

MACBETH Y LA DAGA VOLADORA LA CONSIDERACIÓN UTILITARISTA DE LAS INTUICIONES MORALES¹

BLANCA RODRÍGUEZ LÓPEZ
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

A lo largo de su historia, los utilitaristas han estado especialmente interesados en la aplicación práctica de su teoría y han tomado parte en las principales batallas políticas y sociales de su tiempo. Una de las críticas más comunes al utilitarismo consiste en señalar que de la aplicación su teoría se derivan conclusiones contraintuitivas. La postura habitual de los utilitaristas ha sido la de poner en duda la validez de nuestras intuiciones morales. El enfrentamiento entre utilitaristas e intuicionistas se ha dado tanto a nivel teórico como práctico. A nivel teórico, las posturas intuicionistas contemporáneas han sido eficazmente criticadas por autores utilitaristas (especialmente Brandt y Hare). Sin embargo, el enfrentamiento fundamental se da en el terreno de la ética aplicada. En este escrito nos centraremos en el modo en que los utilitaristas contemporáneos critican el recurso a las intuiciones morales, al tiempo que las asignan un papel en el discurso práctico.

Palabras clave Ética aplicada, utilitarismo, consecuencias contraintuitivas, intuiciones morales.

ABSTRACT

Throughout their history, utilitarians have been mainly interested in the practical application of its theory, taking sides both in the political and social debates of their times. One of the most common criticisms against Utilitarianism points at the counter-intuitive conclusions that can be drawn from this theory. The usual reply has been to put moral intuitions under suspicion. Utilitarians and intuitionists have debated both at the theoretical and practical levels. At the theoretical level, contemporary intuitionist viewpoints have been criticized by utilitarians such as Brandt and Hare. However, the debate takes place mostly at the practical level. In this paper, we focus in the way

1 Este artículo forma parte de los resultados obtenidos en el desarrollo del proyecto de investigación "El utilitarismo como base de la ética aplicada", de referencia HUM2004-05983-C04-02 y que ha sido cofinanciado por el Ministerio de Educación y Ciencia, y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER)".

contemporary utilitarians criticize moral intuitions while giving them a role to play in the practical discourse.

Key words Applied Ethics, Utilitarianism, counterintuitive consequences, moral intuitions.

“¿Es un puñal eso que veo ante mí, con el mango hacia mi mano?”
Macbeth, Acto II, Esc. I.

Una de las críticas más comunes contra el utilitarismo ha consistido en señalar que esta teoría tiene consecuencias contraintuitivas. Es preciso, sin embargo, empezar haciendo dos precisiones. En primer lugar, podríamos decir que, en general, toda teoría ética tiene, en la aplicación de sus principios, consecuencias de este tipo. Si tomamos por ejemplo una teoría deontológica como la kantiana, veremos que cualquiera de los deberes que derivan de la aplicación del imperativo categórico, digamos el de no mentir, tiene en su aplicación concreta algunas consecuencias que no dudaríamos en calificar de contraintuitivas tales como la obligación de decirle al neonazi que persigue cadena en mano a un mendigo negro la dirección que este ha tomado en su huida. Es por tanto dudoso que el utilitarismo tenga que enfrentarse a objeciones especiales de las que escapan otras teorías éticas.

En segundo lugar, conviene advertir que muchas de las pretendidas consecuencias contraintuitivas que se derivan de la aplicación del utilitarismo en realidad no son tales. Los resultados del utilitarismo no son tan contraintuitivos como muchos de sus críticos pretenden (los ejemplos están casi siempre fabricados artificialmente mediante una simplificación tanto del utilitarismo como de los casos presentados. En este sentido, Hare ofrece una explicación divertida y convincente en forma de instrucciones para fabricar ejemplos en los que el utilitarismo entra en conflicto con nuestras convicciones morales más profundas². En general, debemos recordar que el utilitarismo no defiende normas simples expresadas en reglas generales sin cualificar (del tipo “la eutanasia es buena”), sino que considera cada caso en particular en sus circunstancias particulares, debido a que las consecuencias, de cuya bondad depende la corrección moral de la acción, cambian de una situación a otra³.

Aun así, no puede negarse que algunas veces las aplicaciones del utilitarismo sí son contraintuitivas, como no dudan en admitir los propios utilitaristas.

2 Hare (1981) pp.130-131.

3 No debemos tomar esta afirmación como una defensa sin más del utilitarismo del acto frente al utilitarismo de la regla. Lo único que se pretende es afirmar que las reglas defendidas en su caso son más precisas y complejas.

La existencia de tales conclusiones puede ser motivo para dudar de la teoría ética de donde derivan, pero también para cuestionar la validez de las intuiciones. Es bien sabido que los utilitaristas hacen esto último, aunque en realidad, sólo una teoría ética, la escuela intuicionista, sigue la primera vía, no sin antes tomar la precaución de argumentar que algunas cosas que parecen intuiciones no lo son en realidad.

El objetivo de este estudio es analizar el modo en que los utilitaristas se enfrentan a sus conclusiones contraintuitivas. Sin embargo, no siempre está claro a qué llamamos intuiciones en este contexto. Por tanto, nuestra primera tarea será considerar los sentidos en los que tal término se emplea. La segunda tarea consistirá en constatar el problema práctico planteado por las intuiciones. Estas dos tareas se realizarán de forma resumida. Por último, nos centraremos más detenidamente en analizar el tratamiento que los utilitaristas hacen de las intuiciones morales en el ámbito de la ética aplicada.

1. EL PROBLEMA TEÓRICO

Cuando se apela al concepto de intuición moral para señalar el carácter contraintuitivo de una conclusión derivada de la aplicación de una teoría ética a un problema concreto se pueden estar haciendo cosas muy distintas. Básicamente, el término "intuición" puede emplearse en dos sentidos:

1. Sentido técnico, tal como se usa en la teoría intuicionista. En este sentido, las intuiciones morales se relacionan con una teoría descriptivista del lenguaje (las palabras se refieren a objetos y propiedades de objetos) que defiende una forma de cognitivismo no naturalista con tres supuestos básicos: a) existe una categoría especial de hechos, los *hechos morales*, a los que los términos morales se refieren b) las proposiciones que contienen términos morales se refieren a hechos y, por tanto, pueden ser *verdaderas o falsas* y c) al menos en algunos casos *conocemos* tales hechos, es decir, sabemos que algunas proposiciones de la forma "X es bueno" o "La acción Y es obligatoria" son verdaderas. *Intuición moral* hace referencia a este tipo de conocimiento. Este sentido técnico es el utilizado, con algunas variantes, tanto por las teorías del valor intrínseco como por las teorías de la coherencia.

2. Sentido no técnico o popular. En este sentido lo intuitivo puede tener una serie de significados relacionados pero no exactamente iguales. Al decir que algo resulta contraintuitivo podemos querer decir a) que es contrario al sentido común, entendido como "lo que la gente habitualmente considera correcto" b) que es contrario a mi sentido de lo correcto (mi conciencia, en el sentido de mi "voz interior") o bien c) que provoca (en mi o en algún otro) una especial repugnancia.

En ocasiones, todos estos sentidos aparecen mezclados, como sucede en el caso de la teoría de Rawls, en cuya Teoría de la Justicia, que puede analizarse como un tipo de teoría de la coherencia, aparecen tanto el sentido técnico como los distintos matices del sentido popular⁴.

La postura utilitarista ante las intuiciones morales es distinta según estos distintos sentidos. Así encontramos dos posturas estrechamente vinculadas:

1. Los utilitaristas mantienen una posición teórica incompatible con el sentido técnico⁵. Esta postura, que puede rastrearse hasta J. S. Mill, ha sido plenamente desarrollada por autores como R. Brandt y R. Hare. Básicamente, el ataque se centra en la teoría descriptivista del lenguaje moral implícita en el intuicionismo y la defensa de una metaética alternativa (tal como el prescriptivismo de Hare)

2. Rechazado el sentido técnico, los sentidos no técnicos son teóricamente insostenibles y por tanto (en principio) moralmente irrelevantes. La estrategia general consistirá en explicarlos. A grandes rasgos, la explicación hace referencia a reglas morales interiorizadas o pautas de conductas basadas en instintos (que podemos suponer han sido evolutivamente seleccionados). Sin embargo, hay estrategias específicas para cada acepción particular:

- Frente a 2^a, se argumenta que el llamado “sentido común moral” no existe. Cambia según las sociedades y las culturas y cambia también con el tiempo. En ocasiones, ni siquiera puede hacerse una generalización en un espacio/tiempo, sino que más bien distintas personas que conviven en una misma sociedad difieren en sus “intuiciones” morales (esto es especialmente cierto en sociedades complejas como las nuestras, en las que conviven distintas culturas y subculturas).
- Frente a 2b, se apela a la racionalidad del agente y se señalan los casos, no infrecuentes, de cambios en la conciencia individual, que, al menos en ocasiones, están producidos por el razonamiento.
- Frente a 2c, se apunta al origen psicológico de la reacción de repugnancia y su carácter relativo, dependiente de los detalles concretos de la educación y la biografía del sujeto.

Sin embargo, el utilitarismo es perfectamente compatible con la existencia de convicciones morales apoyadas por fuertes sentimientos. Ya Mill asigna un importante papel a tales sentimientos morales como sanciones internas que pueden (y deben) acompañar al Principio de Utilidad⁶.

