

## UTILITARISMO Y AUTOINDULGENCIA MORAL, A PROPÓSITO DE UN TEXTO DE BERNARD WILLIAMS<sup>1</sup>

FELIPE CURCÓ COBOS  
*Universidad de Barcelona*  
curcofel@yahoo-com.es

### ABSTRACT

The aim of this paper is to discuss the issue of what must be done when there are strong moral reasons of a utilitarian sort to carry out a certain act, whose performance would nonetheless lead most of us to experience an unquestionable moral rejection. I place this discussion within the frame of a controversial paper first published in 1976 ((Williams, Bernard, "Utilitarianism and moral self-indulgence", In: *Contemporary British Philosophy*, London, Allen and Unwin, 1976; re-printed in *Moral Luck (Philosophical papers 1973-1980)*, Cambridge, University Press, 1981), which raises or brings back to the fore a series of central discussions on utilitarian moral philosophy. In this context, I analyze the grounds on which some philosophers are led to claim that if the reasons for action are - from a utilitarian point of view- strong enough, the fact that the act itself is morally unworthy is not enough for deterrence. I go through the arguments that lend support to a "utilitarianism of the act" stance, which accuses the non-utilitarian of being a self-indulgent egoist. I then argue against this position following a line of reasoning that departs substantially from Williams's, but which also defends -with different tests and arguments- the idea that the utilitarian response is insufficient for a number of reasons.

**Keywords:** moral integrity, self-indulgence, double effect, utilitarianism.

### RESUMEN

Me propongo discutir la cuestión de qué debe uno hacer bajo circunstancias en las que existen fuertes razones morales de tipo utilitario para llevar a cabo un cierto acto, pero hacia cuya realización, no obstante, la mayoría de nosotros tendería a experimentar una indudable repulsa moral. Sitúo esta discusión en el marco de un polémico artículo aparecido por vez primera en 1976 (Williams, Bernard, "Utilitarianism and moral self-indulgence", en: *Contemporary British*

1 Aceptación: 26 de octubre de 2005.

*Philosophy*, London, Allen and Unwin, 1976; re-editado en *Moral Luck (Philosophical papers 1973-1980)*, Cambridge, University Press, 1981) y del cual puede decirse que despierta -o al menos renueva- una serie de discusiones centrales en torno la filosofía moral utilitaria. A partir de este contexto analizo con detalle los motivos que obligan a ciertos filósofos a sostener que si las razones para actuar son -desde un punto de vista utilitario- suficientemente fuertes, el hecho de que el acto sea moralmente indigno no representa un impedimento considerable para no llevarlo a cabo. Finalmente reviso los argumentos por los que un "utilitarismo del acto" mantendría semejante posición y acusaría al no utilitario de ser un egoísta "autoindulgente", para después concluir en una argumentación que se desvía en buena medida de la de Williams pero que al igual que ella defiende -mediante otras pruebas- la idea de que la respuesta utilitaria resulta insuficiente por varios motivos.

**Palabras clave:** integridad moral, autoindulgencia, doble efecto, utilitarismo.

## 1. LA RESPUESTA UTILITARIA AL PROBLEMA MORAL DEL ACTO INDIGNO

Este ensayo trata muy ampliamente del utilitarismo como un sistema de moralidad personal más que como un sistema de decisión social o política. Se ocupa únicamente, por tanto, de lo que buena parte de la literatura utilitaria ha llamado -siguiendo a R.B Brandt- "utilitarismo del acto"<sup>2</sup>. Asumo así, la que para mi gusto es una de las exposiciones más desarrolladas con respecto a éste: la articulada por Sidwick en su *Methods of Ethics*<sup>3</sup>. Hablando de manera muy amplia, y al margen de una serie de postulados metaéticos y cognotivistas introducidos en ese mismo lugar por Sidwick, entenderemos por "utilitarismo del acto" -en oposición al "utilitarismo de la regla"- la concepción que establece la corrección o incorrección de una acción a partir de la bondad o maldad total de sus consecuencias, esto es, del efecto de la acción sobre el bienestar del mayor número posible de seres humanos.

