

Igualdad, imparcialidad y bienestar en la ética contemporánea

Por ESPERANZA GUI SAN

Santiago de Compostela

Ha existido, desde siglos, la sospecha, por parte de las éticas deontológicas, de que las éticas, del bienestar, que habría que clasificar bajo el rótulo de teleológicas y consecuencialistas, adolecían de algún fallo importante, en la medida en que no daban cuenta de deberes y/o derechos *prima facie* inherentes a la condición del ser humano. Así, deberes como el cumplimiento de las promesas, por poner un ejemplo, corrían el riesgo de ser supeditados a las «consecuencias» de tal cumplimiento, cuando, en opinión de los éticos deontológicos, *more kantiano*, el *deber* moral de tal cumplimiento no podría estar supeditado a consideración alguna relativa a «beneficios» o «perjuicios» individuales o sociales.

La ética contemporánea atenta no sólo a los deberes sino asimismo a los derechos, ha denunciado insistentemente la poca consistencia, el poco valor y vigor que los *derechos* de los individuos y los *principios* relativos a la convivencia humana presentan cuando se arropan en teorías éticas normativas que toman como *metron* la felicidad o el bienestar, las preferencias o intereses individuales o colectivos.

Mi propósito en este trabajo es demostrar, concretamente, con relación al principio de igualdad, o valor de la igualdad o *imparcialidad* los dos puntos siguientes: a) Las éticas teleológicas, en su variedad de éticas del bienestar, contienen, cuando menos implícitamente tantos principios relativos a la igualdad o imparcialidad como cualquier ético deontológico pudiera desear. b) Por lo demás, el principio de bienestar es el punto de referencia que da sentido y contenido sustancial a cualquier teoría de la justicia que pretenda defender la igualdad de respeto y trato a todos los seres humanos.

1. IGUALDAD E IMPARCIALIDAD

En general ignoraré en este trabajo las críticas que han sido hechas a las éticas del bienestar en nombre de supuestos derechos a la liber-

tad, o a determinadas libertades, como en el caso de Nozick, para centrarme, como ya he adelantado, en otro supuesto derecho «natural» o cuando menos «moral», como el derecho al trato justo, que suele implicar nociones más o menos diversas que englobaré bajo el rótulo un tanto vago de *imparcialidad* que considero el correlato en ética normativa, como también en ética crítica y meta-ética, de lo que más frecuentemente en sociología, filosofía política o ética aplicada cubrimos bajo la denominación de *igualdad*.

Por supuesto que *igualdad* es un término asimismo excesivamente vago que suele implicar una serie de *claims* o demandas diversas: igualdad de trato, igualdad económica, igualdad política, etc. A lo largo de este trabajo preferiré referirme a lo que en ética denominamos *imparcialidad*, o como Rawls prefiere denominarle *fairness*, por considerar que es un término que constituye, como Griffin afirma, el sustrato más profundo de la *igualdad* (1), cubriendo suficientemente los aspectos últimos y variados a que ésta se refiere y evitando al mismo tiempo las posibles implicaciones de *uniformidad* que el término «igualdad» pudiera conllevar.

Por lo demás existen otras importantes ventajas, que explicaré brevemente, por lo que al uso de *imparcialidad* supone frente a *igualdad*. Por supuesto que me refiero a ventajas cuando se considera la cuestión desde el punto de vista de una investigación *ética*, donde se juzgan las razones que avalan la preferencia moral por la igualdad (o imparcialidad).

Muy sucintamente: La utilización del término «igualdad», al menos en algunos contextos, dificultaría el establecimiento de los deberes (correlativos al derecho a la igualdad), de ser imparciales. Dado que la ética, en general, se ocupa no sólo de lo que a uno le es debido sino, al menos con el mismo énfasis, de lo que uno *debe hacer* con relación a los derechos y exigencias ajenas, nos detenemos con frecuencia en las *obligaciones* inherentes a la convivencia social más que en los derechos reclamados como moralmente legítimos en las relaciones generadas en la convivencia. En este sentido, si bien resulta perfectamente correcto hablar del «derecho a la igualdad», resultaría un tanto anómalo referirnos al «deber de la igualdad». Al poner el acento en los aspectos en que el individuo es deudor, más que acreedor, frente a la sociedad resulta más fructífera la utilización del término *imparcialidad* para referirnos al igual respeto y dignidad de todas las personas exigidos por el trato justo.

Por supuesto que no es necesario indicar, por lo menos en mi caso, que la concepción del deber de la imparcialidad carecería de sentido en ausencia del derecho a un trato equitativo y justo por parte de los miembros de la raza humana. «Imparcialidad» e «igualdad» son, en este sentido, a modo de las dos caras de una misma moneda. Se trata

(1) «There is the most fundamental level where equality is to be seen as an interpretation of impartiality - that sort of impartiality that constitutes the moral point of view» (JAMES GRIFFIN, *Well-being- Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Clarendon Press, Oxford, 1986, pág. 239).

de poner énfasis distinto en un mismo problema que atañe al trato y consideración igualitaria entre todos los hombres y si bien ambos conceptos son en extremo vagos y de difícil fundamentación filosófica, así como de compleja justificación moral, los éticos en general han encontrado más sencillo y directo demostrar tanto a nivel meta-ético, como a nivel de ética normativa, la exigencia moral de la *imparcialidad*, especialmente en los enfoques contemporáneos, dada la serie de problemas lógicos que pudieran derivarse del intento de la justificación de una igualdad moral históricamente vinculada con una cierta *igualdad natural*, como se refleja en las varias declaraciones de los derechos humanos, o en algunos pasajes de la obra de Rousseau entre otros.