4 Un excelente análisis de este aspecto de la teoría de Rawls se encuentra en Hare (1973). Ver también Singer (1974).

5 Como excepción suele citarse el caso de Sidgwick. Sobre este tema, ver Singer (1974).

6 Mill (1861) Cap. 3.

Una buena explicación y defensa contemporánea del papel de las intuiciones desde un punto de vista utilitarista es la ofrecida por Hare con la distinción de dos niveles de razonamiento moral⁷. Las “intuiciones” morales no son sino respuestas instintivas a determinadas situaciones, que se presentan como decisiones intuitivas (nos parece evidente lo que tenemos que hacer), y son producto del aprendizaje (“los principios prácticos, si son incuestionablemente aceptados durante un tiempo suficientemente largo, llegan a tener la fuerza de una intuición”). Su papel se sitúa en el *nivel intuitivo* y se encuentran asociadas a principios *prima facie* (relativamente simples y generales).

A pesar de esto, no son la base del razonamiento moral. Buena prueba de ello es la existencia de intuiciones conflictivas que desembocan en conflictos morales, es decir, situaciones en las que parece que tenemos deberes conflictivos. Estos conflictos se resuelven a *nivel crítico*. Los principios críticos tienen un carácter más específico (aunque, por supuesto, son universalizables)⁸. Los principios *prima facie* del nivel intuitivo, justificados y seleccionados a nivel crítico, presentan este carácter intuitivo porque para los agentes educados en ellos “these are not rules of thumb, but principles which they will not be able to break without the greatest repugnance, and whose breach by others will arouse in them the highest indignation”⁹. Tenemos sentimientos asociados a lo que consideramos nuestro deber (tales como remordimientos o escrúpulos), que son reacciones emocionales adquiridas durante nuestra educación moral y cuya existencia resulta útil como sanción interna de nuestros principios. Por tanto “*In so far as the intuitions are desirable ones, they can be defended on utilitarian grounds, as having a high acceptance-utility (...)* Unlike intuitionism, it [utilitarianism] is actually able to *justify* the intuitions, where they can be justified”¹⁰.

La actitud utilitarista respecto a las intuiciones en sentido popular puede por tanto resumirse utilizando las palabras de Scanlon: “We can either abandon many of our previous first-order beliefs or try to salvage them by showing that they can be obtained as derived truths or explained away as useful and harmless fictions”¹¹

2. EL PROBLEMA PRÁCTICO

En su *Autobiografía*, J. S. Mill se refiere al intuicionismo con estas palabras: “Con la ayuda de esta teoría, toda creencia inveterada y todo sentimiento in-

7 Hare (1981).

8 Para Hare, los principios críticos serían los de un utilitarismo del acto, mientras que el utilitarismo de la regla funcionaría a nivel intuitivo.

9 Hare (1976) p.32.

10 Hare (1981), p.137. *Cursivas del autor.*

11 Scanlon (1982), p. 109.

tenso cuyos orígenes nadie puede recordar, se libran de la obligación de justificarse racionalmente y se erigen como completa garantía y justificación de sí mismos. Jamás se había inventado un instrumento así para consagrar todos los prejuicios profundamente arraigados".¹²

Parte de la postura de Mill se explica por su rechazo puramente teórico del intuicionismo. "Una filosofía así tiene el vicio de aferrarse a una serie de doctrinas favoritas, como si estas fueran verdades intuitivas; y considera que la intuición es la voz de la Naturaleza y de Dios, que nos habla con una autoridad mayor que la que posee nuestra propia razón"¹³, y es por tanto contraria tanto a su propia teoría del conocimiento como a su visión del papel que la razón humana desempeña en la filosofía moral.

Sin embargo, a lo largo de las páginas que Mill dedica a este tema puede observarse con claridad que su mayor preocupación relativa al intuicionismo va más allá de las dudas acerca de su justificación teórica para situarse del lado de su aplicación práctica, convencido de que "cualquiera que sea el valor práctico de una verdadera filosofía sobre estos asuntos, imposible sería exagerar los daños a que puede dar lugar una falsa"¹⁴. Sin duda una de las raíces de tal preocupación es su visión acerca de la filosofía moral en general y del utilitarismo en particular, profundamente ligada a la aplicación de la teoría y a la labor de la reforma de las instituciones a la que dedicó buena parte de su vida.¹⁵ Teniendo presente esta tarea, es fácil entender por qué insiste en las muy distintas consecuencias prácticas que se derivan del utilitarismo y de la escuela intuicionista, pues "El reformador práctico tiene que exigir continuamente que se introduzcan cambios en cosas que están apoyadas por sentimientos poderosos"¹⁶, llegando a referirse al intuicionismo como "uno de los grandes impedimentos para tratar racionalmente las grandes cuestiones sociales"¹⁷ y calificándolo de "tendencia grata para la indolencia humana y, en general, para los intereses de tipo conservador"¹⁸. De hecho, parte de las aplicaciones prácticas de su teoría chocaron con el "sentir común" de su época y algunas de ellas incluso con el de la nuestra¹⁹.

12 Mill (1873) Cap. VII, p. 216.

13 Mill (1873) Cap. VII, p. 257.

14 Mill (1873) Cap. VII, p. 216.

15 Estos parecen ser los motivos por los que dedico obras no solo expositivas, sino también polémicas, contra esa escuela, tales como *An examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, (1865) En *Collected works* Vol. IX, University of Toronto Press Routledge & Kegan Paul. Introducción Alan Ryan.

16 Mill (1873) Cap. VII, p. 256.

17 Mill (1873) Cap. VII, p. 257.

18 Loc. Cit.

19 Seguramente, su defensa del sufragio femenino y los derechos de las mujeres pertenecen al primer caso y algunas de las posturas defendidas en el capítulo final de *On Liberty*, tales

La distinción de Hare entre nivel intuitivo y nivel crítico sirve para explicar por qué, a pesar de que nuestra vida moral se desarrolla básicamente en el nivel intuitivo, hay necesidad de un nivel crítico. Pueden citarse cuatro razones básicas: 1) necesitamos saber qué convicciones morales debemos potenciar, 2) en ocasiones tenemos problemas morales nuevos sin disposiciones profundas que nos guíen, 3) debemos evaluar no solo conductas personales sino también políticas sociales y nuestra psicología moral responde mal a los problemas a gran escala, y 4) a veces la razón debe prevalecer sobre los sentimientos (pese a que nuestras emociones no sean fáciles de vencer)²⁰. Como estas razones, en especial las tres últimas, resultan especialmente importantes a nivel práctico, es precisamente en este terreno donde al mismo tiempo las intuiciones son más difíciles de combatir y hay mayor necesidad de hacerlo.

El problema práctico no sólo resulta más preocupante, y su solución más apremiante, precisamente por ser práctico, sino que además tiene la notable capacidad de sobrevivir a la solución del problema teórico. Buena prueba de ello es el desasosiego que muchos utilitaristas sienten ante algunas de las conclusiones de su propia teoría. Uno de los ejemplos más habituales en este sentido es el planteado por la consideración de los intereses de los animales²¹. Podemos admitir la solidez del principio de igual consideración de los intereses, y podemos reconocer que se aplica a todos los seres de los que pueda decirse que tienen intereses, y quizá podemos incluso admitir que los seres de nuestra especie no son los únicos que los tienen. Pero la consecuencia práctica (debemos aplicar el principio en nuestra relación con seres de otras especies y, digamos, no consumir, al menos en determinadas circunstancias, carne procedente de la ganadería industrial) parece a muchos extravagante. Ya no nos inquieta el aparente carácter descriptivo de los juicios morales, ni creemos en la existencia de hechos morales, pero seguimos preguntando ¿seguro que tenemos que aceptar tal y tal cosa? Y solemos añadir: pero a mí *me parece inaceptable*. Esta resistencia de las intuiciones morales en sentido popular a desaparecer una vez rechazadas en su sentido técnico, junto con el problema práctico que representan, hacen que nos preguntemos qué podemos hacer con nuestras "intuiciones morales".

Antes de intentar responder esta pregunta, conviene realizar una pequeña reflexión. De lo dicho hasta ahora podría entenderse que, en la tarea práctica, el utilitarismo se enfrenta a problemas mayores de los que se plantean a otras teorías y, en especial, mayores de las que plantea el intuicionismo. Sin

como la relativa a la venta de venenos, a la segunda, así como sus afirmaciones sobre las responsabilidades exigibles a los padres sobre el nacimiento y la educación de sus hijos.

20 Un buen análisis de estas razones para acudir al nivel crítico se encuentra en Jamieson (1988).

21 En relación con este ejemplo, utilizo la argumentación de Singer en Singer (1979) Cap. 3.

embargo, nada más lejos de la verdad. Aunque queda fuera del alcance de este estudio analizar los problemas del intuicionismo en el terreno práctico, resulta útil considerar algunos de los más notables y señalados, si bien casi a modo de catálogo, pues esto puede ayudarnos a recordar por qué, pese a todo, algunos creemos que el utilitarismo es la teoría que mejor se desenvuelve en los problemas prácticos de la ética aplicada.

Cabe destacar que los intuicionistas, que apelan a convicciones morales comunes o al consenso moral, no resultan de mucha ayuda en la resolución de problemas prácticos, pues estos surgen precisamente donde no hay un consenso que aplicar, bien porque se trata de un tipo de problema nuevo acerca del cual los implicados no tienen intuiciones claras respecto a lo que debe hacerse o bien porque las intuiciones de los implicados entran en conflicto. Los filósofos que piensan que no se puede encontrar una teoría ética que proporcione reglas de razonamiento y que todo lo que puede hacerse es intercambiar intuiciones están de hecho renunciando a solucionar los problemas prácticos.