Nuestro problema surge, pues, a partir de la circunstancia en que un agente se enfrenta a la alternativa de poder elegir entre hacer o no hacer una acción moralmente detestable y en donde es posible saber, más allá de toda duda razonable, que el no hacer la acción implicará una serie de consecuencias desastrosas para un considerable número de personas que de ser realizado el acto no ocurrirían. Existen muchos casos hipotéticos que ilustran esta situación. Nosotros vamos a considerar una versión extensa de dos de ellos, tal y como Bernard Williams los expone en una respuesta al utilitarismo de J.J.C Smart.<sup>4</sup>

2 Ver, R.B, Brandt, *Ethical Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1959, p.380.

3 Sidwick, H. *Methods of Ethics*, Macmillan, London, 7ed, 1962.

4 J.J.C, Smart y Bernard Williams, *Utilitarianism: for and against*, Cambridge, Univ. Press, 1973, segundo ensayo, capítulo 3.

(1) Jaime se encuentra en la plaza mayor de un país pequeño y pobre que se halla en guerra. Puestos contra un muro hay una veintena de aldeanos aterrados y frente a ellos están varios hombres de uniforme armados. Un hombre corpulento, vestido con una sudada camisa caqui, resulta ser el capitán al mando del pelotón y después de un amplio interrogatorio a Jaime, que establece que éste se encuentra ahí por accidente mientras acompaña a una expedición diplomática de su país, explica que los aldeanos son un grupo de habitantes elegidos al azar que, a consecuencia de unos recientes actos de protesta contra el gobierno, van a ser fusilados para recordar a otros posibles descontentos las ventajas de no protestar. Sin embargo, puesto que Jaime es un visitante honorable de otro país, el capitán tiene la satisfacción de ofrecerle, como un privilegio de invitado, el matar Jaime mismo a uno de los aldeanos. Si acepta, entonces, como nota especial de la ocasión, los otros aldeanos serán puestos en libertad. Naturalmente, si rehúsa, no hay ocasión especial, y Pedro hará lo que iba a hacer cuando Jaime llegó, y los matará a todos. Para Jaime es claro que en caso de que tuviera el revólver no podría matar al capitán, pues los militares están prevenidos y ello significaría la muerte de todos los aldeanos y él mismo. ¿Qué debería hacer Jaime?

(2) Jorge acaba de conseguir su doctorado en Química y encuentra muchas dificultades para conseguir empleo. No está bien de salud, lo que todavía restringe más sus opciones laborales. Su esposa ha de trabajar para mantenerlos y ello produce una gran tensión porque tienen niños pequeños y hay graves problemas para cuidarlos. Un viejo químico, que conoce su situación, dice que puede conseguirle a Jorge un empleo en cierto laboratorio que investiga en el campo de la guerra química y biológica. Jorge dice que no puede aceptarlo porque está en contra de la guerra química y biológica. El viejo replica que a él tampoco le gusta, pero que después de todo la negativa de Jorge no hará desaparecer el empleo o el laboratorio; es más, le consta que si Jorge rechaza el empleo se lo darán con toda seguridad a un compañero suyo de facultad que no tiene los mismos escrúpulos e inclusive muestra un entusiasmo desmedido y perverso por impulsar tal tipo de investigación. La esposa de Jorge, a la que está profundamente unido, tiene unos puntos de vista (a cuyo detalle no hace falta referir) de los que se sigue que dada la situación no habría nada de incorrecto en aceptar el ofrecimiento. ¿Qué debería hacer?

Ante estos dilemas parece claro que el utilitarismo replicaría, en el primer ejemplo, que Jaime debe matar al indio, y en el segundo, que Jorge debe aceptar el empleo. Si pensamos sólo en términos de consecuencias, el único resultado mejor que puede lograrse con respecto aquel que implica aceptar a colaborar en ambos casos, sería un escenario en el que el agente rehúsa y, o bien, el capitán decide no matar a nadie, o bien, la empresa decide otorgar un empleo diferente y cancelar la investigación en esa área. Pero no tenemos ninguna razón para pensar que ello pudiera ocurrir. Más aún: bajo los contextos descritos, basta contar con una probabilidad no cero de que mi negativa pueda implicar las

consecuencias m6s negativas para que ello me obligue a comportarme racionalmente; en donde "actuar racionalmente" significa realizar la acci3n que tiende a maximizar la utilidad del mayor n6mero conforme a una direcci3n pr3xima a satisfacer un 3ptimo de Pareto deseado; esto es, una situaci3n favorable en la que resulte imposible que un individuo se encuentre en mejor situaci3n sin que la de ning6n otro empeore<sup>5</sup>. Siendo as6, y si las situaciones son esencialmente como se han especificado sin que haya m6s factores a examinar, parecer6a que no hay en principio raz3n que oponer a las consideraciones utilitarias.