A modo de inciso conviene advertir que los errores lógicos contenidos en tales tipos de declaraciones han sido realmente importantes dando lugar a una defensa endeble, filosóficamente, de algo que precisaba de mejores argumentaciones. Por descontado que va de suyo que los hombres no nacen ni libres ni iguales (2), ni son libres ni iguales por *naturaleza* (3). Si así lo fuesen se volverían inmediatamente ociosas todas las declaraciones a favor de lo que *es* evidentemente un *factum* y no puede ser de otra manera. Vienen a las mientes, inmediatamente, el mismo tipo de críticas que algunos autores han realizado a los que postulaban «la marcha inexorable de la historia» o la «inevitabilidad» de determinados acontecimientos (4). Si la historia marcha inexorablemente, mejor que la historia marche por sí sola, sin interponernos en su camino. De igual modo, *si* los hombres nacen libres e iguales, o son libres e iguales por *naturaleza*, mejor no intervenir socialmente respecto a esa igualdad «natural».

Resulta inevitable en este sentido una breve alusión a la falacia naturalista denunciada por G. E. Moore en 1903 y de la que he dado cuentas en varias publicaciones (5). De acuerdo con Moore, y en este contexto me sumaría a su crítica, sería totalmente falaz tratar de derivar directa y unívocamente lo que *debemos* hacer o lo que *debemos* ser de lo que *hacemos* o *somos* como cuestión fáctica. Los alegatos y llamadas tanto a favor de la igualdad económica, política, o de cualquier otra índole, tienen su base en una naturaleza cuando menos poliforme y polivalente. De hecho todos los seres humanos podrían llegar a ser bastante iguales, en determinados aspectos pero de hecho también podríamos diferenciarnos significativamente de seguir las pautas de la «naturaleza».

Parece cuando menos poco seguro y riguroso el recurso a un ius-

(2) «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos.» (Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, art. 1, 1789.)

(3) «Todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes...» (Declaración de Derechos de Virginia de 1776. Sec. 1.)

(4) Véase al respecto A. G. N. FLEW, *Evolutionary Ethics*, MacMillan, London, 1967, pág. 25.

(5) *Los presupuestos de la Falacia Naturalista*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Santiago de Compostela, 1982, «Contra Natura», *Revista de Filosofía*, CSIC, Madrid, julio-diciembre 1983.

naturalismo no matizado, que tan tocado de ala ha quedado tras las firmes y, en bastantes sentidos, convincentes argumentaciones de Moore que, en opinión de algunos críticos, pretenden remontarse a Hume, pero que yo personalmente considero más apropiado remontar a Kant. La ética, lo que el hombre debe ser, como diría Kant, no se sigue, al menos, matizaría yo, única ni directamente de la antropología, de lo que el hombre *es* (6), aunque he de agregar que, a diferencia de Kant, me alinee sin reservas con Hume en la defensa de los *sentimientos humanos* como raíz de todas nuestras obligaciones morales (7).

2. LA IMPARCIALIDAD EN LA META-ETICA CONTEMPORANEA

Retornando a los dos postulados que pretendo mantener, como ya he indicado, a saber, a) que las éticas del bienestar incluyen principios tales como imparcialidad, justicia, etc., y b) que al propio tiempo el principio del bienestar es principio-fuente de los restantes principios, me detendré en un escueto examen de lo que ha venido aconteciendo en la meta-ética contemporánea que en diversos sentidos avala mis pretensiones y postulados.

No creo que sea del todo casual que precisamente todas las meta-éticas que han tratado de superar el no cognoscitismo que minó la ética normativa en los comienzos de siglo (desde la aportación de G. E. Moore con su *Principia Ethica* de 1903, y que tuvo sus epígonos principalmente en Richard y Ross —aunque puedan observarse diferencias de matiz importantes entre unos y otros—, sin olvidar el radicalismo neopositivista de Ayer y el también relativismo metodológico, si bien más matizado de Stevenson), hayan intentado casi simultáneamente plantearse tres objetivos conjuntos: 1) Asegurar una cierta racionalidad o razonabilidad en ética, 2) enraizar las razones prácticas con nociones tales como deseos humanos, bienestar, etc., y 3) abogar al tiempo por la imparcialidad o justicia como marco formal dentro del que se coordinan tanto los intereses intra como intersubjetivos.

