

EL UTILITARISMO, ENTRE LA EFICACIA Y LA INJUSTICIA¹.

1. *Entre la injusticia y la ineficacia.*

El ideal político -y, a mi juicio, también el ideal moral- moderno se condensa en el mensaje de la Revolución Francesa: "*libertad, igualdad y fraternidad*". Tres ideas, tres valores, que nadie cuestiona, que algunos simplemente matizan y que pocas veces se practican al unísono. La grandeza de aquella Revolución, desde la perspectiva de la filosofía, consistió en haber pensado al hombre con esas tres dimensiones, en haber diseñado al "ciudadano", tan bello y perfecto que, como de los dioses, uno siempre puede decir que los ama sin avergonzarse de no ser como ellos.

Años antes, cuando David Hume visitó los círculos ilustrados, y en especial la tertulia de los "ateos" de Madame D'Holbach, comentó con ironía no haber encontrado más de uno. El caustico escocés había observado excesiva pasión anticlerical, excesiva crítica antiteológica, o sea, excesivos residuos *religiosos*. Ya en pleno proceso revolucionario Jeremy Bentham se cansó pronto de dar buenos y prácticos consejos a los constituyentes². Ni éstos ni el público parecían hacerle caso: unos y otros preferían tomar posición en el apasionado debate entre Burke³ y Paine⁴. Bentham vio a los revolucionarios, como Hume a los ilustrados, excesivamente preocupados por la perfección.

Como es sabido, al menos desde Hegel, las conquistas del espíritu son irreversibles. Otra cosa es el modo como las conciencias las viven. El fervor

¹ Textos de la conferencia presentada en la *I Semana Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*. Santiago, 24-17 septiembre 1991).

² Ver sus trabajos *Essai sur la Représentation*, 1788; *Essay on Political Tactics*, 1789; *Draught of a Code for the Organisation of the Judicial Establishment in France*, 1790, con los que pretendió orientar a miembros de la Asamblea Francesa, a pesar de no comulgar con el ideario de la Revolución.

³ *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978.

⁴ *Los derechos del hombre*. Barcelona, Orbis, 1985.

revolucionario pensó, sintió y bordó inexorablemente unidas la libertad, la igualdad y la fraternidad. La unidad duró lo que el temblor de la Revolución. En el recuerdo, en el análisis, e incluso en la conmemoración y el panegírico, lo que eran tres rasgos de un hombre nuevo devinieron tres virtudes cívicas, tres deidades a elegir, con liturgias y genealogías propias. El "capitalismo", con la tolerancia debida a los dioses de los otros, santificó la *Libertad*, relegando a la *Igualdad* a los dominios del culto honorífico, propio de los dioses de los pueblos vencidos, y conmemorando la *Fraternidad* como caridad o beneficencia, meros arrabales de la vida cívica. El "comunismo", por su parte, eligió la *Igualdad*, y en su nombre inmoló a todo lo sospechoso: *a la fraternidad por innecesaria y a la libertad por peligrosa*.

No es aquí relevante si la "libertad del capitalismo" y la "igualdad del comunismo" eran las verdaderas; damos por supuesto que no es necesario predicar la verdad de lo divinizado. Tampoco es pertinente preguntarnos por su existencia real, ni incluso por la sinceridad del culto; pues, en definitiva, la función de cualquier religión solamente es la de cultivar la creencia. Lo único que aquí nos importa, y merced a lo cual estamos haciendo este ya un tanto largo excurso retórico (pero no se preocupen, acabaremos hablando del *utilitarismo*), es que así se originaron dos posiciones filosófico-políticas, dos esperanzas utópico-sociales, dos maneras de pensar, sentir y valorar lo público y lo privado, dos formas excluyentes de disputarse las razones, las legitimidades y las dignidades. Una, hablando en nombre de los "derechos del individuo" y legitimándose con su *eficacia*, entendida ésta como su capacidad para satisfacer las necesidades, deseos y sueños de los hombres; la otra, representando la "superioridad moral de la colectividad" y fundándose en su mayor *justicia*, entendida ésta como igualación en las condiciones materiales de existencia.

Hoy ambos discursos han perdido buena parte de su fuerza persuasiva, si no toda ella. La eficacia productiva del capitalismo y su democracia liberal, su triunfante racionalidad técnica, ya no puede ocultar sus zonas de sombras, ni legitimar su injusticia de fondo o paliar su cinismo; y el confesado igualitarismo del comunismo y de su democracia popular, a su vez, tampoco puede ya encubrir su inseparable "gulag", su pertinaz secuestro de la naturaleza humana. Y hoy, por tanto, es más oportuna que nunca la pregunta: *¿está condenado el comunismo a la ineficacia?*;

¿es inevitable que la democracia liberal sea injusta?; ¿hay alguna forma de pensar la reconciliación entre justicia y libertad? Nos referimos, claro está, a alguna forma de pensar esa unidad, o al menos su articulación; no nos satisface, obviamente, la mera enunciación de un *deber* o de un *deseo*: ni la falacia naturalista, ni la falacia sentimentalista.

Y son estas preguntas, precisamente, las que a un mismo tiempo nos inducen a recurrir al *utilitarismo* y configuran la manera particular de abordarlo: como una tercera vía entre el *liberalismo injusto* y el *marxismo ineficaz*. Las razones que empujan a ello podríamos sintetizarlas en cinco tipos. En primer lugar, el utilitarismo ha sido, y sigue siendo, tenazmente criticado por liberales y por socialistas; simultáneamente, los utilitaristas han sido sospechosos de liberales y de socialistas. Piénsese el caso de Mill, o el de Helvétius, a quienes el mismo Marx lo situaría en los orígenes del "socialismo científico".

Por otro lado, el utilitarismo es la corriente filosófica que más intensa y tenazmente, y a mi juicio con mayor éxito, ha intentado articular y compatibilizar el egoísmo humano con el interés público, la felicidad con la moralidad, la justicia con la eficacia. Decimos "con mayor éxito", sin pretensiones de absoluto, asumiendo el humano destino de cohabitar con la imperfección.

En tercer lugar, los utilitaristas clásicos se movieron, a nivel de contenidos políticos, en unas posiciones no confundibles ni con el liberalismo ni con el socialismo; aunque no antagónicas con ella. Algo así como lo posible de cada uno, con lo que ello conlleva de melancolía cuando se contempla desde la excitación y la ansiedad utópicas.

Una cuarta razón es que tanto el liberalismo como el socialismo democrático de los últimos años han recurrido, forzados por la historia y a veces con conciencia de clandestinidad, a principios y valores utilitaristas. Es decir, han pasado por la humillación de anteponer el bien imperfecto a la virtud sacralizada.

En fin, el Principio de Utilidad, al menos en su formulación clásica, expresa la primacía de la *solidaridad*, que es a lo máximo a que puede llegar la justicia humana. La "máxima felicidad" acentúa el valor de la eficacia y el "mayor número" da

relevancia a la justicia. La solidaridad, que no es la "comuni3n de los santos", parece estar hecha a escala humana; la igualdad, bella incluso en su disminuida funci3n de idea reguladora, parece estar a la altura de los 3ngeles.

Todo ello nos hace pensar que la salida a la presente alternativa entre el socialismo ineficaz y el liberalismo injusto pasa por recuperar y reforzar la conciencia y la conducta utilitarista. Y en la medida que el utilitarismo no prejuzga un modelo de Estado, no lo pensamos como alternativa pol3tica, sino como giro de la conciencia, como *filosof3a pr3ctica*.

Cara a la fiabilidad de nuestra tesis debemos allanar dos obst3culos, cada uno de los cuales condensa un frente de cr3ticas al utilitarismo. Hemos de mostrar la capacidad del utilitarismo para fijar las condiciones de eficacia y racionalidad (o, al menos, su no incapacidad l3gica); y hemos de mostrar su compatibilidad con la justicia, o sea, argumentar en favor del utilitarismo como filosof3a moral. No obstante, previamente haremos algunas reflexiones en favor de la viabilidad de la articulaci3n de los contenidos doctrinales utilitaristas indistintamente con el liberalismo y el socialismo.