Pensemos ahora en alguien que genuinamente decida pronunciarse por una soluci3n distinta y reclamar al utilitario el dejar afuera una serie de aspectos que para algunos otros podr6an significar una importante diferencia con respecto a la manera en que sienten o interpretan los ejemplos que hemos relatado: Bernard Williams engloba la posibilidad de estas consideraciones bajo la forma de lo que 6l denomina "una preocupaci3n por el valor de la integridad de la persona"<sup>6</sup>, es decir, una preocupaci3n que envuelve la idea de que cada uno es responsable de lo que 6l hace, m6s que de lo que otros hacen, y que de esta noci3n clara de responsabilidad ha de desprenderse un similar sentido de dignidad y autonom6a que impida a un sujeto caer bajo el chantaje de un individuo perverso o la extorsi3n de una empresa mal6vola. "No a trav6s m6o", ser6 lo que probablemente objeto quien se encuentre en esta circunstancia: no importa el costo que ello implique, si algunos otros van a traer el mal y la injusticia al mundo, que al menos no cuenten con mi complicidad para hacerlo.

A menudo se sospecha que el utilitarismo –al menos el "utilitarismo del acto"– entiende la integridad como un valor m6s o menos ininteligible. Algo que podr6a contribuir a confirmar esta sospecha es una apelaci3n poderosa y reconocible que desde el punto de vista utilitarista es posible dirigir contra Jaime o Jorge en caso de que alguno de ellos se niegue a realizar la acci3n que se le solicita, a saber: que el rechazo a hacer lo que se les ha invitado a hacer, constituye en realidad un tipo de lo que Bernard Williams llama una "susceptibilidad autoindulgente"<sup>7</sup>; esto es, una disposici3n en la que ambos en realidad mostrar6an muy poca preocupaci3n por el beneficio de los otros en comparaci3n con la importancia que conceder6an a conservar su propia pureza moral. De este modo,

5 El criterio 3ptimo de Vilfredo Pareto es generalmente interpretado como una regla normativa para la decisi3n social, por lo que habr6a de ser m6s correctamente aplicado en el contexto de una discusi3n con respecto al "utilitarismo de la regla" que expl6citamente he decidido dejar de lado. Su satisfacci3n suele presentar m6s problemas sociales de los que resuelve, y en el caso en que aqu6 lo cito refiere 6nicamente a *algunos* de los puntos *deseables* que definir6an una frontera de 3ptimos paretianos. Hay que tomar en consideraci3n que la situaci3n inicial de Jaime constituye de por s6 un 3ptimo, pero se trata de un 3ptimo no deseado.

6 Cfr; Williams, Bernard (1973); (1976)... *Op.Cit.*

7 Williams, Bernard, *Moral Luck...**Op. Cit.*, p. 44

adoptar un curso de acci3n que no tome en cuenta las consecuencias que 6sta tendr3a para el resto de personas implicadas es algo que abre la puerta a que pueda acus6rseos de estar m6s interesados por la propia integridad o virtud que por lo que pueda ocurrirle a los dem6s. Aqu3 la auto complacencia cobra un sentido literal: el sujeto prefiere satisfacer (o complacer) la imagen que de s3 mismo tiene en lugar de ayudar a alguien que verdaderamente lo necesita. En semejante circunstancia afirmar "no a trav6s m3o", no significa otra cosa para el utilitarismo que decidir no hacer nada por los dem6s que implique renunciar a los gratos sentimientos que me hacen experimentarme a mi mismo como un noble y bondadoso agente moral. En el caso de Jaime esta acusaci3n adquiere una especial fuerza: ¿c3mo preferir conservar la propia integridad a salvar la vida de varios aldeanos?.