El carácter problemático del utilitarismo en la ética aplicada deriva de nuestra creencia respecto a que los argumentos deben ser consistentes. Podemos apelar a un principio general sólo si estamos dispuestos a aceptar todas sus consecuencias. Sin embargo, hay muchas formas de ser inconsistente en las argumentaciones éticas. Por ejemplo, si examinamos nuestras intuiciones, podemos llegar a la conclusión de que son incompatibles unas con otras. Eso nos enseña que las intuiciones sin examinar no son fiables: nada garantiza que sean percepciones de la verdad y, si son incompatibles, sabemos que al menos una es incorrecta. Sin embargo, los intuicionistas, aun reconociendo este punto no ofrecen una forma convincente de discriminar entre nuestras intuiciones. Cuando las intuiciones conflictivas afectan a un individuo, el intuicionismo no puede ayudarlo a salir de su perplejidad. Cuando las intuiciones conflictivas son mantenidas por sujetos distintos la situación empeora, pues ocasionalmente cada uno quedará convencido de la mala fe de su oponente²².

Por último hay que destacar que, si bien a algunos les parece un serio problema que algunos resultados del utilitarismo sean contrarios a nuestras convicciones morales, no falta quien afirma que no merece la pena acometer tareas de ética aplicada pues lo único que se hace es consagrar las opiniones

22 Algunos intuicionistas actuales (por ejemplo, Lemos 1994) intentan evitar este problema dejando abierta la posibilidad de que dos personas con intuiciones contrarias obren ambas de buena fe, aunque su argumentación, de indudable interés, no resulta convincente pues no evita el problema principal acerca de decidir entre intuiciones contrarias, al margen de la buena o mala fe con que se sostengan. El propio Lemos (pp.99-100) se muestra escéptico acerca de la posibilidad de utilizar las intuiciones morales en la práctica, aplicadas a asuntos complejos.

ortodoxas²³. Desde luego, al menos esta razón para calificar de inútil la ética aplicada no es válida para el caso del utilitarismo.

MACBETH Y LA DAGA VOLADORA

Las estrategias empleadas a nivel teórico contra el sentido popular resultan en ocasiones útiles en la medida en que la explicación de las intuiciones consigue que estas pierdan su poder para determinar la voluntad del agente y por tanto para constituirse en guía de su acción. Ante la visión de la daga voladora, Macbeth se pregunta “¿O no eres sino un puñal del pensamiento, falsa creación de un cerebro delirante?” En ocasiones una respuesta positiva a tales preguntas consigue que el agente, al no poder seguir pensando que el puñal es una señal del destino, pierda, al menos parcialmente, la inclinación a acatar su indicación, abandonando por consiguiente su intención de matar a Duncan. El propio Mill recoge este recurso al señalar que, para combatir los fuertes sentimientos a los que el reformador debe hacer frente, es “a menudo parte indispensable de sus argumentos el mostrar cómo esos poderosos sentimientos tuvieron su origen”²⁴. Lo que sucede en tales casos es que el propio agente reconoce que la explicación de su “intuición” elimina su pretensión de validez y por tanto el “poderoso sentimiento” se difumina y eventualmente llega a desaparecer.

Esta posibilidad de deshacernos de nuestras “intuiciones” requiere que el agente acepte previamente algunas razones para desconfiar del uso de las intuiciones morales, relativas a hechos sobre la génesis de nuestras creencias morales. Debe admitir que el hecho de que varíen entre distintas culturas y distintos individuos indica que están fuertemente influidas por una tradición cultural determinada. Debe admitir que al menos algunas de nuestras convicciones morales derivan de tradiciones que consideramos rechazables, “from discarded religious systems, from warped views of sex and bodily functions, or from customs necessary for the survival of the group in social and economic circumstances that now lie in the distant past”²⁵. Y debe creer que hay mejores métodos alternativos para establecer afirmaciones normativas.

El último requisito hace que la estrategia consistente en mostrar el origen psicológico y/o cultural de nuestras convicciones morales se utilice exclusivamente en aquellos casos en que estas entran en contradicción con la conclusión práctica derivada de este modo alternativo de razonamiento moral que

23 Varias opiniones en este sentido aparecen en Rosenthal y Shehadi (1988), por ejemplo en el artículo de Jamieson.

24 Mill (1873), Cap VII, p. 256.

25 Singer (1974), p.516.

consideramos adecuado a nivel teórico²⁶. Así por ejemplo Hare²⁷, en los casos en que la gente sostiene opiniones morales que se apartan de las reglas de razonamiento generadas por la teoría, propone comprobar la existencia de factores distorsionantes tales como ignorancia, confusión o prejuicios, y apoya con ejemplos su optimismo respecto al resultado de tal estrategia.

Un buen ejemplo del uso de esta estrategia podemos encontrarlo en Singer y su discusión sobre el aborto²⁸. Su argumentación defiende que un feto no tiene el mismo derecho a la vida que una persona (porque no es persona en el sentido relevante) y admite que este mismo argumento puede aplicarse a los recién nacidos (que tampoco son personas en ese sentido) lo que conduce a una de sus conclusiones contraintuitivas más llamativas: la defensa del infanticidio²⁹. Singer es consciente de que su conclusión resulta chocante, “contraintuitiva” en sentido popular, incluso para los utilitaristas, pero cree que tal sensación de extrañeza ante la conclusión puede desaparecer mediante la reflexión. Tal reflexión transcurre por varias líneas:

- Señalar el carácter marcadamente cultural de tal intuición, indicando que los datos antropológicos sobre infanticidio muestran que este es admitido en algunas culturas, y no solo entre “salvajes” sino también entre griegos y romanos. También en esta línea se sitúa su ataque contra el prejuicio de la especie, que puede mediante razonamiento mostrarse como tal. Singer argumenta que es el simple hecho de haber sido admitido durante siglos lo que le otorga su carácter “intuitivo” y explica cómo es posible que haya llegado a considerarse como tal³⁰. Esta línea recuerda cómo las teorías científicas explican las intuiciones sensibles. Suponemos que la teoría no sólo debe explicar la realidad, sino también dar cuenta de lo que podríamos llamar apariencias (las intuiciones morales pueden considerarse como apariencias). Así, se explica por qué parece que se mueve el Sol cuando en realidad se mueve la Tierra, por qué el pasajero de un barco encerrado en la bodega cree que el barco no se mueve o por qué hay una correlación entre variables (como temperatura y cifra social de suicidio) sin que haya

26 Aunque no es posible extenderse acerca del método utilizado por el utilitarismo, podemos asumir que la alternativa al uso de las intuiciones como base de la argumentación moral es la relación entre la teoría ética y una determinada teoría de la racionalidad práctica, en la línea de autores como Brandt o Harsanyi.

27 Hare (1986). El ejemplo mencionado en apoyo de su optimismo es el cambio producido en el curso de una generación del patriotismo nacionalista que condujo a la segunda guerra mundial a un tipo de patriotismo que puede sostenerse de forma universal.

28 Singer (1979) Cap. 6.

29 Naturalmente hay argumentos utilitaristas contra el infanticidio, pero estos no son válidas para todos los casos. De forma que, al menos en algunos casos, sí nos vemos conducidos a defender el infanticidio.

30 Singer (1997) Cap. 4.

en realidad una conexión causal directa.

- Destacar que las posturas distintas de la suya también conducen a conclusiones que consideramos contraintuitivas. Por ejemplo, el argumento contra el aborto basado en el valor de la vida potencial nos llevaría a condenar cualquier tipo de práctica anticonceptiva, incluido el celibato.
- Mostrar que nuestras intuiciones sobre un determinado tema entran en conflicto. Contra la intuición acerca del carácter sagrado de la vida humana, Singer utiliza la estrategia de mostrar que hay cosas que aceptamos sin dificultad y que no difieren sustancialmente de lo considerado contraintuitivo en virtud de tal dogma, como el aborto de fetos con defectos genéticos o la eutanasia pasiva.

Esta estrategia tiene puntos en común con la “terapia cognitiva” utilizada por Brandt para combatir nuestros deseos irracionales. Sin embargo, en muchas ocasiones esta estrategia fracasa (como sucede con la terapia cognitiva ante deseos irracionales recalitrantes). Nuestras convicciones morales sobreviven a la explicación de su origen y lo hacen con una fuerza “intuitiva” superior a la de las conclusiones de nuestros principios mejor asentados. No tenemos razones para justificarlas pero no desaparecen. “¡Todavía te veo” continúa Macbeth tras dudar sobre el origen de su visión de la daga voladora, “bajo una forma tan palpable como esta que ahora desenvaino!”. Nuestras intuiciones se comportan entonces como los espejismos: saber que el oasis no está ahí junto a la duna no hace que dejemos de verlo. Es entonces cuando el peligro es mayor y puede suceder que agotemos aún más nuestras fuerzas dirigiéndonos a una fuente de agua que no existe, sobre todo si tenemos mucha sed. O mucha ambición. “¡Voy!” dice Macbeht, “está hecho”. Llamaremos a las intuiciones que sobreviven a esta estrategia *intuiciones recalitrantes*. Es un buen momento para preguntar ¿qué podemos hacer con nuestras intuiciones recalitrantes”.

Qué hacemos con nuestras intuiciones recalitrantes.

Una posibilidad, que en principio puede parecer la más coherente, es ignorarlas por completo. Sin embargo, esta no es necesariamente la postura utilitarista, ni siquiera lo es típicamente. A pesar de que esta atención de los utilitaristas a las intuiciones resulta chocante para muchos³¹, hay cuatro posibles razones para tenerlas en cuenta en la práctica, admitiendo el rechazo de las mismas, en sus dos sentidos, a nivel teórico:

31. Por ejemplo, Richards (1988) se plantea si el interés del utilitarismo en las intuiciones es algo más que un truco para aceptar lo que intuimos como bueno sin renunciar al utilitarismo.