2.1. *Albert* podría proponerse como primer modelo de este «triple salto», a la búsqueda de una ética racional, teleológica, en la que se dan la mano la razón con los principios de justicia y bienestar. En su breve pero sustancioso trabajo «Ethik und Metaethik» (8) *Albert* lleva a cabo una toma de decisión a favor del racionalismo frente a las éticas tanto intuicionistas, que *Albert* engloba en una corriente que denomina *platónica* y que abarca tanto a Max Schler, como a Moore Ewing o Ross, como a las éticas denominadas por él *reduccionistas*, entre las que incluye tanto el naturalismo como las variantes del emoti-

(6) Véase I. KANT, *Grundlegung*, BA IX.

(7) Véase HUME, *Treatise*, Book III, Part I, sec. i, ad final.

(8) Publicado originariamente en la revista *Archiv für Philosophie*, Band 11, 1961, Hefte 1-2, sigs 28-63, traducido al castellano como *Ética y metaética*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1978.

vismo (9). De acuerdo con Albert mientras que los *platónicos* olvidan la función normativa del lenguaje moral, cosa que acontece asimismo en el caso de los éticos naturalistas, el emotivismo que da debida cuenta del componente *normativo* de la ética no hace justicia, sin embargo, «al papel de la lógica en la argumentación moral y reduce de manera innecesaria el campo de la discusión racional» (10). La propuesta alternativa de Albert, por el contrario, es la del compromiso con la razón práctica, abogando por un modelo meta-ético de interpretación de los enunciados éticos que dé cuenta a un tiempo de su función normativa, su referencia a la realidad (es decir, las necesidades, preferencias humanas, determinantes de las éticas de la felicidad y el bienestar), el momento de universalidad que contienen (a saber, el *principio de imparcialidad* contenido en las éticas de principios y las éticas de bienestar, por igual) y finalmente «la posibilidad de una argumentación racional en el campo de la ética» (11).

O, lo que es igual, en el caso de Albert, como en el Baier, Toulmin, Hare o Brandt, que analizaré a continuación más o menos sucintamente, *racionalidad práctica, bienestar humano e imparcialidad o justicia en la distribución de los bienes se convierten en los tres vértices de lo que podríamos denominar triángulo ético*, en el que la imparcialidad actúa a modo de elemento formal, y el bienestar en cuanto contenido sustantivo, dando como resultado un modelo de racionalidad práctica sumamente vindicable y asumible desde frentes diversos. Como se indica más adelante en el trabajo de Albert «a la hora de fijar un criterio para la verificación de los sistemas éticos habrá que poner en primer plano la satisfacción de las necesidades humanas, el cumplimiento de los deseos humanos, la eliminación del sufrimiento humano innecesario, la armonización de las aspiraciones humanas intrasubjetivas o intersubjetivas (principio de imparcialidad), hechos, en todos los casos, que son controlables sobre la base de experiencias humanas» (12).

Las aportaciones de Baier y Toulmin conectan con esta línea de razonamiento. Es cierto que en Baier se da un «externalismo», es decir, una referencia a factores externos a la sociedad en la que prevalecen o se adoptan unas normas determinadas, insinuándose un muy cualificado y defendible naturalismo que hace referencia a las necesidades del ser humano en cuanto es lo que es, elemento que parece ausente en la aportación de Toulmin de orientación más reduccionista y sociologista, en donde las decisiones humanas (y en este sentido será seguido por Hare y Griffin) y no supuestas «necesidades» determinadas *a priori* por la naturaleza, serán los factores desencadenantes y determinantes de la racionalidad práctica. Lo que importa, sin embargo, a los efectos de mi propuesta, es la constatación de que en ambos meta-éticos se explicitan los requisitos del *triángulo ético*, ya mencionados, de racionalidad, bienestar e imparcialidad.

(9) *Ibid.*, págs. 6-10.

(10) *Ibid.*, págs. 16-17.

(11) *Ibid.*, pág. 17.

(12) *Ibid.*, pág. 47.

2.2. *Baier*, efectivamente, tras repudiar modelos meta-éticos diversos, como por ejemplo las teorías del «moral sense», el intuicionismo o el racionalismo (a saber, la teoría de que conocemos por la razón lo que es bueno o malo), representado por Kant, principalmente, así como otras múltiples variedades de la ética crítica o meta-ética, entre ellas el emotivismo (13) especialmente en su variante de *Impact Theory* y teoría imperativista (14), ambas de alguna manera presentes en la teoría de Stevenson, propone en su lugar una teoría del *Moral point of view* en la que los juicios de valor, para empezar, no son meramente recomendaciones (15), estableciendo sutilmente una suerte de conexión entre el es y el debe, entendido el *es* de un modo genérico y universal de modo que haga alusión no a propósitos determinados o hechos particulares, sino al hecho general de los *propósitos humanos* (16).