## 2. AUTOINDULGENCIA, UTILITARISMO Y MOTIVACI3N MORAL

La raz3n por la cual la acusaci3n de autoindulgencia puede ser muy perturbadora es que recupera un elemento que suele ser fundamental para cualquier doctrina moral o, inclusive, para la salud de la vida cotidiana, a saber, la distinc3n entre el inter6s o la preocupaci3n ego3sta, y el inter6s o la preocupaci3n solidaria por los dem6s. A si pues, si realmente hemos de considerar los sentimientos desde un punto de vista estrictamente utilitario, Jorge y Jaime (quiz6 en especial 6ste 6ltimo) deber3an conceder muy poco peso a los suyos, pues cualquier molestia o incomodidad privada que pueden experimentar frente a la perspectiva de cometer el acto indigno que no est6 basado en la evidencia o la previsi3n de las consecuencias indeseables que est6 puede tener en la suma de satisfacci3n o bienestar de los dem6s, es irracional seg6n los propios *standares* utilitaristas y debe, por tanto, ser descartado junto con todos los puntos de vista irracionales que en este sentido no privilegien los c6lculos sobre la maximizaci3n del bien en la sociedad.

Pero la distinc3n entre el acto no-utilitario y el acto utilitario no equivale en forma alguna a la distinc3n entre conducta ego3sta y conducta no ego3sta. Hay muchas formas de ser solidario que no son utilitarias, as3 como muchos modos de ser utilitario que pueden ser tambi6n ego3stas. Nada impide descartar la posibilidad de que la decisi3n de Jaime de hacer lo que el capit6n le pide sea no tanto una expresi3n de su preocupaci3n por lo que pueda pasarle a los aldeanos como una manifestaci3n de lo mucho que le preocupa el verse a si mismo preocup6ndose por los dem6s<sup>8</sup>. Cabe, entonces, introducir tambi6n aqu3 la sospecha de que la imagen de s3 mismo como un utilitario virtuoso pueda llegar a jugar un papel determinante en la determinaci3n de la conducta del consecuencialista,

8 *Ibid.*, cfr. p. 45.

y ser más importante que el deseo de evitar algún daño a la gente que requiere ayuda<sup>9</sup>.

Al analizar la forma en que la acusación de autoindulgencia termina por volverse en contra del propio utilitarismo, apreciamos algo sobre lo cual el propio Bernard Williams llama la atención<sup>10</sup>: uno puede ser acusado de actuar de modo autoindulgente siempre que muestre un interés primario por su propia imagen como agente moral y tan solo uno secundario por las motivaciones originales que dan lugar a la formación de ella (lo mismo ocurre con el actuar egoísta: uno puede actuar egoístamente porque es indiferente a lo que le ocurra a los otros, o bien porque tiene un especial interés en conservar una concepción de sí mismo como alguien que actúa así). Esto nos obliga a introducir una distinción conceptual entre lo que es una motivación moral de primer orden –sea utilitaria, o, por ejemplo, kantiana– y una motivación reflexiva de segundo orden en la que al cobrar consciencia de nuestra motivación original experimentamos mayor interés por esta consciencia que por aquella motivación. Cuando ello ocurre estamos frente a una forma de reflexión deformativa que transforma la forma inocente de algunas disposiciones virtuosas en formas complejas e interesadas de actuación moral. Williams recurre a la famosa leyenda literaria para resumir toda la fuerza que engloba esta idea: “para un hombre una cosa es actuar en modo contra utilitario debido a su gran amor por Isolda, y otra muy distinta es actuar así debido su interés por conservar su imagen como el gran Tristán”<sup>11</sup>.

Notemos que para efecto de algunas virtudes morales, como por ejemplo, la perseverancia o la tenacidad, la presencia de una motivación consciente de segundo orden de este tipo puede ayudar a estimular la existencia del impulso original, mientras que en el caso de otras disposiciones –como el actuar generoso– la reflexión de segundo orden suele desvirtuar el impulso natural para convertirlo en un motivo que se genera a partir de alguna forma de reflexión auto-interesada. Esto permite comprender, por otra parte, la razón de que a veces asociemos ciertas virtudes a una personalidad auto-consciente y reflexiva, mientras que otras veces hagamos justo lo contrario y asociemos cierta otra clase de virtudes a personalidades inocentes y despreocupadas. Lo que de todo ello debemos sacar en claro es que una persona puede actuar o no por autocomplacencia y con independencia de la razón moral –utilitaria o no– que la motive. Incluso si una persona posee el concepto reflexivo de cierta motivación virtuosa, digamos, por poner un caso, de tipo kantiano,

9 Un padre o una madre demasiado severos pueden incurrir en esta acusación bajo determinadas circunstancias (no en todas), especialmente en aquellas en que eligen dejar solos y hundidos en las peores condiciones de miseria y sufrimiento a los hijos o hijas que dependen de ellos.