1. *El sistema y la "pendiente resbaladiza".*

Podemos pensar que debemos dar más peso a nuestras intuiciones que a las conclusiones de nuestros principios por temor a que ignorarlas suponga dar el primer paso en un camino que puede conducirnos a sitios adonde no queremos ir. Si por ejemplo admitimos que en algunos casos está bien la eutanasia, ¿no acabará esto conduciéndonos a cometer o justificar asesinatos en masa? Este temor puede expresarse desde un punto de vista consecuencialista: ¿no sería mejor, después de todo, no socavar el respeto a la vida (al menos a la vida humana) como algo sagrado e intocable? ¿no estaremos abriendo la caja de Pandora? Algunos argumentos del propio Hare pueden entenderse en esta línea: una vez que he adquirido un horror a la mentira (fomentado a nivel crítico), si me siento tentada a decir una mentira podré decirme "Mind out! If you start telling lies, you'll never stop, and look what will come of that"³². Singer³³ se enfrenta a una argumentación de este tipo y su respuesta es sensata: tal temor no debe ser desdeñado, pero tampoco exagerado. No hay pruebas históricas que avalen tal temor y no es previsible que la admisión de la eutanasia en determinados supuestos nos empuje a una temible situación de "todo vale": aún puede trazarse una línea entre lo que podemos y no podemos hacer, aunque sea distinta de la anterior y más flexible. Después de todo, la línea ha cambiado anteriormente y no se ha derrumbado la civilización.

Admitir nuestras intuiciones por este motivo podría conducirnos a un conservadurismo a medio camino entre la precaución y el miedo irracional al cambio. La historia nos enseña que nuestras normas e instituciones cambian y no es un arrebato de optimismo ilustrado el pensar que en muchos sentidos han cambiado a mejor, sobre todo en los casos en que el cambio ha sido consecuencia de la reflexión y de una adaptación a circunstancias cambiantes. Volviendo al ejemplo anterior, si no tuviéramos los medios actuales para prolongar la vida es probable que no tuviéramos que plantearnos el problema de la eutanasia en los términos en que lo hacemos. Una vez que esos medios existen y son utilizados, hacemos bien en pararnos un momento a pensar en lo que estamos haciendo. ¿Realmente queremos prolongar tanto la vida a toda costa? ¿Es ese el tipo de vida que de verdad pensamos que es valioso vivir? Esto es compatible con la inquietud sociológica producida por el cambio, pues afecta a valores hondamente enraizados y que son parte básica de la estructura social. Que deseemos introducir o no determinados cambios debe depender de las consecuencias esperables, pero no podemos rechazarlo simplemente por ser un cambio. Y si admitimos que nuestras intuiciones morales son resultado

32 Hare (1988), p. 259.

33 Singer (1979) Cap. 7.

de la admisión de ciertas normas, y que dependen de ellas, no debemos temer que nos quedemos sin ese profundo sentimiento de rechazo ante determinadas acciones sino que más bien debemos esperar que tal sentimiento se ligue a normas nuevas. Si llego por ejemplo a la conclusión de que es correcto decir cierto tipo de mentiras, digamos las llamadas piadosas, mi repugnancia por mentir en casos no contemplados por la nueva norma puede seguir intacta, del mismo modo en que sigo diciéndole a mi sobrina de cinco años que existen los Reyes Magos sin que eso me haga incapaz de parar de mentir. Simplemente, dejo de considerar que todos los casos de mentira son instancias de lo mismo y que la misma norma moral se aplica a todos ellos. Este procedimiento, lejos de dejarnos desprovistos de normas morales, en una especie de anomia perniciosa, nos proporciona nuevas normas con mayor capacidad de discriminación.

Una variante de esta primera razón consiste en considerar que nuestras intuiciones y normas morales forman un sistema de complejas interrelaciones, de suerte que, al alterar una parte del sistema, no podemos predecir qué otras partes resultarán afectadas. Esta variante, que podemos llamar “funcionalista”, conlleva un riesgo de conservadurismo si cabe aún mayor. Por muy poco satisfactoria que consideremos una parte del sistema, siempre podemos pensar que más vale lo malo conocido que lo bueno por conocer y que es mejor no tocar nada por miedo a las imprevisibles consecuencias en quién sabe qué parte remota del sistema. Sin duda nuestras intuiciones y normas forman un sistema en este sentido, pero de nuevo la historia nos enseña dos cosas: que los cambios pocas veces son a peor (¿de verdad creemos que cualquier tiempo pasado fue mejor?) y que se producen de todas formas, así que en la medida de lo posible haremos bien en intentar dirigir nosotros los cambios. Conviene reflexionar en que un exceso de conservadurismo puede llevarnos a conclusiones hobbesianas: la ausencia de libertad bajo un poder absoluto puede hacer la vida difícilmente soportable pero la vida del hombre no puede estar libre de incomodidades y peor es la guerra civil y el estado de naturaleza³⁴. Pero tan funestos augurios rara vez se cumplen. Más bien caminamos hacia delante.

2. *Los instintos y la selección adaptativa*

Si la primera razón no era muy convincente, esta segunda parece más sólida. Gran parte del respeto mostrado por los utilitaristas respecto a las intuiciones morales se basa en argumentos de este tipo. Puesto que parece que hay un proceso “de poda” mediante el cual se seleccionan las normas sociales para adaptarlas a las nuevas circunstancias y desechar las que han quedado obsoletas, tenemos una razón a favor de cierto conservadurismo: si tenemos una

³⁴ Hobbes (1651) Cap. 18.

intuición acerca de una situación particular, esto nos da un motivo al menos para seguir reflexionando, aunque quizá no para agarrarnos a ella como a un clavo ardiendo ni para sostener que son decisivas para la teoría normativa³⁵. El propio Hare, nada sospechoso de simpatizar con el uso de intuiciones morales más allá del nivel intuitivo, se expresa en esa línea, si bien con toda suerte de precauciones trasladadas a cursivas “it may be that the world *is* so constituted that to fail to inculcate and strenuously pursue principles of justice fairly closely related to *some* of the commonly accepted ones will result in a diminution of utility. I am indeed inclined to think that this is so”³⁶.

Estos argumentos utilitaristas validos en esos límites, pueden tomar una forma extrema que les hace perder su fuerza. Puede pensarse que nuestras intuiciones morales corresponden a un tipo de instinto y que el hecho de que hayan sobrevivido es suficiente para mostrar su virtud adaptativa, de forma que podemos decir “si todavía existe, seguro que hay una razón (adaptativa) para que exista”. El término “instinto”, sin embargo, dista de tener una definición clara y está tan cargado de ambigüedades como el propio término “intuición”, hasta el punto de que pretender explicar este por aquel corre el peligro de ejemplificar la mala práctica de explicar lo oscuro por lo que es más oscuro aún. Debido a esta ambigüedad, buena parte de los psicólogos evitan recurrir a los instintos para explicar el comportamiento humano³⁷. Darwin, que asignaba un importante papel a los instintos para la supervivencia, entendía por “instintos” conductas de carácter supervivencial, no aprendidas, de ejecución no deliberada y estereotipada en los miembros de una misma especie. Actualmente, psicólogos y etólogos utilizan el término (aunque se tiende a sustituirlo, especialmente entre los psicólogos, por la noción mas clara y económica de “impulso”), más o menos con este mismo significado, para referirse a conductas que comparten ocho rasgos característicos: ser innata, estereotipada, específica (en el sentido de común a los miembros de una misma especie), desencadenada de forma no deliberada ante ciertos estímulos, que se continúa hasta su consumación, de cierto grado de complejidad, con carácter supervivencial y saciable.

35 Una argumentación de este tipo puede encontrarse en Brandt (1996). Algunos de los ejemplos utilizados son especialmente convincentes, en especial para los que nos dedicamos a la docencia (p.142). Las razones esgrimidas le llevan a defender una forma de utilitarismo de la regla que incluya entre las consecuencias evaluables de las reglas las operadas sobre una conciencia ligada a ellas (consciens-rule utilitarian morality). Aunque la relación entre el respeto a las intuiciones y el utilitarismo de la regla merezca por sí mismo una buena cantidad de reflexión, no puedo desarrollarlo aquí más allá de lo que puede deducirse del texto, apuntando que las dos primeras razones que discutimos para respetar las intuiciones pueden de hecho transformarse con facilidad en argumentos a favor del utilitarismo de la regla.

36 Hare (1973) p. 107.

37 Pinillos (1975).

No obstante, conviene hacer dos precisiones. En primer lugar, todos estos rasgos deben ser matizados si tenemos la esperanza de encontrar alguna conducta, humana o no humana, que realmente los presente (por mencionar sólo el rasgo más sencillo, el carácter innato, las conductas habitualmente consideradas instintivas requieren algún grado, en ocasiones considerable, de aprendizaje), y que en su sentido más estricto solo aparecen en las especies menos evolucionadas y en las primeras fases de la ontogenia. En segundo lugar, hay que tener presente que el término se utiliza en múltiples ocasiones para referirse a algunos tipos de conducta tales como reflejos, Pautas Fijas de Acción (PFA) y actos *in vacuo* que solo cabe considerar instintivas por analogía, pues carecen de alguna de las características anteriores (notablemente, carecen en muchas ocasiones del propio carácter supervivencial que es lo que, en último término, las hace apreciables).