2. Diferencia y compatibilidad.

Hemos caracterizado el utilitarismo como una corriente filos3fica claramente diferenciada del liberalismo y del socialismo, si bien no opuesta, ni a la una ni a la otra. Aunque ser3a necesaria una caracterizaci3n te3rica de estas doctrinas, al menos en sus postulados fuertes, para proceder a una comparaci3n razonable, estamos convencidos de que, en su formulaci3n filos3fica, y no confundido con las ideas pol3ticas que defendieran sus m3s conspicuos representantes, el utilitarismo es irreductible al liberalismo (y, por supuesto, al socialismo, pero tal cosa pocos dudan). Y estamos igualmente convencidos de que, en el mismo sentido antes indicado, el utilitarismo no es incompatible con el socialismo (ni, por supuesto, con el liberalismo, cosa que a todos parece obvia). Ha sido un mero accidente hist3rico que el liberalismo lo haya *usado* m3s que el socialismo; o tal vez una mayor lucidez de sus te3ricos. Y no ser3a est3ril valorar detenidamente en qu3 medida ese mayor *uso* de

los principios utilitaristas ha sido la clave del triunfo relativo de la democracia liberal sobre el comunismo.

Tanto la diferencia como la no incompatibilidad respecto a ambos pueden apoyarse indistintamente en argumentos de índole empírica o de carácter analítico. Comenzando por los primeros, podemos recordar que Bentham era un demócrata liberal muy radical, que nunca puso en cuestión la "utilidad" de la propiedad privada; no obstante, buena parte de sus propuestas de reformas institucionales serían ortodoxas en un modelo socialista de Estado. St. Mill ha sido interpretado unas veces como apóstol del liberalismo y otras como peligrosamente socializante. El pensamiento de Godwin, o el de Comte y los saint-simonianos constituirían ejemplos aún más elocuentes de que el utilitarismo no es inherente al liberalismo ni incompatible con la idea socialista del Estado. Por otra parte, los mismos principios utilitarios son políticamente *neutrales*, si bien no *neutros*; en ningún modo prefiguran o implican un "modelo de Estado", hasta el punto de no poner condiciones al origen de la soberanía para admitir su legitimidad, audacia que ha propiciado constantes y reiterativas críticas.

No es menos clara su diferencia, respecto al liberalismo y al socialismo, desde un punto de vista teórico, tal como muestran los dos siguientes argumentos. Frente a ambas corrientes filosóficas, el utilitarismo ha asumido el postulado de la condición irremediablemente imperfecta de la vida social, lo que les lleva a huir de todo "pacto social" legitimador o toda "revolución" purificadora, a renunciar al diseño de una "sociedad buena", y una "vida buena" en ella, para describir una "sociedad mejorable" en cuyo seno sea posible una "vida satisfactoria"; en definitiva, han asumido que es posible vivir razonablemente bien en compañía de la imperfección.

Esta asunción de la imperfección es muy importante, pues implica el rechazo de toda *utopía*. No solamente de las sociedades ideales, sino incluso del presupuesto de la progresiva perfectibilidad del género humano. Hemos de subrayar que, curiosamente, las dos grandes alternativas político sociales dominantes en los últimos siglos han coincidido en el optimismo. El liberalismo, unas veces con buena voluntad y otras con verdadero cinismo, ha confiado la perfección del hombre a las declaraciones de derechos; el marxismo, con ingenuidad o inconsciencia, la ha

puesto en manos de la revolución. Dos fines abstractos, que permitían soñar la utopía, pero que ignoraban la naturaleza humana y los recursos de la vida social.

Junto a la asunción de imperfección como compañera de viaje, el utilitarismo ha puesto en el trono a la "solidaridad". El principio utilitarista es una formulación, peculiar pero convincente, del valor máximo de la solidaridad. Aunque no es aquí nuestro objeto, digamos de pasada que, con la solidaridad en el puesto de mando, se hace más posible el ideal de la Revolución Francesa, ya que la solidaridad no puede pensarse sin la justicia y la libertad, lo que no ocurre en los otros casos. La perspectiva solidaria es, sin duda, un elemento de diferenciación; pero a un tiempo es garantía de compatibilidad, porque la afirmación del individuo y su libertad, así como la ordenación justa de la sociedad, son dos vertientes irrenunciables de una visión solidaria de la política. Una investigación de la función de la solidaridad en el utilitarismo, que a menudo los clásicos formulaban como "*simpatía*", contribuiría fuertemente a aclarar las cosas.

Podríamos acumular más argumentos, sin duda alguna. Pero optamos por acabar simplemente afirmando que el mismo "gran principio" de la máxima felicidad para el mayor número debería entenderse de forma *concreta*, es decir, con referencia a unas condiciones dadas (y entre tales condiciones hay que contar a los hombres, sus creencias y costumbres, tanto como al orden sociopolítico por ellos aceptado). Si se cumple esta exigencia, sin duda resaltarán y será posible pensar la coherencia de un modelo de estado liberal-democrático, socialista o de cualquier otro tipo con un *programa* utilitarista. Esta exigencia de pensar el Principio de Utilidad de forma concreta es, a su vez, una *norma* utilitarista constantemente reivindicada y fielmente cumplida. Bentham, por ejemplo, no compartía los ideales de la Revolución Francesa, lo cual no le impedía colaborar con ellos en su lucha por la conquista de mayores cotas de bienestar. Lo hizo sin compartir su ideología, como prueba el escaso fervor que le produjo haber sido nombrado por la Asamblea "hijo adoptivo de Francia".

Por tanto, no es reducible el utilitarismo al liberalismo, ni incompatible con el socialismo, como a veces se ha tendido a creer. Esta *diferencia no antagónica* permite pensar al utilitarismo como una mediación a esa alternativa ya indicada entre

el liberalismo injusto y el marxismo ineficaz. La posibilidad abstracta de esta mediación se refuerza con una argumentación sobre la propia problemática interna al utilitarismo, a saber, su carácter de teoría montada sobre la tensión entre la búsqueda de la justicia y de la eficacia. Pues el principio "*The great happiness of the greatest number*" expresa su *eficacia* en cuanto proclama como norma la "maximización" de la felicidad y su *moralidad y justicia* en cuanto busca la del "mayor número". Si el utilitarismo consiguió pensar la reconciliación entre justicia y eficacia a nivel interno no parece descabellado verlo como mediación en la alternativa citada entre liberalismo y socialismo en tanto simbolizados por la "injusticia" y la "ineficacia". Debemos, pues, centrar ahora la reflexión en su manera de compatibilizar justicia y eficacia. Somos conscientes de que así nos enfrentamos al gran problema del utilitarismo, el de si es o no una *filosofía moral* en sentido fuerte, carácter que frecuentemente la crítica le ha negado. Y creemos que el tratamiento correcto de este tema pasa por mostrar cómo es compatible el hombre como "sujeto de deseos" con el hombre como "sujeto moral". Dicho de otro modo, si es o no posible "educar el deseo". Decimos "educar", no "violentar".

3. El utilitarismo y la eficacia.

¿Garantiza el utilitarismo la eficacia? Es decir, ¿son coherentes sus postulados con la *racionalidad económica*? Con más concreción: ¿son compatibles el Principio de Utilidad, el Principio del Hedonismo (o del máximo placer) y el Principio del Igualitarismo o de la Distribución Democrática?

Son muchas las críticas en favor de la incompatibilidad. Muchas de ellas son razonables, y algunas de buena voluntad. Un inventario y tipificación de las mismas, seguido de su análisis y valoración desapasionada, es un trabajo a hacer con urgencia. Mientras tanto -y en los límites de esta reflexión- sólo cabe hacer algunas consideraciones generales sobre los fundamentos usuales de dichas críticas. Nos referiremos, a título de ejemplo, a unos cuantos tipos.

Una técnica habitualmente usada en las críticas al utilitarismo consiste en lo que podríamos llamar *falsación por casos excéntricos*. Por ejemplo, en una sociedad con

el 30% de esclavos, la suma de felicidad del otro 70% puede ser superior a la del 100% en una sociedad no esclavista mediocre y gris. O bien, la desigualdad, el elitismo en el consumo de un producto nuevo, es condición indispensable para la posterior generalización y democratización, del mismo... Ciertamente, desde posiciones logicistas una "anomalía" es suficiente para falsar una ley en su universalidad. Pero incluso Popper aceptaría que el abandono de una teoría no se justifica -y, desde luego, empíricamente no se dan tales casos- por una puntual falsación, sino cuando se dan otras condiciones: repetidas falsaciones, o sea, pérdida progresiva de su potencia explicativa, y propuestas de conjeturas alternativas. Mientras tanto, la teoría "falsada" sigue siendo, aunque *imperfecta*, creíble, suficientemente fiable. En esta perspectiva, bastaría tener en cuenta que el utilitarismo no es una teoría con aspiraciones de exhaustividad, sino más bien orientada a las *zonas templadas* de lo social (de las pasiones, de las creencias, de la racionalidad, de la rentabilidad e incluso de la justicia), para hacerla invulnerable a la falsación por casos extravagantes. Como decía Hume, en moral, al contrario que en lógica, el valor es gradual; entre el bien y el mal *hay* un espacio que está ausente entre la verdad y el error. Y en ese espacio el utilitarismo acota un entorno: el de las situaciones razonables, previsibles, mayoritarias... La casuística marginal o externa a dicho entorno, a nuestro entender, debería carecer de eficacia crítica.