10 *Ibid.* p. 46-47.

11 *Ibid.* p. 45.

es factible imaginar que aun cuando desee determinar su conducta por tal género de consideración no llegue a aplicar tal concepto a sí misma. Es decir, resulta del todo posible suponer que alguien invoque para actuar la imagen de un agente moral generoso –como punto de referencia para preguntarse que haría éste en circunstancias similares–, sin que ello implique que esta imagen corresponda a aquella con la que dicho individuo se identifica. Así pues, la acusación de autoindulgencia es algo que en todo caso corresponde al estudio de los complejos campos de la psicología humana y social, y no puede ser por tanto un argumento utilitario que permita descalificar a Jaime y a Jorge en caso de que ambos se nieguen a efectuar el acto al que se les invita.

### 3. LA INTEGRIDAD AL INTERIOR DEL CÁLCULO UTILITARIO

Hay un argumento, y fuerte, según el cual un utilitarista estricto debería dar en los cálculos de lo correcto y lo equivocado un peso nulo a los sentimientos subjetivos que no tomen principalmente en cuenta la maximización de la utilidad social. Esto se basa en que, como ya hemos visto, si un curso de acción es preferible desde un punto de vista utilitario debido a la bondad de las consecuencias que aporta, entonces los malos sentimientos hacia la realización de tal tipo de acción serán irracionales desde tal punto de vista<sup>12</sup>. Si Jorge acepta el trabajo su esposa e hijos se encontrarán en una considerable mejor situación que si no lo hace. Y ya sea que acepte o no el trabajo la empresa continuará sus investigaciones. Lo que es más: resulta seguro que, de no aceptar, su puesto lo ocupará alguien perversamente interesado en contribuir a la guerra bacteriológica (¿y quién sabe?, si Jorge laborara ahí quizá incluso podría contribuir a sabotear ciertos resultados inadmisibles de la investigación) Así las cosas, todo prurito moral resulta irrelevante, los recelos excesivos están de sobra en una situación de este tipo, y, siempre y cuando se esté interesado en hacer un cálculo racional, se debe dejarlos afuera, o al menos buscar disminuir su incidencia al máximo

Esta es sin duda la doctrina utilitarista clásica, pero hay al menos una buena razón para pensar que el utilitarismo no puede aferrarse a ella sin incorporar resultados inaceptables y quizá contraproducentes. Supongamos –por utilizar de nueva cuenta un ejemplo de Bernard Williams–<sup>13</sup> que hay una minoría étnica o cultural en cierta sociedad. Considerando simplemente los sentimientos ordinarios de otros ciudadanos esta minoría no produce ningún perjuicio particular ni confiere un beneficio muy grande tampoco. Su presencia es en estos términos neutral o, incluso, medianamente beneficiosa. Sin embargo, los ciudada-

12 Cfr. J.J.C. Smart, "An Utilitarian Ethical System", En: *Utilitarianism: for and against...* Op.Cit.

13 Williams, Bernard, *Utilitarianism: for and against...* Op.Cit, segundo ensayo, capítulo 4.

nos mayoritarios albergan una serie de prejuicios muy negativos hacia ella y encuentran su presencia muy desagradable. Se hacen propuestas para remover esta minoría de algún modo. Si asumimos varias cosas plausibles (como que los programas para cambiar el sentimiento de la mayoría han de ser probablemente prolongados e ineficaces) entonces, incluso si la remoción fuera desagradable para la minoría, un cálculo utilitarista podría muy bien acabar favoreciendo este paso, especialmente si la minoría fuera muy pequeña y su presencia implicara un alto riesgo de tensión o conflicto dados los fuertes prejuicios que la mayoría alberga y la clara predisposición que ésta muestra a emprender una remoción violenta en caso de no acordarse una solución pacífica<sup>14</sup>.

Muy seguramente un utilitarista encontrará esta solución embarazosa, sobre todo porque tal respuesta implica conceder un peso muy importante a los sentimientos desagradables que la mayoría experimenta a causa de sus prejuicios contra la minoría, lo que implica la violación del principio utilitario que al menos era invocado en el caso de Jaime y Jorge y que, si recordamos, exigía excluir del cálculo de costos y beneficios la serie de sentimientos cuya característica principal fuera no sólo la de ser egoístas y subjetivos, sino la de resultar irracionales e inútiles para el cálculo del incremento en la utilidad de la mayoría. ¿Cómo explica el utilitarismo tal asimetría?, ¿Por qué los sentimientos irracionales no son tomados en cuenta en un caso y en cambio adquieren gran relevancia en el otro?