Si los psicólogos son tan reacios a recurrir a este concepto, y si es extremadamente difícil encontrar, no ya entre los humanos sino entre los mamíferos, apenas alguna conducta que se adapte *sensu stricto* a la definición de instinto, es necesario que, para comprender en qué puede basarse una confianza en las intuiciones que apela a los instintos, se extienda esta última noción más allá de la definición establecida arriba. Tal extensión fue la que de hecho efectuaron algunos representantes de la psicología en ocasiones denominada “precientífica” tales como W. James o W. McDougall y que llevó a establecer un catálogo de conductas instintivas que, según un recuento efectuado en 1924, alcanzó la nada despreciable cifra de seis mil. Este concepto laxo de instinto tiene una conexión clara con el problema de las intuiciones, al menos tal y como lo utiliza McDougall, cuya definición merece la pena transcribir: “El instinto es una disposición psicofísica heredada, innata, que determina al sujeto a percibir o atender objetos de cierta clase, y le determina a experimentar también una *excitación afectiva* al percibir tales objetos, a la vez que le impulsa a *actuar consecuentemente de una determinada forma* ante ese objeto, o al menos a experimentar un impulso a actuar de esa forma”³⁸. Es fácil ver, en el trasfondo de esta definición, la relación con las llamadas intuiciones morales, que he resaltado en cursiva. Sin embargo, este sentido laxo parece no desempeñar ningún papel en la literatura científica actual y haber sido desechado hace tiempo. Además, lamentablemente, en la definición laxa no se da ningún peso al carácter adaptativo de los instintos (ni por tanto de las intuiciones entendidas como su contrapartida subjetiva) que es la característica fundamental de la que ahora nos ocupamos como posible razón para tenerlos en cuenta. De hecho, como veremos más abajo, no parece verosímil afirmar que lo tienen.

38 Cita recogida de Pinillos (1995), p. 219. Las cursivas son mías.

Después de realizadas estas mínimas precisiones, cuyo objetivo es tomar el término “instinto” con las debidas precauciones, podemos recuperar el argumento de esta sección. Resulta posible, no obstante, pensar en algunos casos en los que esta afirmación (que nuestras intuiciones morales deben considerarse como la contrapartida subjetiva de un instinto y que el hecho de que hayan sobrevivido es suficiente para mostrar su virtud adaptativa) sí resulta verosímil. Por ejemplo, Singer, en el curso de su discusión sobre el infanticidio, explica nuestra repugnancia a matar infantes en base a nuestro instinto de protección hacia ellos, apoyado en “buenas razones evolutivas”. De hecho, parece que algunas características físicas de los niños pequeños (como el tamaño de la cabeza y los ojos) despiertan en los adultos de forma instintiva, y por tanto inconsciente, ese impulso de protección (aunque es de señalar que estas características son compartidas con crías de otros animales que también despiertan en nosotros ese impulso³⁹). Naturalmente, no se trata de un instinto *sensu stricto*, como prueba el hecho de que tal impulso es perfectamente compatible con matanzas de crías humanas (y, por descontado, de otras especies), no sólo ocasionales sino institucionalizadas, instituciones a favor de las cuales, y en determinadas circunstancias, puede que haya algo que decir en términos supervivenciales. A pesar de que no todas nuestras intuiciones son fácilmente atribuibles a un instinto, y ni siquiera a un impulso, si aceptamos que algunas sí lo son, es fácil llegar a pensar, ante cualquier intuición, que corresponde a un instinto aunque no consigamos identificarlo. De modo que este argumento puede proporcionar un apoyo directo a algunas de nuestras intuiciones y hacernos tremendamente cautos ante todas ellas: no parece sensato correr el riesgo de desatender ni más ni menos que la propia voz de la naturaleza.

Supongamos que, en efecto, algunas intuiciones son la contrapartida de un instinto (en sentido laxo) y reflexionemos sobre el carácter adaptativo de estos. Hay que señalar dos cosas.

- La existencia de un instinto/impulso útil para la supervivencia no garantiza que todo comportamiento que sigue ese instinto sea bueno. Cuando tenemos sed, el instinto nos hace buscar líquido y beberlo. Cuando sentimos una sensación muy dolorosa en la mano la reacción instintiva es alejarse de la fuente del dolor⁴⁰. Pero en ocasiones particulares, seguir el instinto puede ser fatal, en especial si consideramos los reflejos. Esto sucede, por ejemplo, si bebemos el primer líquido a nuestro alcance o si soltamos la sartén que quema derramando sobre nuestras piernas el aceite hirviendo.

39 A este tema ha prestado especial atención el etólogo I. Eibl-Eibesfeldt. Con relación al parecido entre bebés humanos y crías de otros animales, ver también Hess (1970).

40 En sentido estricto, este último ejemplo corresponde a un reflejo, pero en este momento estamos usando, como queda dicho, el sentido laxo.

En este tipo de ocasiones, más nos vale resistir la compulsión instintiva y aguantar el dolor hasta el fregadero. Afortunadamente, los seres humanos hemos aprendido a desoír la voz de nuestros instintos en algunos casos, y esto sin duda es lo mejor para la supervivencia.

- Que la existencia de un instinto se explique por su virtud adaptativa no implica necesariamente que sea útil para la supervivencia sino únicamente que lo fue en el pasado. La realidad cambia, por definición, más rápidamente que los instintos adaptativos. Un buen ejemplo puede encontrarse en la oposición entre el instinto reproductivo y las medidas para el control de la natalidad. No hay duda acerca de que hay un instinto (siempre en sentido laxo) detrás de los embarazos no deseados de las adolescentes, pero eso no nos obliga a aprobar su conducta ni a nivel moral ni a nivel prudencial. Nuestra especie no está precisamente en peligro de extinción sino más bien amenazada por la superpoblación. Los utilitaristas, de hecho, tienden a rechazar este tipo de argumentos. Por ejemplo, en su defensa del deber de evitar la pobreza, Singer se enfrenta a una objeción planteada en términos de deberes especiales⁴¹. Podemos admitir que “es indudable que instintivamente preferimos ayudar a quienes tenemos más próximos” y que la existencia de tal instinto tiene una explicación evolutiva, sin que eso nos obligue a concluir que tal conducta sea justa. Pensar que la presencia de un instinto explicado evolutivamente da validez normativa a la intuición correspondiente supone dar un salto en el vacío.

Puede que el progreso moral se haga a costa de nuestras intuiciones basadas en instintos, pero eso no significa que el progreso moral sea contrario a la adaptación. Más bien al contrario. Porque el mundo cambia más deprisa que las intuiciones, puede que el espíritu de clan sea en el mundo de hoy un desastre y todos los hechos apuntan en esta dirección. Puede que el propio carácter universalizable de las prescripciones éticas resulte contraintuitivo, pero eso solo sucede porque nuestras intuiciones e instintos son respuestas excelentes a un mundo que ya no existe. Una especie perfectamente adaptada a su medio puede ser la primera en perecer cuando el medio cambia. Precisamente por eso las PFA y los actos *in vacuo* carecen de carácter supervivencial. Afortunadamente para nosotros, podríamos decir que somos más listos que la naturaleza, si no fuera porque la razón es tan parte de la naturaleza como los instintos. Los procesos de selección natural cristalizan en instintos (en sentido estricto) cuando el medio en el que el organismo se desenvuelve es estable. Si el medio no es estable, la selección natural simplemente no tiene tiempo para cristalizar tales pautas. En tales entornos de cambios rápidos “...el genoma no da abasto para habérselas con ellos directamente. Algunas líneas genéticas han resuel-

41 Singer (1979) Cap. 8.

to el problema inventando el cerebro. Los cerebros son capaces de registrar cambios al instante y de procesar la información rápidamente. Además, son capaces de transmitir esa información de cerebro a cerebro, creando y acumulando así una creciente red de información que recibe el nombre de cultura”⁴². La razón ha mostrado ser la mejor herramienta adaptativa (flexible y rápida en respuesta al medio). Merece la pena citar las palabras de un utilitarista “*We are not them, the unfeeling genes that, through random mutation and natural selection, programmed us to maximize fitness. Unlike other species who are almost completely controlled by their genes and the environment, we have learned to change our fate by using such measures as birth controls.*”⁴³

En esta lectura, que liga las intuiciones morales a los instintos adaptativos, las intuiciones pueden ser, consideradas como impulsos, extraordinariamente difíciles de ignorar, pero esto no las hace buenas ni eficaces, en la misma medida en que tampoco lo son necesariamente los instintos en que se apoyan.

3. *Las corazonadas de Miss Marple.*

Miss Marple recurre a menudo a sus intuiciones para resolver crímenes y encontrar al culpable. Por ejemplo, en una ocasión, se coloca en la iglesia en su sitio habitual detrás de Miss X y tiene la fuerte sensación de que algo malo ha sucedido. En efecto, poco después se descubre un crimen. Al tomar en cuenta lo que podríamos llamar sus corazonadas, no hace sino reproducir un comportamiento habitual: en ocasiones algo nos escama, nos da mala espina. Y este comportamiento es a menudo exitoso. Podemos pensar que, puesto que nuestras “intuiciones” funcionan, debemos tomarlas en cuenta.

¿Qué hay de verdad en esto? Sin duda, Miss Marple puede saber que algo va mal antes de saber qué es lo que justifica su creencia (de hecho, esto sucede en la novela y muy a menudo en la vida real, es una experiencia yo diría que cotidiana). También es posible que Miss Marple no sea capaz de formular, incluso después de reflexionar sobre el asunto, lo que justifica su creencia y es posible también Miss Marple se equivoque al justificar su creencia (si por ejemplo lo atribuyera a una confidencia angélica). Pero no siempre sucede así. Si seguimos leyendo la novela, descubriremos qué es lo que ha pasado en realidad. Miss Marple, que conoce muy bien tanto a Miss X como a todos los habitantes de St. Mary Mead, ha percibido, de manera rápida, no discursiva y, por así decirlo, inconsciente, una determinada cantidad de factores (un cambio en el arreglo del pelo de Miss X, su chaqueta mal abotonada, algo insólito en ella, tan cuidadosa, etc.). Estos factores son los que justifican su “intuición” y también

42 Mosterín (1993), p.16.

43 Ng (1999), p. 207.

la explicación a cómo ha llegado a mantener una creencia, basada en ella, que ha resultado ser cierta. Por supuesto, no se trata de una intuición en sentido técnico: la creencia de Miss Marple, desde luego, es *a posteriori* y la intuición en sentido técnico proporciona un conocimiento *a priori*. Son intuiciones en sentido popular, del tipo que solemos llamar “corazonadas”.