Otra característica usual de las críticas antiutilitaristas, y en línea con la anterior, se apoya en lo que llamaremos *paradojas de la cuantificación*. Parece razonable asumir que el utilitarismo induce -y, por tanto, se compromete- a calcular la felicidad. Este cálculo -se dice-, para que tome visos de seriedad debería ser cuantitativo. Por tanto, la ciencia económica estaría investida de la autoridad requerida para valorar su eficacia. Y la ciencia socio-económica de nuestros días, tan permisiva en el uso de sondeos de opinión, determinación de actitudes y tendencias del gusto, cuando ridiculiza -cosa fácil, pues cae por su propio peso- los alambicados e insólitos recursos benthamitas del "cálculus felicificus", pierde absurdamente el tiempo como un físico ensañado en nuestros días con el *flogisto*.

Al último tipo de críticas que queremos destacar podríamos llamarlo *chantajes de la pureza*. El caso más célebre es el del "inocente". Se plantea así: ¿es lícito

sacrificar a un inocente para conseguir mayor felicidad en un pueblo? Así la vida y la virtud del inocente destacan sobre la mezquindad del interés del placer. La verdad es que, salvo casos extravagantes, a los que ya hemos aludido, el "sacrificio del inocente" suele designar actuaciones menos puras. Por ejemplo, el sacrificio de una propiedad del inocente para interés público; incluso un tópico muy actual, como el riesgo de sacrificio de la virginidad de las cuentas de un inocente al indagar "dinero negro", narcotráfico o secuestros terroristas...

Otro frente de críticas se centra en los problemas "filosóficos", derivados de la ambigüedad en los textos clásicos del utilitarismo, respecto al sentido o sin sentido de cuantificar cualidades afectivas y subjetivas, comparar y establecer un valor de cambio entre los distintos placeres, entre los placeres de personas diversas, y especialmente entre placeres sensuales e intelectuales, etc. Incluso limitándonos al cálculo de la satisfacción de deseos, como hace el utilitarismo *preferentista* (tal vez huyendo de la crítica general y buscando un terreno defendible), son muchas las paradojas y contradicciones en contra de la armonía entre máxima racionalidad económica, productiva, y máximo grado de satisfacción de las preferencias.

Estas deficiencias son innegables, pero también aquí las críticas, a fuerza de ideológicas y sesgadas, son hechas más bien contra un "utilitarismo imaginario", retallado *ad hoc*, y no siempre con buena voluntad. Porque siempre es posible -y, creemos, deseable- distinguir entre la norma, moral o prudencialmente entendida, de adecuar racionalidad productiva, hedonismo ilustrado, preferencias puntuales y justicia, y el "cálculo" o estrategia para conseguirlo por otro. Este es siempre *histórico*, es decir, debe usar el nivel de las ciencias, los métodos de cálculo más idóneos a su alcance, la información empírica acumulada, las técnicas más contrastadas. O sea, el cálculo es meramente instrumental, sin que sus debilidades afecten en lo más mínimo a la legitimidad y coherencia de los principios a los que sirve.

Desde esta perspectiva, ni siquiera habría que tomar en cuenta los extravagantes malabarismos de Bentham, por no ser intrínsecos al utilitarismo, siendo meras -y toscas- estrategias que Bentham, que no podía saltar sobre su propia sombra ni sobre la sombra de su época, tuvo a mano. Queremos decir que las deficiencias del

cálculo son deficiencias técnicas, límites históricos o personales de la experiencia y del conocimiento científico, pero no expresiones de la indigencia del mensaje utilitarista.

Más aún, esta *exigencia de precisión cuantitativa* carece de legitimidad teórica y es, a escala social, irrelevante. Puede conocerse suficientemente que una opción es mayoritaria aunque sea imposible establecer una cuantificación definitiva. Por tanto, aunque se demostrara que la cuantificación que preconizara Bentham es absolutamente imposible, que siempre recurre a criterios cualitativos, tampoco sería una crítica decisiva, en parte por lo dicho antes respecto a que el utilitarismo es propio de "zonas templadas", y en parte porque el utilitarismo acepta en sus presupuestos la *imperfección humana*: de la naturaleza, de la ciencia, de sus técnicas, de sus logros... O sea, el utilitarismo exige *calcular*, y exige usar para ese cálculo los conocimientos y técnicas más idóneos en las manos del hombre; pero no exige la perfección del cálculo.

A veces se acumulan críticas contra la incapacidad de *precisar los máximos*. Tal incapacidad, en rigor, obedece menos a carencias del utilitarismo que a limitaciones de la mente humana. La culpa del utilitarismo sería la de aspirar a lo imposible, crítica a todas luces insólita, pues no es la utopía el lado débil del utilitarismo. De todas formas, estas críticas encubren un supuesto que vale la pena aclarar, por estar subyacente en otras muchas: tratan al utilitarismo como una "teoría científica", a la que se exige precisión, clara determinación y absoluta uniformidad. Se olvida así que el utilitarismo es una filosofía, que describe una toma de posición ante la realidad, ante los problemas, ante los conocimientos, pero que no infiere estrategias precisas de acción, papel éste que corresponde a las ciencias, las artes y las técnicas.

Además, equivocadamente o no, el utilitarismo ya reconoce la imposibilidad de determinar los máximos o mínimos en la felicidad o la justicia sociales; pero confía en que hay un "sentido común" que en las "zonas templadas" funciona y es eficaz. Si dejamos de lado los casos excéntricos y las hipótesis extravagantes, creo que es aceptable el supuesto de la suficiencia del sentido común para decidir entre las grandes opciones en función de sus previsibles resultados. A veces cuesta fijar el

sentido común, a veces, respecto a un tema preciso, hay escisión, fragmentación..., pero incluso con esas deficiencias históricas es una instancia aceptable.

En fin, no nos parece estéril añadir, especialmente respecto a las críticas que de una forma u otra se apoyan en la falta de exactitud, de criterios absolutos, de universalidad..., que tales carencias no son muestra de la *indigencia* del utilitarismo, sino de su "virtud" conscientemente asumida. Pues ha sido el empirismo humeano quien más esfuerzos ha hecho por legitimar la *creencia razonable*, la *probabilidad*; y su filosofía práctica es el mayor esfuerzo en salvar la consistencia y objetividad de la moral en la medida de los posibles, salvándola de la degradación a que la empujaba el mecanicismo al identificar los sentimientos morales con las "cualidades secundarias". Por tanto, la filosofía humeana, en la que beben los utilitaristas, implica la renuncia a los absolutos, al tiempo que el esfuerzo en dotar al conocimiento, a la moral, a la política de una fundamentación suficiente. ¿"Suficiente respecto a qué"? No para la "pasión metafísica" que siempre acecha a la razón pura; pero sí respecto a la práctica, a la vida.

Por último, tampoco es vano resaltar una constante de las críticas, a saber, la de no obligarse a dar alternativas. Hoy sabemos que las "paradojas" lanzadas contra el utilitarismo, en gran medida por la tradición liberal, se vuelven apropiadamente contra el liberalismo; más aún, que muchas de ellas no eran propiamente contra el utilitarismo, sino contra el uso del mismo por el liberalismo. El magnífico libro de Jonathan Riley, *Liberal Utilitarianism*⁵, metido de lleno en la teoría de la elección racional, desde cuyos dominios se han lanzado fuertes, varias y continuas andanadas contra el utilitarismo, muestra cómo tesis tan famosas como el "general impossibility theorem" de Kenneth Arrows⁶, el "paretian liberal impossibility theorem" de Amartya Sen⁷ y el "liberal rights-exercising impossibility theorem" de Allan

⁵ *Liberal Utilitarianism*. Cambridge U.P., 1987.

⁶ De Arrows sobre el tema ver *Social Choice and Individual Values*. Nueva York, Wiley, 1958.

⁷ De Sen sobre el tema ver *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco, Holden-Day, 1970, y "Liberty, Unanimity and Rights", en *Economica* (1976), 43, pp.217-245. También son recomendables al caso su libro *Choice, Welfare and Measurement*. Oxford, Basil Blackwell, 1982, y su artículo "Welfare Inequalities and Rawlsian Axiomatics", en *Theory and Decision* (1976), 7, 243-262.