De esta suerte la racionalidad práctica asentada en la «materia» como quería nuestro estimado compatriota Ferrater Mora (17) se deriva de, y hace que confluyan en ella, los principios del bienestar humano y de la imparcialidad en la distribución de las oportunidades de goce y disfrute de los bienes de índole varia. A nivel formal, la moralidad se origina, frente a la convención, la costumbre o la ley, cuando las reglas prevalecientes se someten a escrutinio por parte de los individuos particulares (18) o, lo que es igual, el aspecto formal de la ética para Baier, que coincidiría en este aspecto parcialmente con Kant, consistiría en actuar conforme a *principios* (19), lo cual implica comportarse de acuerdo con las normas, aun cuando pueda resultarnos desagradable, penoso, costoso o ruinoso para nosotros mismos [punto que oscuramente captó Kant a juicio de Baier (20)].

La universalidad o *imparcialidad* en la aplicación de las normas es asimismo otra de sus importantes características formales, como Baier indica en uno de los epígrafes del capítulo ocho de la obra a la que me vengo refiriendo, titulado «Las reglas morales se aplican a todo el mundo» (21). Pero esta imparcialidad o universalidad sería una mera forma hueca si no tuviese un contenido sustantivo. Las reglas morales no sólo deben aplicarse a todo el mundo, sino que deben estar diseñadas para «el bien de todo el mundo por igual» (22), con lo cual se hace explícito el principio de bienestar, asumiendo éste la importancia y relevancia que le son debidas.

El naturalismo *matizado* de Baier me parece, personalmente, muy sugerente. El «bien de todos» por igual no es un concepto abstracto

(13) *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1.^a ed., 1958, 7.^a ed., 1974, págs. 18 y sigs.

(14) *Ibid.*, págs. 36 y sigs.

(15) *Ibid.*, pág. 79.

(16) *Ibid.*, pág. 79.

(17) *De la materia a la razón*, Alianza Ed. Madrid, 1979.

(18) *Op. cit.*, pág. 174.

(19) *Ibid.*, págs. 191 y sigs.

(20) *Ibid.*, pág. 191.

(21) «Moral rules are meant for everybody», *Ibid.*, pág. 195.

(22) *Ibid.*, pág. 200.

que implique una serie de intuiciones al respecto, ni se trata de una cuestión de mero consenso, como se pretenden en algunas versiones éticas. Existen *hechos* relativos a la constitución del ser humano que han de ser tenidos en cuenta. En este sentido, podríamos adelantar, oponiéndonos a quienes preconizan las éticas de principios frente a las éticas de bienestar, el enfoque meta-ético de Baier además de resultar sumamente plausible y vindicable es de una extraordinaria utilidad para la elaboración de normas no dogmáticas y en la configuración de formas de gobierno no excesivamente paternalistas. Para Baier nadie puede obligar a nadie a buscar un supuesto bien (23), pero tampoco la opinión establecida, el consenso o la tradición pueden determinar el «bien colectivo». Matar a seres humanos, o tratarlos con crueldad, por ejemplo, son conductas expresamente malas, con independencia de las leyes vigentes y la opinión prevaleciente (24). Y ello no en virtud de supuestos «derechos naturales» imperecederos, inmutables y eternos, sino que son normas que tienen su asiento en la condición humana, hasta tal punto que dejarían de ser imperativos éticos si aconteciesen cambios radicales en la naturaleza humana.

Dicho de otro modo, no se trata, en oposición a Kant, de imperativos válidos para todos los seres racionales, sino sólo para los seres humanos, de tal forma que si, por hipótesis, el deseo de que a uno le matasen se convirtiese en un deseo generalizado y una experiencia placentera (imaginemos que uno tuviera buenas razones para creer que iba a ser reencarnado con un nuevo cuerpo y toda su memoria intacta, como propone Baier), entonces matar dejaría de ser algo malo indudablemente (25). O, lo que viene a ser lo mismo, como ya había anunciado Hume, las leyes de la moralidad son tan permanentes y constantes como lo es la naturaleza humana (26), pero *no más*, habría que añadir con igual énfasis. Y dado que la «naturaleza humana» no es para Baier, en lo cual coincido, una entidad abstracta, sino lo que se manifiesta en las preferencias, deseos y actitudes humanas a lo largo de la historia, siempre que se cumplan los requisitos de ilustración, imparcialidad y libertad, que veremos postular a Brandt, se sigue de ello que toda la moral descansa en las preferencias constatadas de los seres humanos (principio de bienestar) y el tratamiento igual e imparcialidad que todos los seres humanos merecen (principio de imparcialidad).

Pero si es significativo que todas las meta-éticas que han reivindicado la racionalidad práctica han hecho mención explícita del principio formal de la imparcialidad y del contenido sustantivo de las normas de moral y justicia que apuntan al bienestar, como vimos en los casos de Albert o Baier, resulta todavía más ilustrativo que hayan sido casi siempre representantes de la corriente neo-utilitarista de la ética, como lo es Toulmin, con ciertas matizaciones, o Brandt o Hare, particularmente, los que han contribuido más decididamente a asegurar

(23) *Ibid.*, pág. 230.

(24) *Ibid.*, pág. 233.

(25) *Ibid.*, pág. 183.

(26) HUME, *Treatise*, Book III, Part III, sec. vi.

el apuntalamiento de los tres vértices de mi ahora ya «famoso» triángulo ético, en el que, bueno será concretarlo una vez más, la racionalidad práctica se legitima y fundamenta en la confluencia de los principios formales de equidad, justicia, igualdad o imparcialidad y los contenidos sustantivos de bienestar.