En algunos de los casos en los que decimos que “sabemos” que algo es bueno o malo sucede algo similar. Si conocemos bien las circunstancias concretas de un caso, podemos tener la firme convicción del curso de acción correcto a seguir. Como no sabemos, al menos en principio, de dónde surge tal convicción, recurrimos a hablar de intuiciones. Si tenemos que tomar una decisión rápida, en ocasiones lo hacemos basándonos en estas corazonadas, sabiendo por experiencia que actuar así es la mejor garantía de éxito. Muchos profesionales, desde médicos a mecánicos, toman decisiones de este modo. Es parte de su pericia profesional. El motivo para tomar en cuenta estas corazonadas es la confianza en nuestra experiencia. En ocasiones, son motivo para seguir indagando, intentando encontrar la razón de nuestras corazonadas, pues sabemos que la hay. Un médico por ejemplo, puede repetir una prueba diagnóstica, o pedir pruebas adicionales, buscando la confirmación de un dictamen que él cree correcto pese a la ausencia de confirmación en las pruebas realizadas hasta ese momento. En otras ocasiones, cuando el tiempo apremia, si confiamos lo suficiente en nuestra pericia, podemos actuar. Sabemos que podemos equivocarnos, pero sabemos que es más probable que acertemos. Todo esto indica que consideramos que hay unas razones pese a que no sepamos especificar cuáles. Y creemos que esas razones derivan de las circunstancias del caso y los principios que consideramos racional aceptar. No creemos que nuestras corazonadas vayan contra nuestros principios. En este sentido, es perfectamente razonable que un utilitarista tome en cuenta sus corazonadas morales.

4. *Intuiciones y utilidad.*

Sin duda se trata del argumento más convincente para tomar en cuenta las intuiciones morales desde una posición utilitarista (en realidad es el único argumento sólido). Las convicciones morales fuertemente interiorizadas e intensamente sentidas determinan los sentimientos de los agentes. Si yo considero que algo es mi deber, es muy posible que tenga una fuerte preferencia por la acción correspondiente. Puede por tanto considerarse que las convicciones morales originan preferencias que, junto con otras preferencias, han de ser tomadas en cuenta. Si, pese a todos los razonamientos, un médico está convencido de que no debe procurar los medios necesarios para provocar la muerte de una persona y de que la eutanasia activa supondría un crimen imperdonable, cuya sola idea le hace sentirse enfermo, y no hay razonamiento ni información

capaz de hacer que su “intuición” acerca de la maldad de tal práctica desaparezca, parece razonable que debamos tener en cuenta su convicción.

Admitir esto nos lleva a un problema largamente debatido en las filas utilitaristas. Estas preferencias basadas en intuiciones son sin duda irracionales. Nuestra argumentación, por tanto, nos obliga a admitir que, al menos en ocasiones, las preferencias irracionales de la gente deben ser tenidas en cuenta, en la medida en que intervienen en la determinación de su función de utilidad. Sin embargo, muchos utilitaristas defienden que el cálculo de utilidad no debe tener en cuenta todas las preferencias de los agentes sino únicamente aquellas preferencias que podemos calificar de racionales (entendiendo “preferencia racional” como algo sustantivamente distinto de “preferencia informada”)⁴⁴. Si defendemos esta postura, entonces no tenemos ningún buen motivo utilitarista para tener en cuenta en la práctica las intuiciones recalcitrantes que no desaparecen mediante el razonamiento. No obstante, a pesar de que no es posible desarrollar aquí el argumento, yo creo que hay buenas razones para tenerlas en cuenta (siempre y cuando sean preferencias informadas)⁴⁵.

Tenerlas en cuenta no significa necesariamente aceptarlas (ni en el sentido de considerarlas inobjetables ni en el de resignarse a admitirlas tal y como se presentan renunciando a tomar medidas para procurar que cambien en el futuro) ni darlas prioridad, sino simplemente considerarlas como una preferencia más de la situación que, junto con otras, debe entrar en el cálculo de utilidad. En el caso del médico contrario a la eutanasia activa, su preferencia debe ser considerada junto con las de otras personas, digamos las del paciente de cuya vida se trata y las de todos los demás involucrados. Que la preferencia del médico tenga más peso que otras es una cuestión que debe estudiarse concienzudamente en cada caso concreto, pero la determinación del peso relativo de las distintas preferencias no plantea problemas sustancialmente distintos a los que aparecen habitualmente. Del mismo modo, la propia determinación de quiénes son los implicados puede plantear problemas no siempre fáciles de resolver, pero de nuevo estos problemas no son sustancialmente distintos de los planteados en los casos en que consideramos que las preferencias involucradas son racionales y que habitualmente planteamos en términos de preferencias externas⁴⁶.

Hay una objeción a este punto que me gustaría considerar⁴⁷. La objeción está relacionada con el modo en que estimamos la intensidad de las preferencias. Desde el momento en que el utilitarismo, en su versión preferencialista,

44 Harsanyi, por ejemplo, en un buen defensor de esta postura.

45 Algunas de mis razones pueden encontrarse en Rodríguez (2004).

46 Sobre las dificultades de distinguir de una manera clara las llamadas preferencias externas, ver Rodríguez (2006).

47 Esta objeción fue planteada por Pablo de Lora a una versión anterior de este texto presentada en el transcurso de un seminario realizado en Granada en Mayo de 2006.

propone como principio ético fundamental la maximización de las preferencias, se hace preciso estimar el peso relativo de las distintas preferencias, bien de una sola persona bien de las distintas personas involucradas⁴⁸. En nuestro ejemplo, necesitamos saber cómo de intensa es la preferencia del médico contra la eutanasia activa. Esto es indispensable para saber hasta qué punto tendrá malas consecuencias para él tener que realizarla. Igualmente, queremos saber cuán intensa es la preferencia del paciente por conseguir ayuda médica para morir de una forma tan indolora y pacífica como sea posible. Una versión débil de la objeción podría plantearse así: al médico le bastaría con decir que su preferencia es muy intensa, y sin duda tal afirmación sería absurda. Sin duda lo es, y el absurdo queda aún más manifiesto si tenemos en cuenta que todos los implicados podrían decir lo mismo acerca de sus preferencias respectivas: el paciente puede decir que le importa mucho morir, el médico que le importa mucho no realizar una eutanasia activa, etc.

Lo que debilita esta versión de la objeción es que no tiene en cuenta los medios habituales con los que contamos para realizar dicha estimación y que proceden de la conducta de los individuos, incluyendo sus informes verbales. Cuando los informes verbales contradicen el resto de la conducta, normalmente hacemos bien en dar prioridad a la conducta no verbal, puesto que los informes verbales son más fáciles de falsear (de hecho, son tremendamente fáciles). El médico, por ejemplo, puede intentar promover la satisfacción de sus preferencias diciendo que resultaría tremendamente dramático para él tener que participar y/o consentir en la realización de una eutanasia. Esta afirmación por sí misma puede resultar insuficiente, pero la conducta no verbal, o mejor dicho, no meramente declarativa, puede resultar mucho más informativa en relación a la intensidad de su preferencia. El médico puede, por ejemplo, emplear tiempo, dinero y energía en llevar el caso a los tribunales, puede perder dinero declarándose en huelga, puede participar activamente en movimientos anti eutanasia y puede, incluso, poner en juego su carrera y arriesgarse a ser despedido negándose a prestar su apoyo (activo o pasivo) a la realización de la eutanasia.

Supongamos que el médico de nuestro ejemplo desarrolla una de estas conductas no verbales: por ejemplo, se une a un movimiento anti eutanasia que promueve su causa generando disturbios, alterando el orden público y, si queremos cargar las tintas, agrediendo a los partidarios de la eutanasia. En este caso, la versión fuerte de la objeción podría expresarse más o menos en estos términos: si tomamos más en cuenta la preferencia de un médico que hace estas cosas, por considerarla más intensa, que la de uno que se limita a manifestar verbalmente su oposición, tendremos que aceptar una conclusión

48 El caso de la comparación interpersonal de unidades plantea problemas específicos, pero para el propósito presente podemos ignorarlos.

que sin duda merece el calificativo de aberrante, a saber, que cuando un individuo o un colectivo quieren "salirse con la suya" lo único que tienen que hacer es alterar el orden público y ocasionar todos los trastornos que puedan. Esto tendría consecuencias nefastas, entre otras que no sólo nos haría rendirnos ante las aspiraciones de distintos grupos en función de la violencia manifestada sino que daría a esta forma de promocionar los propios intereses una carta de naturaleza que la haría no solo eficaz sino justificable, y por tanto de forma tanto directa como indirecta estaríamos promoviendo dicha conducta. Y esto, aparte de otras consideraciones, resulta tan insensato como pagar rescates y ceder a chantajes.