Gibbard⁸, son en realidad cargas de profundidad contra el liberalismo, pues dicha imposibilidad nace del dominio en el que se aplica: un universo indefinido, sin ninguna determinación. Riley propone como alternativa la vuelta a St. Mill, donde las paradojas desaparecerían ante la definición del universo que Mill hace al determinarlo con los principios utilitaristas. No creemos que así se cierre la polémica (las polémicas filosóficas, si son filosóficas, no es bueno que se acaben); simplemente, que es una vía de reflexión para nivelarla.

4. El Utilitarismo y la Moral.

¿Es el utilitarismo una moral? ¿O es meramente una estrategia racional *maximin*? Deberíamos decir de entrada que una "estrategia" puede tener efectos morales. Por tanto, consecuencialmente, sería susceptible de una calificación moral. Aunque las acciones, como bien dice Hume, son *hechos*, y éstos ajenos a lo moral, de forma derivada son "morales", sea fijándonos en los "motivos" o "intenciones", sea teniendo en cuenta sus efectos o implicaciones.

Parece obvio que, a nivel práctico, nadie duda de la compatibilidad entre la militancia utilitarista y la conciencia moral en sentido usual: al contrario, al menos en lo que respecta a los utilitaristas clásicos siempre han sido considerados como hombres de elevada talla moral. Sus actitudes típicas ante temas como el de la beneficencia, la guerra, el trabajo de los niños, los derechos de los negros, el status de las mujeres, etc., no dejan lugar a duda alguna. El problema, pues, se plantea a nivel eminentemente teórico.

Entrando de lleno en la cuestión, debemos preguntarnos por la moralidad del utilitarismo en sentido fuerte, no de forma derivada. Debemos preguntarnos: ¿es posible una *moral* coherente con las tesis utilitaristas? Mejor aún, ¿es el utilitarismo una filosofía moral?

Los problemas se centran en si es posible *derivar*, o al menos *cohesionar*, una *psicología egoísta* con un ideal *altruista*; en si es posible que un individuo

⁸ De Gibbard al respecto ver su ensayo "A Pareto-Consistent Libertarian Claim", en *Journal of Economic Theory* (1974), 7, 338-410.

determinado naturalmente a amarse a sí mismo, marcado por el "amor de sí", puede llegar a amar a los demás. ¿Hay que quedarse irremediabilmente en Hobbes y Spinoza? ¿Hay otra opción que alguna variante del cristianismo y su moral ascética? ¿Es solución el sueño del "moral sense"? ¿Hay que refugiarse en el liberalismo cínico de Mandeville, o en el liberalismo ingenuo de William Paley? O bien ¿es posible *educar el deseo*? Este último parece ser el reto de una moral utilitarista.

Asumiendo los riesgos propios de toda esquematización, podemos decir que la moral utilitarista se articula en torno a tres principios, cuya relación es problemática o, al menos, problematizada: El "Principio del egoísmo" (*Pe*), afirmando que "el individuo está constituido de tal forma que sólo puede desear su propio placer"; el "Principio del Hedonismo" (*Ph*), según el cual "el individuo *puede* desear otras cosas, pero *debe* desear su propio placer"; en fin, el "Principio el Utilitarismo" (*Pu*), que afirmaría que "el individuo *puede* desear otras cosas, pero *debe* desear la mayor felicidad para el mayor número".

Bien mirado, *Pe* no es un principio moral, sino un enunciado descriptivo, que define una concepción antropológica, una filosofía de la vida humana. Este enunciado, y la filosofía que condensa, son aceptados de forma general por el utilitarismo, aunque con matizaciones diversas. Forma parte de la filosofía utilitarista, pero no es exclusivo de la misma; es condición necesaria, pero no suficiente.

El *Ph* ya es un enunciado moral, y define una *posición moral*, que unas veces será una "moral naturalista", otras una "moral prudencialista". No sólo afirma que es bueno perseguir el placer (legitimando la tendencia natural al mismo), sino que sería igualmente bueno y deseable si tal tendencia no existiese. Así, por ejemplo, en circunstancias especiales -perversión, represiones y sublimaciones ideológicas, etc.- en que la tendencia natural haya sido bloqueada, el principio hedonista adquiere toda su fuerza normativa: es bueno educarse para el placer, es bueno desear el placer.

Aparentemente *Ph* y *Pe* parecen incompatibles. Si *Pe* es verdadero, podría decirse, ¿qué sentido tiene decir que el hombre *debe* ser virtuoso, o egoísta, o altruista...? Aceptado *Pe*, es decir, aceptada la determinación natural, la "obligación

natural" que diría Hume, ¿no es *Ph* -y *Pu*- innecesario? En un enfoque logicista tal vez *Pa* y *Pb*, así formulados, sean contradictorios; pero los utilitaristas suponen acertadamente que a) la ley natural puede sufrir deformaciones, anomalías, perturbaciones, monstruosidades, lo cual legitima y da sentido a la regla que aconseja su vigilancia y fortalecimiento; y b) las tendencias naturales son mejor satisfechas si se acompañan o guían de una estrategia conveniente.

En conclusión, no parece incoherente asumir ambos principios, cosa que hacen todos los utilitaristas. Basta entender *Pe* "naturalistamente", no "metafísicamente", para que la determinación sea simplemente una fuerza, y por tanto regulable y variable; y basta entender *Ph* en su primera parte (la del "puede") como posibilidad de una anomalía dentro de una ley, y en su segunda parte (la del "debe") como norma prudencial, para que diseñe una moral consecuencialista de contenido hedonista y con "efectos morales derivados" (pues, como después veremos, la felicidad, la satisfacción propia es una condición muy favorable para el surgimiento de sentimientos y conductas morales. Bentham no tenía la menor duda al respecto cuando afirmaba que la naturaleza ha colocado al hombre bajo el gobierno de dos amos soberanos, el dolor y el placer, dependiendo de ellos sólo lo que *debemos* hacer; determinando ellos sólo qué queremos.

El problema es más agudo al tomar en consideración *Pu*, pues a sus posibles contradicciones con *Pe*, equivalentes a las señaladas entre *Pe* y *Ph*, pero con mayor radicalismo, hay que añadir las que se dan específicamente entre *Ph* y *Pu*. ¿No son dos normas, dos deberes contradictorios? Porque parece obvio que *Pu* define el punto de vista de la solidaridad, del altruismo, de la cooperación..., todo ello sospechoso ante una posición moral hedonista y una antropología egoísta. Por otro lado, este principio, no sólo aceptado por los utilitaristas, sino convertido en su insignia, es el que debe determinar la moralidad en sentido fuerte del utilitarismo, si es que se pretende tal. Si el *Pe* disuelve la moral convertida en mero nombre del deseo; y *Ph* define una moral consecuencialista y prudencial, pero cerrada en el hedonismo egocéntrico, *Pu* parece absorber en sí mismo la moralidad en sentido tradicional. Una moralidad que puede cabalgar sobre la ascesis, sobre el abnegado amor al prójimo, sobre la renuncia para el otro (tal fue la visión cristiana), o bien

equilibrarse con los dos principios anteriores y originar así la moral utilitarista. Pero ¿es coherente y consistente esta síntesis?

Responder esta pregunta es el objetivo de nuestra reflexión, ya que la articulación de estos tres principios es el reto del utilitarismo. La misma pasa por explicar razonablemente cómo puede educarse (no castrarse o silenciarse) el deseo, cómo se puede llegar a desear la felicidad de los otros, cómo el hombre deviene moral sin serlo en el origen. O sea, no se trata sólo de explicar cómo la razón humana llegó a formular las normas de moral: conquista intelectual de la moral; sino también cómo el deseo de los hombres, originaria y naturalmente egoísta, se autoregula, se metamorfosea en interés por los otros, en amor y solidaridad, en sentimiento moral, y se expresa en conductas justas.

Este es el pulso del utilitarismo, y no hay que hacer concesiones al respecto. Incluso en los autores más "humanistas", como St. Mill, el utilitarismo tiene una forma netamente hedonista: "Desear una cosa y encontrarla placentera, sentir aversión hacia algo y considerarlo doloroso, son fenómenos enteramente inseparables; en sentido estricto, dos modos diferentes de nombrar el mismo acto psicológico". O: "Placer y privación del dolor son las únicas cosas deseables como fines... y todas las demás cosas deseables lo son por el placer inherente a ellos, o al menos por el placer que pueden procurar y el dolor que evitan". Y, a nuestro entender, el mayor atractivo filosófico del utilitarismo radica ahí, en el obstáculo que pone en el origen: ¿cómo el hombre naturalmente egoísta deviene moral?