2.3. *Toulmin*, en su importante obra *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (27), constituye un caso ilustrativo del funcionamiento de la razón práctica. Se trata en esta ocasión más que de un neo-utilitarista *sensu stricto*, en el sentido de un utilitarismo de nuevo cuño o con nuevas pretensiones, de una reformulación en términos contemporáneos del utilitarismo de la regla, con cierto matiz conservador.

En cualquier caso, y ateniéndome de momento a su aportación meta-ética, es de destacar cómo la razón práctica se reivindica en base a una construcción social de la ética que tiene para Toulmin la función de «correlacionar nuestras opiniones y conducta de tal manera que se haga compatible el cumplimiento de las intenciones y deseos de cada cual en la medida de la posible» (28). Toulmin, al igual que Albert o Baier, descarta con fuerza tanto las éticas objetivas (platónicas en el lenguaje de Albert) (29) como el enfoque subjetivo, en el que incluye a Stevenson, o el imperativo que reserva para Ayer (30). La propuesta personal de Toulmin es, por el contrario, la de considerar la racionalidad de la ética, en paralelo con la racionalidad de la ciencia, como relacionada con criterios admitidos y consensuados socialmente y que hacen referencia en ética al bienestar, en virtud del cual, y sólo del cual, pueden llevarse a cabo cambios en las convenciones y normas sociales (31).

El principio de bienestar tiene así el mismo papel destacado que en el resto de las meta-éticas mencionadas. De forma implícita subyace al propio tiempo un principio de «igual respeto» a las exigencias de las diversas demandas, principio de imparcialidad y justicia en las transacciones, que llega a explicitarse en el capítulo 12, en su apartado 12.2, bajo el epígrafe: «La equidad en el razonamiento moral», título que ya resulta de suyo significativo. Como se indica en dicho apartado, entre otras cosas: «Para que un argumento ético en el pleno sentido de la palabra sea un ejemplo de “razonamiento” tiene que ser igualmente “digno de aceptación” quienquiera que sea el que lo considere» (32). O, como se aclara un poco más adelante: «Si, por ejemplo, los principios más generales a los que podemos apelar contienen aún alguna referencia a nosotros, o como individuos o como miem-

(27) Publicada originariamente por la Cambridge University Press, 1960. Versión cast.: *El puesto de la razón en la ética*, Alianza Ed., Madrid, 1979.

(28) *Ibid.*, pág. 158.

(29) *Ibid.*, págs. 25 y sigs.

(30) *Ibid.*, págs. 45-77.

(31) *Ibid.*, pág. 172.

(32) *Ibid.*, pág. 192.

bros de un grupo limitado de gentes, entonces nuestra apelación no es a la "moralidad" sino al "privilegio"» (33).

Lo que viene a significar que, para Toulmin, la razón práctica implica la utilización del principio de la igual consideración de todo el mundo, la imparcialidad, en suma, a la hora de potenciar y favorecer el goce y disfrute del bienestar.

2.4. *Brandt* realiza una aportación que me parece, no obstante, mucho más interesante desde la perspectiva de la propuesta que aquí he realizado, por haberse explicitado adecuadamente en su trabajo los presupuestos relativos a todo razonamiento ético. Me referiré especialmente a *Ethical Theory* de 1959 (34), que si bien fue matizada, complementada y en ciertos aspectos revisada veinte años más tarde (35), contiene, en cualquier caso, el núcleo de su posición meta-ética.

Comoquiera que me referiré a *Brandt* nuevamente en el apartado dedicado a la aportación de las éticas normativas al tema de la imparcialidad, indicaré ahora únicamente a modo de esbozo los contenidos principales de su teoría meta-ética, que serán complementados en su momento con su aportación a la ética normativa.

De modo paralelo a los autores mencionados anteriormente, Albert, Baier y Toulmin, *Brandt* se proponen superar las meta-éticas contrincantes en el ámbito contemporáneo, desechando por igual «el naturalismo» y el «no naturalismo» (36), como las teorías que *Brandt* engloba bajo el rótulo de «No cognoscitismo», entre las que incluye el emotivismo y las primeras formulaciones meta-éticas de Hare, tal como se contienen en *The Language of Morals* de 1952 (37) que considera representativas de un emotivismo «revisado» (38).

La propuesta de *Brandt* podría resumirse en su defensa de un método alternativo que él denomina *método de la actitud cualificada*, y que podría decirse que recoge lo mejor tanto de las aportaciones del naturalismo como de las teorías rivales. De acuerdo con dicho *método de la actitud cualificada* (39), al igual que en la ciencia recurrimos a determinados tipos de experiencia para corroborar o refutar nuestras teorías, en ética contamos con una suerte de experiencia empírica análoga. Es cierto que, como denunció Moore, y Toulmin asimismo puso de manifiesto, «deseable» y «deseado» no son términos lógicamente equivalentes pero, con matizaciones, por supuesto, nuestras «actitudes», nuestros deseos y preferencias, son el punto de referencia a la hora de fundamentar un razonamiento en ética. ¿Por qué *debemos* actuar conforme a nuestras actitudes, nuestros intereses, nuestras prefe-

(33) *Ibid.*, pág. 193.