Sin embargo, esta objeción descansa en un malentendido acerca de la razón de fondo por la que tenemos en cuenta la conducta de un individuo como indicador de su grado de preferencia y, por consiguiente, del modo en que realizamos la estimación de dicho grado. Aunque una exposición detallada de este punto, debido a su complejidad conceptual y técnica, excede los límites y propósitos de este trabajo, la idea general es sencilla⁴⁹. El punto de partida es el modo en que nos cercioramos de la preferencia que tiene un individuo, digamos entre naranjas y manzanas. Naturalmente, la manera más directa es preguntárselo. Pero cuando por algún motivo no nos bastan sus informes verbales y queremos saber si realmente tiene una preferencia, observamos su conducta. No hace falta decir que no toda la conducta que desarrolla un individuo resulta pertinente para tal propósito, y por tanto seleccionamos aquella que resulta relevante en un caso particular. En general, consideramos que la conducta relevante es aquella relacionada con la elección. En nuestro ejemplo, observamos la conducta del sujeto cuando este elige entre naranjas y manzanas. La forma en que estimamos la intensidad de una preferencia sigue la misma pauta en la medida en que la conducta que consideramos relevante para dicha estimación es también relativa a sus elecciones. Consideramos que un individuo muestra la intensidad de su preferencia en aquello a lo que está dispuesto a renunciar para conseguir su satisfacción. Podemos observar cuántas manzanas está dispuesto a cambiar por una naranja, o también qué cantidad de otro bien (dinero, cuentas de vidrio o nueces) está dispuesto a cambiar por una naranja o una manzana. Si por ejemplo se muestra dispuesto a cambiar dos manzanas por una naranja, o a pagar en otro bien el doble por una naranja que por una manzana, estimaremos que prefiere la naranja con el doble de intensidad que una manzana.

La idea general, rudamente expresada, es que sabemos lo que algo vale para un determinado individuo averiguando lo que está dispuesto a sacrificar para conseguirlo. Una vez que tenemos esta idea, podemos volver al caso del

⁴⁹ Una exposición clara y accesible de este punto puede encontrarse en Gutiérrez (2000), Cap. 3.

médico contrario a la eutanasia. Para estimar la intensidad de su preferencia, no tenemos en cuenta toda su conducta sino solo aquella conducta electiva relevante para realizar dicha estimación. Parte de la conducta del médico citada más arriba es directamente relevante, por ejemplo, el dinero que pierde declarándose en huelga, o el puesto de trabajo al que renuncia para satisfacer su preferencia contraria a la eutanasia. Estas conductas muestran el precio que nuestro médico está dispuesto a pagar. Ahora estamos en condiciones de comprender cuál es el malentendido subyacente a la objeción, así como por qué los disturbios públicos no son (al menos en principio y directamente) relevantes al caso y, por tanto, no deben ser tenidos en cuenta. La conducta relevante es relevante porque muestra el precio que el individuo está dispuesto a pagar, los sacrificios que él está dispuesto a hacer, pero de ningún modo cumple esta función el precio o los sacrificios que impone a los demás. Y esto no por ninguna consideración de orden moral (está mal causar disturbios públicos, luego no podemos ceder a las presiones de los que los provocan) sino sencillamente porque el precio que paga el individuo x no es relevante para estimar la intensidad de una preferencia del individuo z , no resulta informativo del grado de intensidad de la preferencia de z , por mucho que z sea en último término el causante del precio que paga x . Una manera clara de ver y expresar la diferencia se alcanza si consideramos que la relación entre la actividad violenta de z y el daño sufrido por x es una relación de tipo causal, mientras que la relación entre el precio que está dispuesto a pagar z con la intensidad de su preferencia es puramente conceptual.

Esta respuesta puede considerarse poco satisfactoria, y parte del motivo puede ser la precaución que en el párrafo anterior he trasladado en paréntesis, estableciendo que la conducta que ocasiona disturbios públicos no era relevante *en principio y directamente*. Tal precaución tiene, naturalmente, el sentido de establecer la posibilidad de que una conducta consistente en imponer un precio sobre los demás pueda tomarse en cuenta en algunas ocasiones y de forma indirecta. Esta posibilidad está ligada al coste que impone sobre un individuo la actividad que realiza dirigida a la imposición de costes sobre los demás. Participar en los disturbios, al fin y al cabo, le cuesta algo al que los provoca: tiempo (que podría haber empleado en ir al cine), un cierto riesgo de ser detenido y sancionado etc. En la medida en que tal conducta supone un precio a pagar por el individuo, debe tomarse en cuenta a la hora de estimar la intensidad de su preferencia. Esto puede resultar incómodo de aceptar, pero responde a lo que de hecho hacemos en los casos reales (y creemos que tenemos razones para hacerlo). Incluso la manifestación más pacífica impone un coste a los demás (cortes de tráfico etc.), pero las tenemos en cuenta (o al menos creemos que se deberían tener en cuenta) no sólo porque las consideramos un tipo de declaración verbal conjunta de una preferencia (expresada en

consignas y pancartas) o por interpretarlas como una expresión de fuerza que conlleva una amenaza (ninguno de los que estamos aquí te vamos a votar si no atiendes nuestras reivindicaciones), aunque desde luego estos son por sí mismos muy buenos motivos para tenerlas en cuenta, sino también en la medida en la que refleja cierta intensidad en la preferencia (al menos superior a la de, digamos, contestar una encuesta) que se muestra en el simple hecho de que todos los que acuden a la manifestación están perdiendo una tarde de domingo. Buena prueba de esto son las variaciones que tenemos en cuenta respecto al precio de acudir a la manifestación y, por consiguiente, de la intensidad de la preferencia: creemos que si llueve y hace un frío estremecedor “tiene más mérito” acudir a la manifestación que si luce un sol radiante, y tenemos en cuenta todo lo que puede inducirnos a pensar que en realidad los manifestantes, lejos de pagar el precio de una tarde de domingo, se lo están pasando en grande. Y cuando pasamos de las manifestaciones pacíficas y autorizadas, que imponen un coste mínimo a los demás, al extremo opuesto, consideramos que alguien que altera el orden público tirando piedras y con un riesgo grande de recibir un balazo muestra, a parte del coste impuesto a los demás, una intensidad mayor de sus preferencias de la mostrada por quien, encapuchado, de noche y con poco riesgo para él mismo, quema los coches aparcados en la vía pública.

Todo esto presenta sin duda muchos frentes abiertos a la discusión, desde cuestiones puramente prácticas (¿Cuánto debemos gravar la conducta de los que promueven altercados con el fin de incrementar su coste personal y lograr que los sacrificios que imponen a los demás les resulten a ellos tan costosos como sea posible?) a otras de índole teórico (¿Cuál es la justificación última de la estimación de las preferencias mediante la observación de la conducta?), pero tales problemas no son esencialmente distintos en el caso de preferencias racionales o de preferencias irracionales, ni tampoco en el caso que nos ocupa, en el cual la preferencia irracional está apoyada en una “intuición”, como se muestra en los ejemplos utilizados (en los que conscientemente se ha evitado toda referencia a la racionalidad de las preferencias). Tener en cuenta preferencias irracionales basadas en intuiciones no plantea ningún problema distinto de los que aparecen en los casos habituales.

¿O acaso sí los plantea? Puede parecer que hay un problema que no aparece en los casos habituales. Quizá el agente cuya intuición se está considerando no se avenga a considerarla simplemente como una preferencia más entre otras y mucho menos como una preferencia irracional. Es dudoso que esto le suceda a un utilitarista coherente. Si Macbeth hubiera sido utilitarista, al convencerse de que la daga voladora es una alucinación, al poder explicar su origen y rechazar que sea una señal del destino o un mandato sobrenatural, no la hubiera seguido hasta la alcoba de Duncan. O lo hubiera hecho, pero no a causa de la alucinación. Porque sabemos que decir que se debe hacer lo que nos dicte la

conciencia puede ser aceptable o no dependiendo de si por “conciencia” entendemos “juicio reflexivo” o “voz interior”. En este segundo caso, seguir la propia conciencia equivale a “abdicar de la responsabilidad como agente racional”⁵⁰

Pero un agente no utilitarista puede pretender que su preferencia tenga más peso que otras, al margen de cuánto le afecte su satisfacción, y puede pretender, por considerarla “superior”, “de tipo moral” o de origen divino, que pase por encima de las preferencias de los demás involucrados. Una antiabortista furibunda puede negarse a abortar, pese a lo negativo del impacto en su vida y en la de los demás de llevar a término su embarazo y puede pretender que tampoco aborten los demás y arrasar las clínicas donde se practica el aborto. Sin embargo, el problema no es especial ni requiere una respuesta distinta a las ofrecidas en los demás casos. Incluso cuando la gente sabe que sus preferencias son simplemente preferencias es habitual que intente que tengan más peso que las de los demás o que los demás se comporten como él quiere. El problema es el mismo planteado por la parcialidad a favor de uno mismo o por las preferencias externas.

Un caso extremo se presenta cuando las convicciones morales de carácter más o menos intuitivo y contrarias a las conclusiones derivadas del utilitarismo son mayoritarias en una sociedad. A la gente le parece contraintuitivo que tengamos que dejar de comer carne proveniente de la ganadería industrial o que debamos conceder el mismo peso a los intereses de nuestros conciudadanos y a los del otro extremo del mundo. Podemos preguntarnos qué debemos hacer en tales casos. Debemos oponernos a que los antiabortistas quemen clínicas pero ¿podemos nosotros quemar las instalaciones de un matadero industrial? Esta pregunta nos lleva más allá de la ética aplicada para plantear cómo debemos aplicar la ética aplicada. La actitud utilitarista, de nuevo ejemplificada por Singer⁵¹ consiste en seguir observando los principios utilitaristas y utilizar maximización de la Utilidad Esperada como criterio para decidir qué hacer.