La respuesta, a nuestro entender, pasa por volver a Hume, el más filósofo de los utilitaristas. Creemos que es en él donde se dan las claves filosóficas que permiten comprender la coherencia de estos tres principios. Recordemos su teoría de la naturaleza humana *in fieri*, como proceso de autodeterminación, con la flexibilidad suficiente para dar cabida al amor de sí junto a la benevolencia limitada; al amor al placer junto al amor a los medios idóneos para conseguirlo y al amor perverso. Recordemos también su teoría de la moral y de la justicia, centrada en la dialéctica interna y externa de las pasiones, la autoregulación del deseo, la genealogía de la obligación moral desde la obligación natural, la génesis de los hábitos, de las máximas y las normas, en fin, el surgimiento de la simpatía y del sentimiento moral.

Hume, pues, nos da las claves para comprender la moral utilitarista. Especialmente si acompañamos su filosofía con algunos criterios complementarios que se derivan de ella misma, entre ellos los dos siguientes: primero, una concepción desmoralizada del utilitarismo, en el sentido de aceptar la "moral prudencial", el cumplimiento de la norma, como el *mínimo* suficiente para una vida con efectos morales; segundo, una concepción de la moral *desplazada a la política*, o sea, como moral social. El hombre moral benthamiano es el "buen gobernante" o el "buen ciudadano". Bentham define la Moral como "El arte de dirigir las acciones de los hombres a la producción de la mayor cantidad de felicidad, en el ámbito de aquellos cuyo interés está en juego". Y Helvétius la definiría como "Ciencia de la Legislación". No obstante, hemos de subrayar que junto a esta moral social, que hace que el utilitarismo sea eminentemente una filosofía política, y que es el mínimo común denominador del utilitarismo, hay que reconocer que en el mismo cabe cierta moral individual, que algunos autores, como Mill, han destacado dando relevancia a la búsqueda de la propia excelencia.

5. El problema filosófico: el deseo razonable.

Ya hemos dicho que el *utilitarismo* se articula básicamente en torno a unos presupuestos filosóficos que configuran una antropología centrada en el amor propio, y unas máximas, normas o fines prácticos, regidos por el principio del placer y el de la búsqueda de la mayor felicidad para el mayor número, que constituyen una cierta moral; y hemos manifestado que uno de los máximos atractivos filosóficos del utilitarismo radica en el contraste entre su punto de partida y su objetivo final. Parten de un reconocimiento lúcido, realista, aunque desdramatizado y nada pesimista, de la naturaleza humana: el hombre como sujeto de pasiones, regido por el deseo, atrapado en su red narcisista, condenado a amarse a sí mismo. En definitiva, parten de la hegemonía del "amor propio", asumen el "egoísmo antropológico", aceptan la "sobrevivencia" (y el placer que es su signo), como único horizonte posible de vida. Esta filosofía de la vida parece no permitir otras opciones que el pesimismo político, el escepticismo moral, el cinismo cívico, o bien un moralismo ascético basado en la declaración de guerra a la vida. En cambio el utilitarismo asume toda esa

"imperfección" inevitable de la naturaleza humana, la legítima, y aspira a una sociedad bien ordenada, respetuosa con la individualidad y entregada a maximizar la felicidad del mayor número; una sociedad donde rige la razón, donde reina el equilibrio de las pasiones moderadas, donde es posible la justicia y la eficacia.

Parece haber una desproporción entre el punto de partida y la meta final. Parece una impostura reconocer el egoísmo inevitable, e incluso sancionarlo como fuente de felicidad, y al mismo tiempo aspirar a una vida humana de elevada moralidad. Parece, en fin, haber una paradoja en que se confíe la moralidad a la satisfacción del deseo, que la justicia sea como un "subproducto" de la racionalidad técnica, en vez de una norma a la que ésta se subordine. No obstante, ese es, a nuestro juicio, uno de los atractivos del utilitarismo, su verdadero problema filosófico: pensar la posibilidad de que el *deseo* llegue a ser, si no racional, al menos razonable; que el amor propio devenga, si no generosidad, al menos solidaridad o cooperación.

Podría decirse, en definitiva, que el problema filosófico del utilitarismo era el de convertir el *deseo* en *interés*. Porque si el deseo expresa el egoísmo psicológico y el hedonismo antisocial, el interés expresa el egoísmo educado y el hedonismo autoregulado y solidario; si el deseo expresa la pasión libre, infinita y, por tanto, insatisfecha, el interés es la pasión razonable, tamizada por el cálculo y por los hábitos que condensan la experiencia exitosa. Por tanto, la conversión del deseo en interés era la esperanza del utilitarismo; y pensar esa metamorfosis constituía su problema filosófico. Aunque, como decía Hume, la causa de la enfermedad es ya el cauce de su remedio: la idea utilitarista de "naturaleza humana" era la clave.

Insistimos una vez más en la originalidad del proyecto. Se trataba nada menos que de "educar el deseo". La tradición cristiana había dudado entre su anulación, sometido a la razón abstracta o al sentimiento místico, sentando la moral como liberación de la pasión, o su asunción prometeica, como en Pascal y los jansenistas, en los que la "bestia" se reparte con el "ángel" las dos caras de una vida humana donde la tensión trágica sustituye a la moralidad imposible. Los ilustrados habían iniciado el camino: sabían que el deseo, como el gusto, como el oído o la vista, como la conciencia estética o moral, son educables. El utilitarismo, enraizando tal vez con el viejo ideal clásico de "educación del carácter", no aspira ni a anular ni a convertir al

demonio: simplemente a exigirle compostura. Eso sí, confiando que *el hábito acaba haciendo al monje*.

Puesto el deseo en el origen, y declarado constante y hegemónico, los diversos autores recurrieron a diversos recursos, y a veces a varios de ellos, no siempre con suficiente claridad y jerarquización. Simplificando mucho podríamos distinguir dos posiciones al respecto. En una se alinearían autores como Hobbes, Mandeville, Paley, etc., los cuales tienen una clara tendencia a pensar la naturaleza humana como algo fijo, biológicamente determinada, encerrada en el principio del hedonismo egoísta, sin posibilidad de modificación posible. En consecuencia, sólo caben "intervenciones externas" que garanticen la salvaguarda del bienestar, del interés, amenazado por la espontaneidad de la pasión. Es indiferente al respecto que sea la razón, el miedo o el Genio Maligno: lo importante a subrayar es que en esta perspectiva el origen del bien se pone en el agente externo y la posibilidad del sentimiento moral queda clausurada.

Hobbes optaba por confiar al *cálculo* el control del deseo: ese cálculo llevaba a los hombres a dotarse de un Estado, lugar de la fuerza, capaz de generar el miedo, es decir, la única pasión susceptible de contrarrestar con eficacia al deseo. Mandeville, con mayor optimismo, desdramatizaba el problema y con audacia e ingenio nos describía en su *Fábula de las abejas* cómo los vicios, los deseos privados y egoístas, eran la condición de las virtudes, del interés público ("Private Vices, Public Benefits"). El hombre era un demonio condenado a vivir en paz: un Genio Maligno había tejido su naturaleza de forma tan insidiosa que la satisfacción de su deseo pasaba por la cooperación y respeto a los otros. William Paley⁹ suponía un maquiavélico Dios que habría hecho un hombre egoísta, condenado a desear su bien, al tiempo que habría diseñado el mundo de tal manera que la satisfacción de su deseos implicara la felicidad de los demás. O sea, bien mirado Paley viene a declarar que Dios es el "Gran Utilitarista", que quiere la mayor felicidad para mayor número, y que el egoísmo humano es la mejor estrategia para conseguirlo.

La otra posición piensa una naturaleza humana en constante proceso de

⁹ *Principles of Moral and Political Philosophy*, 1786.

autodeterminación. Las pasiones, los gustos, las necesidades, se van fijando en el proceso de intercambio del hombre con el mundo. El Principio del Egoísmo queda articulado con el Principio Utilitario en una historia natural del hombre en la que éste regula sus deseos y acaba deseando la norma. Esta tesis sólo tiene sentido en la idea utilitarista de una naturaleza humana no *naturalista*, es decir, no reducible a mero conjunto de determinaciones originarias y fijas. Hume y Helvétius fueron quienes más y mejor contribuyeron a establecer esta concepción. Ellos eliminaron la *sustancia* y la *necesidad* de la naturaleza, y lo hicieron de forma especial respecto a la naturaleza humana: Hume: con su "yo" reducido a flujo de sensaciones; Helvétius: con su "espíritu" reducido a conjunto de percepciones. Quebrada la necesidad, burlada la fijeza de la determinación natural, pensarse una naturaleza humana *in fieri*, en perfecta coherencia con una epistemología empirista desde la cual hasta la mente pasa a ser un producto de la experiencia.

Recordemos que para Hobbes la vida era deseo de vivir, y la superación del deseo equivalía a la muerte. Para Hume, en cambio, el deseo forma parte de la vida, pero no la agota: la satisfacción del mismo, el silencio de las pasiones, son también formas -y más placenteras- de la vida.