Podrá objetarse –y no sin cierta razón– que al ser *ad hoc*, el empleo de todos estos ejemplos incurre en cuando menos alguna *petitio principii*. Mas debe tomarse en cuenta que lo que se intenta aquí no es criticar el tipo de solución ofrecida por el utilitarista –yo mismo considero que en casos como los descritos la suya es *una* respuesta correcta–; sin embargo, una cosa es afirmar que los resultados previstos influyen siempre en aquello que es correcto hacer, y otra muy distinta el sostener que debe y puede haber *algo* correcto en la acción que sea independiente a la naturaleza de las consecuencias. Hemos visto que las cuestiones relativas a la integridad y las convicciones morales de un agente en situaciones extremas no es algo que haya de quedar reducido a formas encubiertas de hipocresía moral, o al menos no más de lo que pueden serlo los cálculos utilitaristas. He querido tan solo hacer notar la necesidad de introducir otras razones y elementos, a parte de los tomados en cuenta por los modelos consecuencialistas, que inciden de forma igualmente legítima en la reflexión moral.

Un elemento fundamental que en el caso de la acusación de autoindulgencia el utilitarismo parece dejar de lado es la excesiva importancia que, en determinadas circunstancias, los fines y proyectos de las personas

14 *Ibid.*

adquieren en el proceso de construcción de su identidad. La integridad moral deja de ser un concepto inasible desde el momento en que somos capaces de comprender que ciertas convicciones –empleando una expresión de Sandel– son “constitutivas de la identidad”<sup>15</sup>. Cuando un ser humano se identifica de lleno con ciertos planes y creencias, pedirle que renuncie a ellos equivale a pedirle que quiebre su identidad y, en un sentido más que literal, que acceda a la desintegración de su persona, es decir, a perder su unidad, su integridad.

La crítica de Williams hacia el utilitarismo recorre básicamente esta línea. Williams considera que abandonar un proyecto o una actitud central para la vida de uno no es algo que deba ser visto solamente como una cuestión “desagradable”, sino como un proceso que nos obliga a introducir nuestros más caros propósitos al interior de una red de utilidad que conduce a apartarnos de nuestros propios proyectos y decisiones, convirtiendo al agente en un ser enajenado de su fuente de acción y de sus propias convicciones; transformándolo, así, en un mero canal entre la entrada de los proyectos de todo el mundo y una salida de decisión optimizada.

Yo agregaría algo más a esta idea de Williams. Obligarnos a hacer algo que jamás nos hubiéramos imaginado hacer, es algo que puede devenir además en una forma considerable de tortura. Obligar a la persona a hacer o decir cosas tales –y si es posible, hacerla creer y desear cosas, o pensar cosas tales– que después ella sea incapaz de enfrentarse con el hecho de que las ha llevado acabo, o las ha pensado, o las ha dicho, equivale a deshacer el mundo de esa persona logrando que quizá le sea imposible después utilizar el lenguaje para describir o justificar aquello que ha acontecido<sup>16</sup>. Es perfectamente sensato suponer que al matar al aldeano de nuestro ejemplo Jaime corre el peligro de encontrarse en semejante situación. También los personajes de Orwell son “integrados” al núcleo de la sociedad autoritaria desde el momento en que las atrocidades que han sido obligados a cometer se justifican sólo a partir de la existencia de tal tipo de sociedad. Son escenarios extremos, pero permiten valorar la integridad como algo a lo que no resulta tan sencillo renunciar.

#### 4. INTENCIÓN OBLICUA E INTENCIÓN DIRECTA

Todas las situaciones que hemos descrito tienen en común que si el agente no hace algo desagradable, algún otro lo hará y, en el ejemplo de

15 Un estudio detallado a este respecto puede encontrarse en, Sandel Michel, “The procedural republic and the unencumbered self”, *Political Theory* 12/1.

16 Con respecto a esta idea puede verse el libro de Elaine Scarry *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, citado por Richard Rorty, en: *Ironía, contingencia y solidaridad*, Paidós, 1991 [1989, primera edición Cambridge, University Press]. El comentario de Rorty con respecto a la obra de Elaine Scarry resulta sumamente sugerente y enriquecedor.