Por descontado, no puede decirse que las conclusiones utilitaristas no pueden aplicarse, pues tendrían malas consecuencias. Si tiene malas consecuencias, entonces no es, desde el punto de vista utilitarista, la acción correcta. La respuesta siempre depende de las situaciones concretas, pues las consecuencias dependen de la situación concreta, pero pueden hacerse algunas consideraciones de carácter general. El voto mayoritario no decide qué es justo, pero es el mejor método para la resolución de disputas: “El principio del gobierno mayoritario es, por ende, portador de un peso moral sustancial”⁵² Solo se puede ir en contra en circunstancias muy extremas. “Al tomar nuestra decisión

50 Singer (1979) pp.229-230.

51 Singer (1979) Cap. 9.

52 Singer (1979) p.238.

tenemos que equilibrar la magnitud del daño o el mal que tratamos de evitar con la posibilidad de que nuestras acciones conduzcan a una declinación drástica del respeto por el derecho y por la democracia.” Respecto al uso de la violencia para imponer actuaciones éticamente racionales a una población cuyas “intuiciones” son contrarias, Singer nos advierte de que a pesar de que de la irrelevancia moral de la distinción acción/omisión se concluye que esta puede ser en ocasiones justificable, hay serias objeciones consecuencialistas al uso de la violencia⁵³.

El respeto a las “intuiciones” morales contrarias a las conclusiones de nuestros principios cuando son mayoritarias es perfectamente compatible con la lucha por el cambio de la sensibilidad moral. En esta lucha pueden emplearse muchos medios pacíficos y respetuosos con la democracia y la ley. Pero la parte fundamental de la tarea es la propia labor reflexiva y crítica. Esta tarea no siempre es fácil, sobre todo si nos lleva a un lugar distante de nuestras “intuiciones” más o menos compartidas: “Es fácil para nosotros criticar los prejuicios de nuestros abuelos, de los cuales se liberaron nuestros padres; no lo es tanto tomar distancia frente a nuestras propias creencias para poder ver desapasionadamente cuáles, entre ellas, son prejuicios. Lo que necesitamos ahora es la buena disposición a seguir con la argumentación hasta donde esta nos conduzca.”⁵⁴

El trabajo presentado aquí no es un trabajo de ética aplicada, sino tan solo un análisis de uno de los problemas a los que los utilitaristas se enfrentan cuando acometen cuestiones de ética aplicada: la existencia de “intuiciones morales” contrarias a las conclusiones de los principios utilitaristas que afectan no solo a personas ajenas o contrarias al utilitarismo sino, al menos ocasionalmente, a los propios utilitaristas.

Este objetivo, ya de por sí limitado, ha sido acometido de una forma que lo limita aún más, pues de forma premeditada me he basado en algunas de las obras más conocidas de Peter Singer. No es difícil comprender las razones de esta segunda limitación: Singer ha desarrollado la mayor parte de su trabajo en ética aplicada, se ha ocupado de casi todos los temas más importantes y espinosos que se han planteado en los últimos años y es sin duda el más conocido en este terreno, no solo por los especialistas sino también por lo que podríamos llamar “el gran público”. Hay otra razón que quizá convenga destacar por ser menos obvia. Su trabajo en ética aplicada muestra una coherencia con los principios del utilitarismo que, aunque pueda ser igualada, es difícilmente superable. También es extremadamente consciente del carácter “contraintui-

53 Singer (p. 246) utiliza datos históricos como apoyo a sus conclusiones sobre la estimación de las consecuencias probables del uso de la violencia.

54 Singer (1979), p. 69.

tivo" de muchas de sus conclusiones. Estas últimas características son las que le convierten en el candidato idóneo para ayudarme a contestar la pregunta central que estructura este trabajo (qué podemos hacer con nuestras intuiciones recalcitrantes) en la medida en que su trabajo puede mostrar qué hacen realmente los utilitaristas con las intuiciones morales cuando se enfrentan con ellas en el terreno de la ética aplicada.

Constatar estas limitaciones resulta útil a la hora de destacar mis conclusiones, pues ayuda a valorar su alcance. Intentaré hacerlo con claridad.

1. Mis conclusiones son limitadas en la medida en que son condicionales. Este trabajo no analiza, más que someramente, las razones teóricas que llevan a los utilitaristas a rechazar la pretensión de validez de las intuiciones morales. Parto de aceptar en este punto la postura de los autores utilitaristas contemporáneos más importantes que se han enfrentado a este tema, especialmente Brandt y Hare. Naturalmente, lo hago porque sus teorías me parecen sólidas y convincentes, pero mi trabajo debe leerse con una cláusula condicional: *si* nuestras razones teóricas (epistemológicas y metaéticas) para rechazar la pretensión de validez de las intuiciones morales son realmente sólidas (como yo creo que lo son) y *si* su origen puede ser explicado en términos psicológicos, sociales y culturales, *entonces* no tenemos ningún motivo (racional) para tomarlas en consideración en la práctica.

2. Puesto que, al menos en ocasiones, el rechazo teórico de las intuiciones morales no hace que estas desaparezcan, tenemos que enfrentarnos con la existencia de lo que yo he llamado intuiciones recalcitrantes. He intentado analizar las posibles razones para tenerlas en cuenta. La razón de haber analizado las cuatro razones presentadas es que estas son las que aparecen de forma más o menos explícita tanto en la literatura como en las conversaciones en las que he tomado parte o de las que he tenido noticia sobre el tema. No son, pues, razones propuestas por mí ni tampoco tienen la pretensión de agotar las posibilidades lógicas al respecto. Pero si hay otras (posibles) razones, yo las desconozco.

3. Si los dos primeros puntos delimitan el alcance de mis conclusiones, este tercer punto destaca lo que yo considero mi conclusión principal en términos positivos. Quiero decir con esto que esta conclusión, si es válida, como creo que lo es, lo es con independencia de que eventualmente las dos limitaciones anteriores se eliminen: tanto si eventualmente resultamos convencidos por alguna razón teórica para apoyar la validez normativa de las intuiciones morales como si encontramos alguna razón adicional para tomarlas en cuenta en la práctica manteniendo el rechazo a nivel teórico, es posible defender que, desde un punto de vista utilitarista, tenemos que tener en cuenta las intuiciones morales de los agentes implicados en la medida en que estas influyen en la determinación de su función de utilidad.

Hare mantenía que una de las razones para hacer ética aplicada son los beneficios que tal tarea aporta a la labor teórica⁵⁵. La reflexión sobre ética aplicada realizada en este trabajo, aunque no tiene la pretensión de aportar nada sustantivo a la teoría, creo que sí ofrece razones para replantear el problema teórico acerca de la admisibilidad de las preferencias irracionales. No sería coherente decir en nuestros trabajos teóricos que no las admitimos y luego aceptarlas en el terreno de la ética aplicada. Las razones prácticas esgrimidas en el apartado final de este trabajo, si son admisibles, pueden ayudarnos a reflexionar acerca de una línea teórica desatendida: no tomar en cuenta preferencias que, racionales o no, afectan a la función de utilidad de los individuos puede romper el vínculo entre satisfacción de preferencias y felicidad. No es este el lugar adecuado para reconsiderar la polémica entre la versión preferencialista y la versión hedonista (o “de la felicidad”, como algunos prefieren denominarla) del utilitarismo. No pretendo poner en cuestión las sólidas razones aportadas en apoyo de la versión preferencialista, ni tampoco señalar los motivos que pueden inducirnos a pensar que tal vez la versión hedonista no ha dicho aún su última palabra. Pero, en cualquier caso, conviene recordar que, en tanto que utilitaristas, no estamos interesados en la satisfacción de las preferencias, salvo en la medida en que esta contribuye a la felicidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Barragán y Salcedo (2006) *Las razones de los demás*, Biblioteca Nueva.
- Brandt (1996) *Facts, Values and Morality*, Cambridge University Press.
- Daniels (1995) (Ed.) *Reading Rawls* Stanford University Press.
- Delval (1978) *Lecturas de psicología del niño1*, Alianza editorial, Madrid 1978.
- Hare (1973) “Rawls’ Theory of Justice” en Daniels (1975).
- Hare (1976) “Ethical Theory and Utilitarianism” en Sen y Williams (1982).
- Hare (1981) *Moral Thinking*, Clarendon Press, Oxford.
- Hare (1986) “Why do applied Ethics?” en Rosenthal y Shehadi (1988).
- Hare (1988) “Comments” en Seanor y Fotion (1988).
- Hess (1970) “El enfoque etológico de la socialización” en Delval (1978)
- Hobbes (1651) *Leviatán*, Alianza Editorial, 1989.
- Jamieson (1988) “Is Applied Ethics Worth Doing?” en Rosenthal y Shehadi (1988).
- Lara y Francés (2004) *Ética sin dogmas*, Biblioteca Nueva.
- Lemos (1994) *Intrinsic Value. Concept and Warrant*, Cambridge University Press.

⁵⁵ Hare (1988b).

- Mill (1861) *Utilitarianism*.
- Mill (1873) *Autobiography*.
- Mill (1859) *On Liberty*.
- Mosterín (1993) *Filosofía de la cultura*, Alianza Editorial.
- Ng (1999) "Utility, informed preferences, or happiness" *Social Choice and Welfare*, 16.
- Pinillos (1975) *Principios de Psicología*, Alianza Universidad.
- Rodríguez (2004) "El agente racional y sus acciones" en Lara y Francés (2004).
- Rodríguez (2006) "Los asuntos de los demás" en Barragán y Salcedo (2006).
- Rosenthal y Shehadi (1988) (Eds.) *Applied Ethics and Ethical Theory*, University of Utha Press.
- Scanlon (1982) "Contractualism and Utilitarianism" en Sen y Williams (1982).
- Seanor y Fotion (1988) (Eds.) *Hare and critics. Essays on Moral Thinking*, Clarendon Press, Oxford.
- Sen y Williams (1982) (Eds.) *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press.
- Singer (1974) "Sidgwick and Reflective Equilibrium" *The Monist* 58.
- Singer (1979) *Ética Práctica*, Ariel 1991.