Esta idea de la naturaleza humana, en la que el fenómeno acapara la hegemonía de la sustancia, en la que la evolución desplaza al fijismo, separa la línea utilitarista hobbesiana de la humeana. La filosofía del escocés aporta el fundamento para un utilitarismo coherente. Eliminadas las sustancias, la realidad de la mente consistirá en sensaciones asociadas por unas reglas naturales y otras reglas artificiales que generan hábitos. Asociaciones débiles, matizables, sustituibles, que van decidiendo las creencias, los sentimientos, la verdad y la moral. En esa perspectiva Hume puede describir cómo la *obligación natural*, que está en el origen, regida por el deseo de sobrevivencia y placer, acabará convertida en *obligación moral* o *deber*, por la mediación del hábito.

También Mill aborda el problema recogiendo el esquema humeano de la regulación de las pasiones y de la génesis de los hábitos. El egoísmo del hombre sería compensado y moderado por el *hábito del sentimiento moral*. Como Hume, cree que este hábito es anterior a la adquisición por el hombre de la capacidad de

reflexión. La familia, la comunidad, nos impone unas acciones e impide otras de forma permanente; de este modo llegamos a clasificarlas y nombrarlas buenas y malas y acaban convirtiéndose en normas de moralidad. En la medida en que esos hábitos están ligados a la experiencia exitosa, cualquier desviación o disidencia irá frecuentemente acompañada del fracaso, lo cual fortalecerá la conciencia de la conveniencia de la norma. Con el tiempo la norma habrá generado el sentimiento moral. Su origen natural y utilitario se habrá metamorfoseado en deber.

Helvétius romperá con la línea biologista dominante entre los ilustrados (D'Holbach, La Mettrie, el mismo Diderot), así como con las determinaciones geográficas y climatológicas de Montesquieu, y verá en el Príncipe un Gran Pedagogo que con la Ciencia de la Legislación o Moral (es decir, a través de la determinación social y política) conseguirá unos hombres capaces de "actuar por sí mismos y perseguir su propio interés". Es importante el papel que Helvétius atribuye al Legislador: conseguir que el hombre venza el "deseo espontáneo y egocéntrico" en favor de su interés. Su concepción del espíritu como mera colección de ideas, siendo éstas resultado de la experiencia, del medio en el que se vive, le permitirá pensar un hombre producto de la determinación social, de los hábitos, de las costumbres.

Creemos que, bien mirado, es esta segunda línea (Hume, Helvétius, Bentham, James y Stuart Mill) la propiamente utilitarista. El utilitarismo se apoyaría filosóficamente en una concepción de la naturaleza humana centrada en la autoregulación de las pasiones y en la génesis de los hábitos. Creyeron que los *lobos* (los de Hobbes, claro está) seguirían siempre siendo *lobos*; pero también creyeron que eran posible los *lobos satisfechos*, e incluso los *lobos amaestrados*.

6. *Moral objetiva y Moral subjetiva.*

Hemos distinguido en el utilitarismo la "filosofía de la vida" (estructurada por el Principio del Egoísmo) de la que parte y la "norma prudencial" que postula. Sería conveniente, para mayor precisión, distinguir entre una posible interpretación *moral*, y aún moralista, del postulado y de la norma, y una interpretación respectivamente

descriptiva y prudencial. Cuando se interpreta moral/moralistamente el "principio del amor propio", fácilmente se desemboca en una valoración del utilitarismo como un *hedonismo egoísta*. De este modo, aunque la norma de maximización de la felicidad fuera asimismo interpretada moralmente, se llega con frecuencia a una contradicción o a una paradoja: a una contradicción, cuando se declara su contenido *altruista* incompatible con el hedonismo egoísta; a una paradoja, cuando se acepta su legitimidad en base a su finalidad altruista y al mismo tiempo se cuestiona la posibilidad fáctica de metamorfosis del egoísmo. En suma, el utilitarismo siempre queda como "moral grosera (o inmoral)", o como "moral imposible".

En cambio, cuando el "amor propio" se interpreta como principio antropológico, como manera de ser natural, el hedonismo y el egoísmo pasan a ser términos descriptivos de una conducta naturalmente determinada y, por tanto, moralmente indiferente, regida por la tendencia a la sobrevivencia -la "perseveración en el ser" que decía Spinoza- en el centro de su actividad. Y si, al mismo tiempo, la idea de maximización de la felicidad también se "desmoraliza" y entiende como mera norma prudencial, subordinada a la satisfacción de los deseos de vida, entonces todas las paradojas desaparecen: el Principio de Utilidad adquiere un carácter meramente estratégico, instrumental, y deberá ser valorado en función de los resultados. Claro que, de este modo, el utilitarismo pierde su condición de filosofía moral para ser mera y pretenciosa estrategia técnica del bienestar, en competencia con las teorías de la decisión racional, no con los sistemas morales.

Hay que reconocer que la "lectura desmoralizada" del utilitarismo es, en principio, atractiva, aunque no sé si históricamente justa. Esta lectura libra al utilitarismo de la "moral grosera" que se le adjudica, si bien a costa de adjudicarle un status de "amoralidad". No obstante, esta opción implica responder a preguntas muy complejas: ¿Puede haber una filosofía moral cuyo discurso sea meramente descriptivo? ¿Puede ser moral sin enunciar juicios morales, y sólo por los *efectos* prácticos que condiciona? Admitiendo como condición de moralidad la independencia del *deber-ser* respecto al *ser*, ¿es legítimo exigir la misma autonomía respecto al *ser-posible*?

El problema es complejo. Reconocemos, con Hume, que la cuestión moral, a

diferencia de la epistemológica, admite grados; y, por tanto, que hay filosofía con mayor o menor indiferencia respecto a sus efectos morales, es decir, a sus determinaciones en la conducta de los hombres. En el extremo, que hay filosofías ("indignas", dirían los neopositivistas) cuyo contenido son enunciados morales, que formulan normas de actuación, mientras que otras, más descriptivas e indiferentes hacia el problema moral, no dejan por ello de tener efectos en la conducta moral de los hombres. Creemos que el utilitarismo (como "filosofía" moral, y a diferencia de una mera ideología moral) es una filosofía moral en ambos sentidos; y, por tanto, que incluso en su concepción "desmoralizada", a la que antes hemos aludido, tiene efectos morales importantes.

Ahora bien, ¿es el utilitarismo una filosofía moral meramente utilitarista? Si así fuera, ¿se trata de una cosa indigna, o puede ser considerada con suficiente eminencia? Porque, como dicen algunos críticos, un altruismo como medio de satisfacer el egoísmo puede ser una buena estrategia, pero no una virtud; y una y otra vez se insiste en que sólo son moralmente buenos aquellos fines buenos en sí mismos, cuando no, más kantianamente, que la acción moral requiere una violencia sobre el deseo. Se trata, por tanto, de establecer y valorar el status de moralidad del utilitarismo.

Aunque es obvio que el utilitarismo es una doctrina *consecuencialista*, tal caracterización es excesivamente genérica. Como mínimo deberíamos distinguir entre dos tipos de teoría consecuencialista, según se valoren las consecuencias reales (*Actual Utilitarianism*) o las consecuencias esperadas o deseadas (*Intended Utilitarianism*). La importancia de la distinción es trivial, ya que dibujan un horizonte entre un utilitarismo pragmático y un utilitarismo de los fines. Este último, claro está, es más sensible a la moralidad; y, además, nos lleva de lleno al problema de la racionalidad en la moral.

Queremos simplemente llamar la atención sobre la complejidad histórica del utilitarismo, que hace sospechosos los intentos de caracterizaciones uniformes y simples. Los filósofos considerados utilitaristas con frecuencia no coinciden ni en el lugar de la moralidad: ¿son los motivos, como creía Hume?, ¿los resultados, como parece creer Bentham?, ¿tal vez la acción?, ¿o la regla?

Sin entrar en la complejidad del debate podemos decir que si se prestara más atención a la concepción utilitarista de la naturaleza humana se disolverían muchas de las críticas y suspicacias. Por ejemplo, esta concepción de la naturaleza humana resuelve dos grandes problemas al hacer los deseos y sentimientos regulables. Por un lado, al considerar el hábito como una parte de la naturaleza humana, permite pensar que los hombres se habitúan a cumplir las normas sancionadas en una comunidad como buenas, a desecharlas por deseables, sin que ese cumplimiento de las normas, sin que ese ejercicio de la acción moral, sea para él una violencia o imposición; en suma, permite comprender que los hábitos se adquieren y fijan "naturalmente", es decir, pasan a constituir la naturaleza humana. De esta forma se garantiza la moralidad objetiva de la conducta, en la medida en que ésta expresa los valores socialmente establecidos como buenos. Esa moral objetiva, o intersubjetiva, tal vez no sea *lógica*, sino meramente *dialógica*¹⁰, cosa que dejará insatisfechos a los amantes insaciables de lo absoluto.