Jaime, la consecuencia de no actuar será mucho peor que la de efectuar la acción. Lo mismo, aunque a menor escala, es verdad en el caso de Jorge.

En el primer caso, lo que ocurre si Jaime rehuye la acción no es sólo que veinte aldeanos morirán, sino que "Pedro matará veinte aldeanos", y eso no es un resultado que Pedro produzca, aunque la muerte de los aldeanos sí lo es. Para que sea así sólo ha de ser satisfecha una condición muy débil: que sea causalmente verdadero que si Jaime no se hubiera negado, Pedro no lo habría hecho. Aunque las muertes y el asesinato pueden ser el resultado de la negación de Jaime, es un error pensar que es éste quien produce un efecto en el mundo a través de los actos de Pedro, ya que ello significaría dejar a Pedro fuera del cuadro en su papel de alguien que tiene intenciones y proyectos de los cuales él es el único responsable.

Este matiz que como veremos resulta básico en muchos sentidos, es sin embargo explícitamente dejado de lado por Williams a la hora de continuar su crítica a las opciones utilitaristas<sup>17</sup>. En mi opinión esto constituye un error, así que intentaré probar porqué resulta tan importante tomar en consideración el curso de argumentación que él decide obviar.

Hay una distinción moralmente relevante entre acción e inacción, entre intervenir y dejar que las cosas sigan su curso. En términos aun todavía más precisos diríamos que hay una distinción entre lo que una persona prevé como resultado de una acción voluntaria y lo que, en sentido estricto, es su intención. En el más estricto sentido están dentro de sus intenciones tanto las cosas a las que apunta como fines como aquellas a las que apunta como medios para sus fines, estas últimas pueden ser indeseables en sí mismas, pero deseables para obtener el fin. En cambio, se supone que una persona no tiene la intención, estricta, o directamente, de provocar las consecuencias previstas de sus acciones voluntarias cuando éstas no son ni el fin al que apuntan ni los medios para ese fin. Bentham establecía esta distinción al hablar de una 'intención oblicua' en contraste con una 'intención directa'<sup>18</sup>. Se trata de una diferencia que todo el mundo es capaz de hacer y que refiere a los dos efectos que una acción puede producir: aquel al cual se apunta en modo directo, y aquél que se prevé como un subproducto 'oblicuo' y no deseado de la acción.

Para los ejemplos que nos ocupan la tesis central consiste en afirmar que *a veces* es permisible provocar, por intención oblicua, aquello para lo cual no teníamos una intención directa. De manera que la distinción puede considerarse pertinente para la decisión moral en casos difíciles

17 Cfr. Williams, Bernard, *Utilitarianism: for and against...* Op.Cit, segundo ensayo, capítulo quinto.

18. Un panorama general con respecto a este asunto puede encontrarse en la estupenda exposición de Harrison, Ross, *Bentham*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1983.

como los nuestros. El argumento principal en favor de esta tesis –también conocida como del “doble efecto”– es que el rechazarla implicaría como resultado inmediato el vernos arrojados sin esperanza bajo el poder de hombres o personas perversas. Volvamos a la situación de Jaime en que cierto tirano asesinará o torturará a varios ciudadanos si nosotros mismos no asesinamos o torturamos a alguno. ¿Sería nuestro deber hacerlo?. De ser así, entonces cualquiera que nos pida hacer algo que creemos es incorrecto no tiene más que amenazar con que si no lo hacemos él mismo hará algo que consideramos es peor. Un asesino loco, del que se sabe que cumple sus promesas, podría, por ejemplo, hacer que fuera nuestro deber matar a algún ciudadano inocente para impedir que él mate a dos. La tesis del doble efecto nos rescata de llegar a esta conclusión a la que puede conducirnos el mero cálculo utilitario: al negarnos a acceder a la invitación del criminal prevemos que se matará a un mayor número de gente, es verdad, pero no habrá sido nuestra intención; es él quien tiene la intención estricta o directa de matar personas inocentes, no nosotros.

La diferencia introducida por esta tesis es relevante siempre y cuando no se trivialice. Con ella nadie está sugiriendo que no importa lo que uno provoque con tal de que lo prevea y de que, en rigor, no tenga entre sus intenciones provocar el mal que su acción implica. La pista que debemos seguir para interpretar correctamente la diferencia que tal tesis plantea, es que la fuerza de ella parece apoyarse en la distinción que hay entre lo que hacemos (que equivale a la intención directa) y lo que permitimos (considerado como intención oblicua). Debemos entonces preguntarnos si, para *ciertos* casos, hay alguna diferencia desde el punto de vista moral entre lo que uno causa y lo que uno simplemente permite.