(34) Publicado originariamente por Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, N.J., 1959. Versión castellana de E. GUIÁN, *Teoría ética*, Alianza Universidad-Textos, Madrid, 1982.

(35) *A Theory of the Good and the Right*, Oxford University Press, 1979.

(36) *Teoría ética*, págs. 183-241.

(37) Publicada por Clarendon Press, Oxford, 1952.

(38) El Hare posterior a *Freedom and Reason* (1962) o *Moral Thinking* (1981) difícilmente encajaría bajo tal rótulo.

(39) *Op. cit.*, págs. 288 y sigs.

rencias? Para Brandt se trata de algo obvio y evidente, aunque las meta-éticas intuicionistas y platónicas preferirán considerar las cosas de otro modo. Para Brandt, sin embargo, simplemente no existe mejor alternativa como candidato (40). *Prima facie* el deseo de algún tipo, o en determinadas condiciones, es una prueba de lo deseable (41).

Por supuesto que se evita elegantemente cualquier posible incursión en la Falacia Naturalista al *cualificar* precisamente los deseos y actitudes que han de conformarse dentro de un marco en el que se respeten una serie de requisitos formales o semi-formales, tales como la ilustración, la imparcialidad, la libertad y la coherencia o consistencia con un conjunto de principios generales (42). De esta suerte lo «deseado» no es equivalente semánticamente a lo «deseable», si bien se llega a lo «deseable» únicamente a través de lo deseado, conformado y configurado dentro de un marco de exigencias formales. Debo *cualificar* mis deseos, como ya exigió Mill cuando aludió a los placeres cualificados (43) pero son mis *deseos* los que se cualifican. Como Dewey ya había anticipado, matizadamente, no es el deseo sin más, el deseo aislado, no cualificado el que determina la acción moral, pero sí el deseo como expresión de la reflexión equilibrada del hombre completo (44). O, como también Dewey había indicado en otro lugar de la misma obra, ni los deseos, ni la ley moral, o el deber autónomo, tienen sentido en ética, sino la debida compenetración entre ambos, de tal suerte que el objetivo de la ética es la satisfacción de los deseos conforme a la ley (45).

De modo paralelo, en lenguaje de Brandt, los deseos o actitudes sometidos a unos determinados criterios que los cualifican constituyen el marco de referencia que fundamenta los enunciados morales. Criterios aquellos entre los que destaca, precisamente, la imparcialidad, que implica que los principios sean generales (de forma universal y sin nombres propios) ya que de no ser así «nadie se vería obligado por los hechos y la lógica a aceptar ningún principio ético que a él personalmente no le agradase», con lo cual, como añade Brandt a continuación, «todo el mundo podría insistir en formular los principios éticos de modo que permitieran excepciones a su favor y a favor de sus amigos» (46). El resultado de tal tipo de actitudes no cualificadas sería la imposibilidad de que el razonamiento ético llevase a cabo su principal cometido: proporcionar una resolución razonable de conflictos e intereses, «resolución “razonable” en el sentido de que se haga apelando a principios susceptibles de inspirar respeto a todas las partes de la disputa» (47).

(40) *Ibid.*, págs. 307-308.

(41) *Ibid.*, pág. 308.

(42) *Ibid.*, págs. 294-295.

(43) *Utilitarianism*. Versión cast. con introducción y notas a cargo de E. GUISÁN, *El utilitarismo*, Alianza Ed., Madrid, 1984, págs. 52-53.

(44) *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, Greenwood Press, Pub. New York, 1969 (publicado originariamente en 1891), págs. 148-150.

(45) *Ibid.*, pág. 95.

(46) *Ibid.*, pág. 309.

(47) *Ibid.*, pág. 309.

La imparcialidad a la hora de adoptar criterios garantiza, por el contrario, no sólo el razonamiento moral, sino que en general aumenta nuestras expectativas sociales de bienestar. A la postre podemos asegurar, sobrepasando a Brandt, como Mill ya había adelantado en *Utilitarianism*, que la justicia y la imparcialidad son deseables porque son las cosas más deseadas, o cuando menos más necesarias para una convivencia armónica y fructífera (48).

2.5. *La posición de Hare* cerrará esta exposición necesariamente breve y escueta de algunas importantes teorías meta-éticas que han sabido dar el peso debido a los principios de bienestar y de justicia, equidad, igualdad o imparcialidad.

Al igual que se podría haber indicado en el caso de Brandt, en Hare la separación y los límites entre su ética crítica o meta-ética y su ética normativa son borrosos. Ambos tipos de investigación, ambas ramas de la filosofía moral, comparten las características propias de lo que he venido denominando *triángulo ético*. Trataré de limitarme en este apartado a los aspectos más estrictamente meta-éticos de la doctrina de Hare, para posponer para otro momento el contenido de su ética normativa sumamente interesante, tal como se contiene en su obra de 1981 *Moral Thinking* que trata de hacer justicia por igual a la parte más defendible de las aportaciones de Kant y Mill o, lo que es igual, las éticas, deontológicas o de principios, y las éticas consecuencialistas, entre las que se incluye la del bienestar.