Por otro lado -y éste es el aspecto que ponemos más empeño en destacar- esta teoría de la naturaleza humana no se queda en la moral objetiva, sino que abre una ventana a la posibilidad de la moral subjetiva, de la conciencia moral. Efectivamente, permite pensar que las normas morales asimiladas e introducidas en los comportamientos, en su mayoría *artificiales*, pueden generar sentimientos morales que se fijan en la naturaleza. En resumen, que el individuo egoísta puede autorregular su egoísmo y puede llegar a sentir deber moral. El hombre no es originariamente un ser moral, sino que deviene moral. Y conquista la moralidad no como constante negación de su deseo natural, sino mediante la constante reconversión de ese deseo. *El cumplimiento del deber acaba generando el amor a la ley.*

En definitiva, pensamos que es correcto hablar de una conducta "moralmente buena" cuando simplemente favorece objetivamente a los otros, aunque se haga sin amarlos, sin conciencia del deber, sin sentimiento moral. Y creemos que fue una

¹⁰ Soy consciente que el uso que hago del término "dialógica" es abusivo; debería haber hablado de "moral consuetudinaria", expresión poco dignificada en nuestros días. De todas formas creo que Apple y Habermas, a pesar del atractivo del "diálogo" en nuestros días, infravaloran la costumbre como mecanismo real de génesis del consenso.

constante del sentir general de los utilitaristas la aceptación de la moralidad de una conducta al margen del sentimiento moral. Pero también creemos que esta "moralidad objetiva" es compatible con la "moral subjetiva" si se toma como fundamento la filosofía de Hume. Aunque en algunos autores no se diera esta conciencia, el utilitarismo es "moral" en un doble sentido. No lo es, en cambio, ni podía serlo, en el sentido de una moralidad racional y apriorística.

Recordemos, antes de acabar este apartado, que estamos limitando nuestra reflexión al utilitarismo clásico. Esta forma clásica del utilitarismo no es identificable ni al utilitarismo duro del "preferentismo" (*welfare utilitarianism*), arraigado entre los economistas y centrado en la satisfacción máxima de los deseos o "preferencias", y que es "amoral" en su asepsia metodológica, y tal vez "inmoral" en su complicidad con los resultados. Tampoco es identificable a ciertas versiones blandas del utilitarismo, que para cubrirse el flanco moral amplían la extensión de lo "útil" a cuanto tiene "valor", aceptando a un tiempo que hay cosas con "valor en sí", al margen del placer que proporcionan o de los medios para conseguirlo.

Nos interesa sólo este utilitarismo clásico, radical en la identificación de lo "útil" con el "placer" y que, no obstante, asume un fuerte compromiso moral y solidario. Un utilitarismo netamente consecuencialista, pero nada antiprocedimentalista, antilegitimista o antideontologista. Este utilitarismo es fuertemente positivo, pues, como hemos dicho, la interpretación concreta de su máxima exige usar de los medios y condiciones disponibles. En este sentido, el utilitarismo simplemente supone que los procedimientos idóneos, los principios legitimadores y los deberes morales son *útiles*, pero en tanto cristalizaron como condiciones favorables a la búsqueda exitosa de la máxima felicidad, o sea, pueden ser considerados como factores de la racionalidad utilitaria, no principios a los que subordinar ésta.

Podemos, pues, establecer las siguientes conclusiones respecto al status de moralidad del utilitarismo. En primer lugar, que el "consecuencialismo objetivo", es decir, el que hace descansar la bondad de una acción en sus consecuencias, en la felicidad que proporciona, es una opción defendible como *moral*. En segundo lugar, que en el caso del utilitarismo esa idea va acompañada de otra, que suele olvidarse, y que potencia la dimensión moral de ese consecuencialismo: que la práctica de una

acción objetivamente buena, es decir, el hábito de la misma, genera un sentimiento moral perfectamente distinguido de la obligación natural. En fin, que buena parte de estos problemas son más fáciles de tratar si distinguimos dentro de la moralidad una dimensión individual (orientada a la búsqueda de la propia excelencia), y una dimensión social (dirigida al bienestar de la mayoría). Veamos, pues, esta doble dimensión.

7. El utilitarismo: ¿Filosofía Moral o Filosofía Política?

La anterior distinción entre *actual* e *intended* utilitarismo es coherente con nuestra idea de que el utilitarismo fue antes una "filosofía política" que una "filosofía moral" en el sentido actual, si bien aplicar esta distinción al utilitarismo clásico es un anacronismo. La filosofía griega distinguió ambas "artes", pero las trató inseparadas e inseparables. El mismo tratamiento recibieron en el utilitarismo, que fundió a ambas en una *moral social*. Queremos decir, en definitiva, que la *moral* del utilitarismo es fundamentalmente (aunque no exclusivamente) una *moral de la acción social*, no una *moral de la conciencia individual*. Para Hume la conciencia moral se reduce a la justicia. Helvétius -ya lo hemos dicho- identifica la Moral con la Ciencia de la Legislación. Bentham, todos lo sabemos, diseñó su proyecto -que a la postre sería un poco el Programa Utilitarista- menos preocupado por la conciencia moral individual que por encontrar un método de elaboración de leyes justas. En suma, el utilitarismo, al menos en su fase más original y clásica, estaba más preocupado por la *conducta* que por la *conciencia*; si le interesa ésta es meramente como fuente de la acción.

Conviene, no obstante, subrayar que este desplazamiento hacia la Política o "moral social" no supone un menosprecio de la "moral individual". Mill es un auténtico aristócrata de la moral en su vida y en sus ideas. Bentham, cuyo pensamiento podría parecer más grosero moralmente, fue un hombre de intachable conducta, de ejemplar entrega a causas nobles, de tenaz defensa de la dignidad humana. La deficiente valoración del utilitarismo como moral preferentemente social ha originado críticas injustas y debates innecesarios.

Por ejemplo, es conocido el debate crónico respecto al sentido y los límites de la crítica de Mill a Bentham, y sobre la presunta contraposición entre el utilitarismo de ambos. La citada crítica, sacada de contexto, se usa a veces para subrayar las contradicciones generales del utilitarismo y, a veces, para combatir el "principio utilitario" en Bentham, que fue quien con más radicalismo lo aplicó. Sin dejar de reconocer ciertas diferencias entre ambos autores, nos parece que su confrontación, que Mill resume ejemplarmente en su trabajo *Essay on Bentham*, es mejor entendida desde la distinción que acabamos de hacer. Podemos aceptar que con St. Mill el utilitarismo refuerza su preocupación por la conciencia moral, que en Bentham queda muy postergada a la preocupación por la acción política. En Mill el utilitarismo se pone al servicio de la *búsqueda de la propia excelencia*. En ese contexto reivindica, frente a Bentham, la diferente *cualidad* de los placeres, tema falazmente convertido en "termómetro de la moralidad": "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"¹¹.

Ciertamente, el reconocimiento de la diferencia en la cualidad de los placeres es compatible con el principio de utilidad; lo que no queda justificado es la relevancia de esa diferencia en el plano político. Desde la perspectiva de la moral individual, la diferencia en cualidad simplemente deja al individuo libre para establecer y valorar el "máximum" de felicidad; pero, desde el horizonte del legislador, dar relevancia a esa diferencia es un riesgo innecesario de subjetivismo y de despotismo. Lo que en el fondo Mill reivindica es la libertad en la selección del placer en la esfera individual. Pero tal idea no es, en rigor, *contra* Bentham, sino complementando a Bentham. El mismo Mills reconocerá que en política, la distinción es irrelevante al decir:

"De entre dos placeres, si hay uno al que todos, o casi todos los que han experimentado ambos, conceden una decidida preferencia, independientemente de todo sentimiento de obligación moral para preferirlo, ese es el placer más deseable"¹².

¹¹ J. St. Mill, *Essay on Bentham*. Ed. cit., 48.

¹² *Ibid.* 48-49.

Si es así, parece razonable pensar que para el legislador -y Bentham actúa como el legislador razonable, siendo uno de los pocos "vendedores de Constituciones" que en el mundo ha habido- no debe contar la cualidad, sino la cantidad, especialmente la "extensión", que diría Bentham. En el fondo la norma moral utilitarista de la máxima felicidad para el mayor número no apunta tanto a la producción y reparto de la felicidad, como si se tratara de un bien concreto, una mercancía, cuanto a la creación de las condiciones y medios para que el mayor número consiga por su cuenta ese máximo.

