mejor, dado que también hay otros casos en los que mentir puede generar más utilidad que decir la verdad, por ejemplo, cuando es necesario para evitar un daño físico grave. De este modo, la regla optimizadora sería «no mientas nunca, excepto que sea necesario para salvar una vida o evitar un daño físico grave». Como puede sospecharse, este derrotero podría continuar, de modo que, finalmente, tendríamos una regla como «no mientas nunca, excepto que sea necesario para maximizar el bienestar», lo cual resulta ya indistinguible del utilitarismo de actos. El argumento no es, desde ya, concluyente, dado que parece ignorar algo que mencioné anteriormente: el valor que tiene la simplicidad de las reglas para que puedan ser internalizadas y obedecidas por personas con capacidades cognitivas y morales limitadas, personas que son incapaces de calcular, caso por caso, si mentir maximiza o no el bienestar global a largo plazo.

La segunda dificultad se refiere a cómo enfrenta el utilitarismo de reglas el hecho de la desobediencia (Hooker, 2000: 80-85). En el mundo real las personas suelen actuar incorrectamente, desobedeciendo las reglas morales. Frente a este hecho, el utilitarismo de actos no es especialmente problemático, dado que prescribe, en cada situación, actuar de modo maximizador de la utilidad. La obediencia o desobediencia de los demás es un dato fáctico más que debo tener en cuenta. En todo caso, el problema de la desobediencia de los demás se conecta con el ya descrito de la sobreexigencia: si los demás no cumplen con sus deberes, es posible que yo deba compensar esforzándome mucho más (por ejemplo, si nadie ayuda a los necesitados, yo debo hacer mucho más por ellos) (Singer, 1972). El utilitarismo de reglas tiene el problema opuesto: parece que yo debo seguir la regla optimizadora, sea cual sea el nivel de cumplimiento de los demás. Recuérdese que, para el utilitarismo de reglas, la acción correcta es aquella que obedece una regla que, *si fuera* general-

mente obedecida, maximizaría el bienestar. Pero debo seguir esa regla, aun cuando, de hecho, nadie la obedezca. Esto podría traer pésimas consecuencias. De hecho, algunos utilitaristas han agregado una cláusula de excepción: siga la norma que, de ser generalmente obedecida, maximiza el bienestar, salvo que hacerlo tenga consecuencias catastróficas (Brandt, 1988: 359). Esta salida es altamente discutible. Aunque no puedo entrar en esa discusión aquí, sí podemos advertir la dificultad del utilitarismo de reglas para lidiar con un mundo imperfecto en el que seguir la regla ideal puede tener peores consecuencias que obedecerla.

6. UTILITARISMO Y POLÍTICA

El utilitarismo, por ser una teoría consecuencialista, tiene un rasgo que puede considerarse una debilidad: es extremadamente dependiente de consideraciones empíricas. Como la evaluación de cualquier conducta o norma siempre se realiza en función (única y exclusivamente) de las consecuencias, es necesario *conocer* esas consecuencias. Y el conocimiento del conjunto de las consecuencias de una acción o de la vigencia de una norma es un conocimiento empírico, un conocimiento acerca de hechos. Cualquiera que sea la solución que se adopte para el problema epistémico, lo cierto es que puede haber profundos desacuerdos empíricos respecto de las consecuencias. Y esos desacuerdos se trasladarán a desacuerdos normativos acerca de qué debemos hacer o qué normas o instituciones debemos adoptar. Esto hace que el utilitarismo tenga dificultades para solucionar de forma concluyente cualquier cuestión moral individual o social: la democracia, el derecho penal, el régimen de responsabilidad civil, la justicia global, la guerra, la pornografía, el cumplimiento de las promesas, etcétera. Permítaseme concluir el capítulo con algunas reflexiones respecto del modo en que el utilitarismo enfoca el problema político, sobre todo en relación con la justicia distributiva.

El utilitarismo parece especialmente adecuado para el ámbito político. Tal como lo ha mostrado Robert Goodin (1997: 60-77) a través de su idea de un «utilitarismo del gobierno», muchos de los problemas del utilitarismo no aparecen en este nivel. Dado

que las decisiones de gobierno son típicamente decisiones generales, es decir, leyes o reglas que valen para un universo de casos, no para un caso puntual, las dificultades que aquejan al utilitarismo de actos (como teoría consecuencialista de actos) desaparecen o, al menos, se morigeran. En algún sentido, el utilitarismo aplicado a las decisiones del gobierno es ya naturalmente un utilitarismo de reglas, heredando sus ventajas frente al utilitarismo de actos.

Aun así, el utilitarismo aplicado a la política y al derecho no deja de ser controvertido. Por ejemplo, una aplicación que ha tenido esta teoría a las normas jurídicas y el papel del poder judicial se ha dado a través del «análisis económico del derecho» (*law and economics*) (Posner, 1979). Tomando la riqueza social como un sustituto (imperfecto) del bienestar, este enfoque (en su aspecto normativo) propone interpretar las normas jurídicas como orientadas a la maximización de la riqueza social. Esto ha despertado resistencias entre aquellos que piensan que los individuos tienen derechos que siempre prevalecen (son «cartas de triunfo») frente a las exigencias del bienestar general (Dworkin, 1984).