Desde el punto de vista moral y legal parece claro que en ocasiones una cosa resulta tan mala como la otra. Igual de culpable es quien mata a sus propios hijos permitiéndoles morir de inanición que dándoles veneno. Pero en *algunos* casos haríamos sin duda una diferencia: la mayoría de nosotros permitimos que la gente muera de hambre en África o la India. Sin duda algo malo hay en quienes así obramos, pero hemos de reconocer que no juzgamos igual a quien permite que la gente muera de hambre en los países subdesarrollados que quien, por ejemplo, decide enviar a Somalia comida envenenada. Mi opinión es que esto muestra la diferencia existente entre lo que debemos a los demás en forma de ayuda (ser caritativo y enviar alimento), y lo que debemos en forma de no interferencia (intervenir directamente para envenenarlos).

Esto nos conduce a una importante diferencia entre la situación en que se halla Jorge y la situación en que se encuentra Jaime. En el primer caso la ayuda que Jorge recibirá en caso de decidir aceptar el empleo no exige que Jorge deba *dañar* directamente a nadie. Es cierto que como parte de su colaboración en una empresa dedicada a explorar formas

eficaces de genocidio cabe esperar que mucha gente sufra o muera. Pero de nueva cuenta la tesis del doble efecto insistiría en que una cosa es dirigirse a alguien previendo que se le va a matar, y otra apuntar hacia su muerte como parte de un plan seguro que requiere esa circunstancia para lograr el éxito. Hay algo bueno e importante en relación a lo que aquí se señala. Supongamos que un piloto cuyo avión está a punto de estrellarse decide dirigirse de un área a otra que está menos poblada. La pregunta está en por qué diríamos, sin vacilar, que el piloto hace lo correcto al dirigirse a la zona menos poblada, mientras que muchos de nosotros mostraríamos más reservas a la hora de aceptar que una persona inocente deba morir para salvar la vida a otras más. La razón de la diferencia es clara: Jaime *necesita* la muerte de un inocente para lograr sus buenos propósitos, Jorge en cambio no. Si milagrosamente el aldeano al que ha de disparar sobrevive y resulta difícil de matar, Jaime tendrá que procurar que muera de otra manera (darle otro disparo o ahorcarlo) con el fin de contentar a Pedro. Elegir ejecutarlo es elegir que este mal ocurra, y esto debe contar, por ende, como una certeza al sopesar el bien y el mal implicados. Si milagrosamente, en cambio, en el lugar donde el avión ha de estrellarse no se produce ninguna víctima, el piloto no tendrá que salir a perseguir a los sobrevivientes con la intención de asesinarlos. Igualmente, si por alguna eventualidad de cualquier tipo las investigaciones en las que participa Jorge no derivan en el asesinato de civiles, él no se encuentra obligado a hacer lo posible para intentar que este mal ocurra.

Mi conclusión es que la distinción entre evitar el daño y proporcionar ayuda es realmente muy importante. Lo segundo implica un derecho negativo (y el deber correspondiente) a no ser perjudicado, mientras que lo primero implica un derecho positivo (y el deber correspondiente) a ser beneficiado. Esto tampoco significa que pueda hablarse de una fórmula general según la cual cualquiera que sea el balance entre el bien y el mal deba evitarse siempre causar daño a uno por proporcionar ayuda a otros. Hay numerosos casos que prueban que esto no puede ser siempre así<sup>19</sup>. Sólo he querido mostrar que aun si rechazamos la tesis del doble efecto o la distinción entre derechos y deberes positivos y negativos, las decisiones que tomemos no pueden basarse meramente en el cálculo utilitario. Por otra parte, supongo sean varios los utilitaristas dispuestos a coincidir con esta aseveración central.

---

19 Hay una notable diferencia en lo dicho si la persona que va a sufrir el daño que permite salvar a los demás constituye una severa amenaza para todos los que serán salvados. También hay una clara diferencia entre clases o niveles de derechos positivos débiles (como por ejemplo, la caridad) y derechos positivos estrictos (como, por ejemplo, alimentar a los propios hijos).