Como es bien sabido la universalizabilidad y la prescriptividad constituyen el marco que limita el ámbito de la libertad en ética; una libertad concebida, bien es cierto, más como una pesada carga de responsabilidad que como el modo caprichoso o arbitrario de comportarse cada individuo (49).

Las argumentaciones más fuertes de Hare se dirigen en contra de los descriptivistas que supuestamente coartan la libertad del hombre a la hora de determinar normas, por cuanto postulan «hechos» de la naturaleza humana que se imponen sobre y contra nuestra voluntad de elección (50). Hare, por el contrario, quiere popugnar algo análogo al *dictum* de Simone de Beauvoir relativo a que «la moralidad es el triunfo de la libertad sobre la facticidad», en el sentido de que lo que los hechos sean no tiene por qué determinar lo que nosotros decidamos racional y consecuentemente que debemos hacer. En este sentido habría algunas matizaciones que hacer que ahora no vienen al caso. Baste, para los efectos que me propongo, resaltar su incidencia en los requisitos kantianos relativos a la forma del juicio moral, universal y, además, añadiría Hare, prescriptivo y no meramente descriptivo (51), salvaguardando y protegiendo el principio de equidad, justicia, imparcialidad e igualdad en el trato a todos los seres humanos y apuntando

(48) *Op. cit.*, págs. 126 y sigs.

(49) *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1977, pág. 3.

(50) Véase especialmente, al efecto, la I Parte de *Freedom and Reason*: «Describing and Prescribing», págs. 1-85.

(51) *Ibid.*, págs. 89-90.

además al contenido sustantivo de la teoría ética, a saber, el incremento de la satisfacción de intereses (52) o, lo que viene a ser lo mismo, el tomar en cuenta principios de bienestar, ya que a la postre la universalizabilidad no tiene en Hare, implícita ya que no explícitamente, otro sentido que fomentar «la justa reconciliación de los intereses en conflicto» (53).

3. IMPARCIALIDAD Y BIENESTAR EN LA ETICA NORMATIVA CONTEMPORANEA

Tras un largo período que podría establecerse entre comienzos de siglo con la obra de Moore de 1903 ya mencionada, *Principia Ethica*, hasta fechas muy recientes, la ética normativa había sido víctima de un injusto aparcamiento y una injusta desatención a la espera de la resolución de los problemas oriundos del ámbito de la meta-ética. Sería injusto y desatinado afirmar que no se ha producido ética normativa durante las seis o siete últimas décadas, primero porque las éticas críticas, o meta-éticas de algún modo sustentaban, suponían, defendían o protegían concepciones determinadas de la ética normativa y, en segundo lugar, porque es difícil, si no imposible, paralizar la producción en el ámbito de la ética normativa, disciplina consustancial al pensar y al hacer humanos y que ha superado con éxito las duras pruebas por las que hubo de atravesar a tenor de las radicales críticas del presente siglo.

Sin embargo, estos últimos años han contemplado el resurgimiento y la reaparición de una ética normativa fortalecida y vigorosa, que ha dado lugar a una serie de controvertidas polémicas que no puede ser sino síntoma de un feliz estado de «buena salud» epistemológica.

La publicación en los años 70 de la obra de John Rawls *A Theory of Justice* (54) constituyó un importante acontecimiento ya que tras el anuncio de ofrecerse como alternativa al utilitarismo clásico, dio lugar, en un primer momento, a un reforzamiento de las éticas de principios, para dar paso seguidamente a interesantes contra-ataques por

(52) En este sentido tienen interés tanto las críticas como la reformulación de la teoría utilitarista incluidos en el capítulo 11 de *Freedom and Reason*, donde Hare propone abandonar el concepto excesivamente valorativo de «happiness», para sustituirlo por otro más neutro como pudiera ser el de *interés*, reinterpretando la fórmula del utilitarismo clásico. Como se dice allí: «I am inclined to think that less trouble will be incurred if, instead, the reformulation is based on the attempt to give an account of, not what is to maximize the happiness of all parties collectively, but of what it is to do justice as between the *interests* of the different parties severally» (*Ibid.*, pág. 129). (Obsérvese, de paso, que la *maximización* ha sido sustituida por un término que expresa más adecuadamente el principio de imparcialidad, como es el hacer «justicia» a los distintos intereses.)

Esta reinterpretación del utilitarismo en términos de intereses también puede verse en el artículo de Hare «Utilitarianism» contenido en la *Encyclopedia of Bioethics*, MacMillan Pub., London, 1978, vol I, págs. 424-428.

(53) *Op. cit.*, pág. 185.