Aun así, es justo advertir que, aunque siempre abierto a la evidencia empírica, en general los utilitaristas han tenido una agenda política reformista hacia una mayor igualdad económica y por una ampliación del horizonte de la justicia. Sólo por mencionar algunos ejemplos, recordemos la defensa de Peter Singer (1975) de los animales como dignos de igual consideración y respeto (→ ANIMALES), así como su defensa de un deber robusto de ayuda hacia los pobres globales, independientemente de la distancia en que se encuentren de nosotros (Singer, 1972) (→ JUSTICIA GLOBAL); o la defensa de varios utilitaristas del Estado del bienestar (Brandt, 1992: 370-387; Goodin, 1995: 228-243). Se trata, en definitiva, de una visión de la moral y la política que ha sido revolucionaria en su origen, profundamente reformista, quizá, en última instancia, insuficiente o equivocada desde el punto de vista teórico, pero sin duda una perspectiva insoslayable para pensar cualquiera de los múltiples problemas morales del individuo o la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- BENTHAM, J. [1789] (1948). *The Principles of Morals and Legislation*. Nueva York: Hafner Press. Edición castellana: *Los principios de la moral y la legislación*. Buenos Aires: Claridad, 2008.
- BRANDT, R. (1988). «Fairness to Indirect Optimific Theories in Ethics», *Ethics* 98(2): 341-360.
- (1992). *Morality, Utilitarianism, and Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DONOHUE, J. J. y J. WOLFERS (2006). «The Death Penalty: No Evidence for Deterrence», *Economists' Voice*, abril.
- DWORKIN, R. (1977). *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Edición castellana: *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel, 1984.
- (1984). «Rights as Trumps», en Waldron, J. (comp.), *Theories of Rights*. Oxford: Oxford University Press, pp. 153-167.
- EGGLESTON, B. (2014). «Act Utilitarianism», en Eggleston, B. y D. E. Miller (comps.), *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 125-145.
- FARRELL, M. (1995). «La satisfacción de las preferencias y los límites del utilitarismo», *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* IV(1): 41-50.
- FRANKFURT, H. (1987). «Equality as a Moral Ideal», *Ethics* 98(1): 21-43.
- GOODIN, R. (1995). *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRIFFIN, J. (1986). *Well-Being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*. Oxford: Oxford University Press.
- HARE, R. (1963). *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- HARSANYI, J. (1982). «Morality and the Theory of Rational Behaviour», en Sen, A. y B. Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39-62.
- (1988). «Problems with Act-Utilitarianism and with Malevolent Preferences», en Seanor, D. (ed.), *Hare and Critics. Essays on Moral Thinking*. Oxford: Oxford University Press, pp. 89-100.
- HOOKE, B. (2000). *Ideal Code, Real World*. Oxford: Oxford University Press.

- KAGAN, S. (1998). *Normative Ethics*. Oxford: Westview Press.
- KANT, I. [1785] (2006). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Editorial Tecnos.
- KYMLICKA, W. (1990). *Contemporary Political Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press. Edición castellana: *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel, 1995.
- LENMAN, J. (2000). «Consequentialism and Cluelessness», *Philosophy & Public Affairs* 29(4): 342-370.
- MILL, J. S. [1863] (1987). «Utilitarianism», en Mill, J. S., y J. Bentham, *Utilitarianism and other Essays*. Londres: Penguin Books.
- MURPHY, L. (2000). *Moral Demands in Nonideal Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Nueva York: Basic Books. Edición castellana: *Anarquía, Estado y utopía*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- PARFIT, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press. Edición castellana: *Razones y personas*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2001.
- POSNER, R. (1979). «Utilitarianism, Economics, and Legal Theory», *The Journal of Legal Studies* 8(1): 103-140.
- RAILTON, P. (1988). «Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality», en Scheffler, S. (comp.), *Consequentialism and Its Critics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 93-133.
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. Edición castellana: *Una teoría de la justicia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- RIVERA LÓPEZ, E. (2007). «Are Mental State Welfarism and our Concern for Non-Experiential Goals Incompatible?», *Pacific Philosophical Quarterly* 88(1): 74-91.
- RODRÍGUEZ LARRETA, J. (1995). «El utilitarismo de satisfacción de preferencias y el “principio de Sidgwick”», *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* IV(2): 145-151.
- SEN, A. y B. WILLIAMS (1982). «Introduction: Utilitarianism and Beyond», en Sen, A. y B. Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 4-21.
- SINGER, P. (1972). «Affluence, Famine, and Morality», *Philosophy and Public Affairs* 1(3): 229-243.

- (1975). *Animal Liberation*. Nueva York: Basic Books. Edición castellana: *Liberación animal*. Madrid: Taurus, 2011.
- SMART, J. J. C. (1973). «An Outline of a System of Utilitarian Ethics», en Smart, J. J. C. y B. Williams (eds.), *Utilitarianism. For & Against*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-76.
- SUNSTEIN, C. y A. VERMEULE (2005). «Is Capital Punishment Morally Required?», *Stanford Law Review* 58(3): 703-750.
- THOMSON, J. (1976). «Killing, Letting Die, and the Trolley Problem», *The Monist* 59(2): 204-217.
- WILLIAMS, B. (1973). «A Critique of Utilitarianism», en Smart, J. J. C. y B. Williams (eds.), *Utilitarianism. For & Against*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 77-150.