Si se confunden los planos, se desenfoca la crítica. Mill tenía razón en el ámbito de la búsqueda de la propia excelencia, y le sobraban razones y experiencias para distinguir cualidades y dignidades en la felicidad; pero Bentham, desde su posición de "legislador imparcial", renuncia a irrumpir en el ámbito individual y asume como papel el de facilitar en abstracto las condiciones para que cada uno busque con posibilidades su propia perfección. Y en ese horizonte nada hay más razonable que procurar a los más los medios para conseguir la mayor felicidad.

Esta perspectiva permite comprender un hecho que a veces puede resultar paradójico: que, en el fondo, el utilitarismo defendió buena parte de las "virtudes" tradicionales. A primera vista pudiera parecer sorprendente esta comunidad de normas y valores entre una moral ascética y una moral del placer. Tal hecho se explica si tenemos en cuenta que se trataba de virtudes sociales, que afectaban a las conductas sociales (caridad, benevolencia, justicia...). En el ámbito de la conducta social era posible una mayor coincidencia entre valores, sentimientos y tratamiento de las pasiones. En "moral social" el cristianismo recogió la tradición humanista. Por su parte, el utilitarismo recogió de la moral tradicional cuanto en ella había de *humano*; sólo dejó fuera cuanto implicaba una violencia antinatural e ineficaz: el ascetismo estéril, la mortificación inútil, la renuncia injustificada. La confrontación irreconciliable entre el "ascetismo" y el "hedonismo" se da únicamente en el marco de la moral individual; en la moral social hasta los libertinos -y los utilitaristas no lo eran- reconocerían que cierto ascetismo, cierta austeridad, puede ser muy útil y que las pasiones deben ser reguladas. Hay, pues, un campo de coincidencia.

Esta coincidencia en los contenidos no debe ocultar la diferencia de fondo entre una "moral metafísica" y una "moral prudencial". El utilitarismo cambió la *idea* de virtud al dejar de ser algo a priori y en sí bueno, normas de la vida buena, para devenir reglas empíricamente exitosas para la buena vida. Abandonaron la perspectiva del "deber por el deber" para asumir la de "obligación por necesidad". El deseo se moralizaba en la misma medida que el deber se contagiaba de deseo.

Pero, al mismo tiempo, el Utilitarismo se esforzó en mostrar que el hombre llega a amar aquello cuya norma obedeció originariamente por necesidad y por mero hábito. La conciencia moral, así, es un producto humano: el hombre la conquista racionalizando su conducta, maximizando su felicidad. En el Utilitarismo la moral no es el objetivo, sino el resultado, que a su vez deviene instrumento útil y, por tanto, acaba siendo un fin, aunque nunca en sí.

Un tema concomitante con éste de la moral preferentemente social del utilitarismo es el del status de los valores morales. Podemos comentarlo al hilo de la misma crítica de Mill a Bentham, y de la lectura que de la misma se ha hecho. Paradójicamente se ha utilizado a St. Mill como aliado en la crítica al utilitarismo por su desprecio de los "valores espirituales". Hemos de decir, en todo caso, que Mill no es un buen asociado a tal efecto. Mill resalta, como hemos dicho, los valores intelectuales, pero en un sentido hedonista, nada ascético o "moralizante"¹³. En ningún momento defiende una moral "a priori", una norma a imponer a la vida; al contrario, el utilitarismo es también para Mill una "filosofía de la vida" cuyo *producto* es la moral hedonista.

La moral hedonista de Mill -en los demás autores es mucho más claro- expresa la subordinación de la moral al hedonismo, es decir, a la vida. La subordinación de la moral a la vida es constante al utilitarismo, en refuerzo de la idea ya señalada según la cual éste sería más bien una *moral prudencial*. Mill defiende la moral como "reglas y preceptos de la conducta humana" cuya observación aseguran una existencia como la que describe el principio de la mayor felicidad¹⁴. La nobleza, benevolencia,

¹³ *Ibid.* 52.

¹⁴ *Ibid.* 54.

dignidad, quedan incluidas entre esos preceptos: pero porque producen, garantizan, defienden la felicidad en quien la posee y, al mismo tiempo, procuran la de los demás. O sea, como fuente de la propia excelencia y de la sociedad bien ordenada. Las máximas morales son como reglas estratégicas al servicio de un fin, el máximo placer, que se nos da como necesario. La moralidad de las normas, pues, se reduce a su función de maximizar la satisfacción del deseo, objetivo que no excluye la necesaria limitación del mismo.

Por tanto, aun siendo la moral social la principal preocupación del utilitarismo, no despreciaron la moral individual; aun considerando suficiente la moral objetiva, no menospreciaron el sentimiento moral. Pero estas preferencias, les permitieron equilibrar la justicia con la eficacia. Puede hacerse una lectura moralista del principio utilitarista, como si permitiera o promoviera el hombre como "depredador de la máxima felicidad". Pero esto es un abuso del ideario utilitarista. Si se hace en la perspectiva política que hemos señalado, desde el "¿qué hacer?" más que desde el "¿qué ser?", dicho principio exige al hombre ser "productor de la máxima felicidad". En este punto no debiera haber duda alguna: el utilitarismo se plantea a nivel social, aunque tenga sus efectos individuales. No hay contradicción alguna entre afirmar que la misión de un circo o de un zoo es divertir al máximo a los espectadores y reconocer que ello no implica que los artistas o los animales se diviertan. Ya Platón salía al paso de una cuestión semejante al hacer decir a Sócrates: "estamos diseñando una ciudad justa, no una fiesta".

El carácter preferente de la perspectiva política (de la moral social, si se prefiere) y de la "moral objetiva", aunque sin despreciar la propia excelencia y el sentimiento moral, y una teoría de la naturaleza humana que posibilita la coherencia, nos permiten ver al utilitarismo como una solución airosa y satisfactoria al problema de la articulación entre justicia y eficacia, entre moral y felicidad. Y, por tanto, nos permite razonablemente y nos exige prudencialmente reivindicarlo como *contemporáneo*.

Conclusiones.

No sé si hemos conseguido medianamente nuestro objetivo de mostrar que el utilitarismo había dado una solución satisfactoria a la articulación *justicia/eficacia*. En definitiva, no sé si hemos conseguido liberar al utilitarismo de las sospechas que sobre el mismo se han vertido de "moral grosera" o "amoralidad" (puesto que de su apuesta por la eficacia no duda nadie). En rigor, tampoco es necesario haberlo conseguido del todo; me contentaría con haber contribuido en algo a despertar la curiosidad por tal menester.

Porque -y así regresamos al presente, al inicio de esta reflexión- hoy nos parece indudable que la tarea de la filosofía política es la de pensar las condiciones de posibilidad de un orden social que articule y maximice la eficacia, la justicia y la felicidad; es decir, que haga posible la racionalidad económica, la moralidad social y el hedonismo personal. Y también nos parece indudable que estas tres variables a maximizar mantienen unas relaciones entre sí con aspectos "parasitarios". Como si fueran los tres ángulos de un triángulo, en el que al aumento de uno se hace a costa de los otros.

Puesto que, como filosofía, el utilitarismo implica un *programa*, pero no un modelo de organización social y política; y puesto que, a mi juicio, es la doctrina que mejor ha conjugado los ideales de justicia y felicidad; y puesto que, como los mismos utilitaristas clásicos decían, la legitimidad de un Gobierno no proviene de su origen, sino del grado de aceptación, del nivel de cumplimiento del principio utilitario... Por todo ello, digo, en el presente la tarea pendiente parece ser esta: que la democracia liberal o el socialismo democrático, las dos opciones hegemónicas, asuman de modo creciente el ideal utilitario.

Creemos, además, estar en línea con la historia: el liberalismo ya ha hecho concesiones importantes al respecto; el socialismo también, hasta llegar a ser sospechoso de "pragmatista" y "utilitarista". No obstante, en una y otra doctrina política hay residuos a neutralizar y mayores cotas de justicia, eficacia y felicidad a conquistar. Hoy por hoy, aún el término "utilitarista" se usa como calificación innoble, aunque a nivel práctico opera con creciente adhesión. Conseguir que deje de ser

una "ideología clandestina"; oficializar sus principios, conseguir que la reivindicación de la justicia y la moralidad no implique ascesis, que la conducta hedonista no conlleve culpabilidad, que la exigencia de eficacia no genere insolidaridad... son cotas pendientes en la genealogía de nuestras conciencias. "La mayor felicidad para el mayor número" sigue siendo un buen objetivo por el que seguir pensando.