(54) J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1978, publicada originariamente en 1972.

parte de las éticas del bienestar afines a las corrientes neo-utilitaristas y, lo que es más importante, a reformulaciones matizadas del utilitarismo «standard» que superasen las críticas de Rawls y presentasen una ética del bienestar con rostro humano, fiel al espíritu de uno de sus principales inspiradores, John Stuart Mill al que, por cierto, no alcanzarían las críticas de Rawls, ni de las éticas de principios, ya que, tal vez, inconsistente con una interpretación rígida del utilitarismo, hizo lugar en sus obras éticas principales a principios morales de libertad e igualdad, apostando a su manera por una teoría de la justicia y de los derechos «morales» de los individuos (55). Libertad igual e igualdad en la libertad podrían ser de alguna manera los elementos constituyentes de la «felicidad moral» de John Stuart Mill, como así he interpretado en otros lugares (56).

La no incompatibilidad entre las éticas de principios y la ética del bienestar, la confluencia entre Kant y Mill, especialmente por lo que a la imparcialidad o igualdad en la consideración de todos los individuos se refiere, fue un punto destacado por intérpretes y exponentes contemporáneos del utilitarismo, como pudiera ser el caso de Alan Ryan (57) o por Hare en su obra de 1963 ya mencionada *Freedom and Reason*, mostrándose dicho autor en aquella obra ya deseoso de lograr la preciada síntesis de los elementos más valiosos tanto de la ética kantiana como del utilitarismo (58), dos concepciones éticas tradicionalmente consideradas como antagónicas, pero que coincidirían precisamente en el punto en que se destaca la preeminencia de la imparcialidad en ética, o la necesidad de «contar a cada individuo como uno y nada más que uno», como reza el lema de Bentham y que, de acuerdo con Hare, en su obra de 1981, está en íntima conexión con el imperativo de Kant: «Actúa sólo de acuerdo con aquella máxima que puedas desear al propio tiempo que se convierta en ley universal» (59).

Mi interés en este apartado, como ya adelanté en alguna medida al comienzo de este trabajo, es demostrar que las éticas de la felicidad en general, sobre todo las de la variedad utilitarista afín a John Stuart Mill, no sólo no rechazan sino que destacan los principios de igualdad en el trato de las personas, o *imparcialidad* en la consideración de todo el mundo por igual, y que presentan además un elemento de interés adicional respecto a las éticas de principios, a saber: una definición sustantiva de la justicia, un punto de contraste y referencia que dé sentido a los principios de igualdad, equidad e imparcialidad, o como quiera que deseemos denominarlos.

(55) Me apoyo aquí en algunas tesis mantenidas por Alan Ryan en el manuscrito inédito de su Introducción al *Utilitarianism*, próximo a reeditarse bajo su dirección, manuscrito que Ryan ha tenido la gentileza de hacerme llegar.

(56) Véase la *Introducción* que he realizado a la versión castellana de *El utilitarismo*, Alianza, Madrid, 1984.

(57) En el manuscrito que como he indicado Alan Ryan me ha hecho llegar se indica exactamente que «a society which accepted the teaching of *Utilitarianism* and *Liberty* would treat Kant's dictum as a fundamental principle». Pág. 73 del manuscrito mecanografiado.

(58) *Ibid.*, pág. 123.

(59) *Moral Thinking*, págs. 4-5.

Como Hare indica el utilitarismo que él defiende presenta además de un *elemento formal* (una reformulación del requisito de que los principios morales sean debidamente universales o universalizables), un elemento sustancial: «A fin de decidir qué debemos hacer, de acuerdo con el utilitarismo, tenemos que estudiar no sólo las propiedades lógicas de las palabras morales, sino las preferencias de las personas a las que afectarán nuestras acciones, y esto constituye una cuestión empírica» (60).

No sólo en el mundo anglosajón, por lo demás, sino en algunos círculos del pensamiento germánico actual ha sido admitido a un tiempo la posibilidad de incluir en las éticas del bienestar todos los elementos generalizadores y universalizadores que ponen en un lugar destacado el *igual* trato de todos los seres humanos, de tal suerte que, como indica Patzig sea «posible insertar en un sistema utilitarista de la ética los “imperativos categóricos” tal como fueran analizados por Kant» (61), sino que se cuenta con la ventaja además de que, en el marco de la ética del bienestar, los imperativos morales «ya no son, como en Kant, sentencias de una razón trascendental, indiferentes a la felicidad de los hombres, sino más bien reglas cuya observancia general crea las bases que hacen posible la cooperación social» (62). De esta forma se asegura, frente a las éticas de principios que suelen presentar dogmáticamente sus demandas, ya sean de libertad, de igualdad, o de determinadas formas de justicia distributiva «una permanente discusión libre que se maneje con argumentos de utilidad» (63).

Por supuesto que las críticas de Rawls, por el peso específico que han tenido en las controversias contemporáneas no pueden ser pasadas por alto. Su caracterización, o más bien caricaturización, del utilitarismo clásico, al que se le enfrenta frontalmente con el principio de la justicia como *fairness* (equidad o imparcialidad) ha tenido amplia resonancia en la literatura contemporánea en todas las lenguas y naciones (64). Pero también no es menos cierto que la supuesta *derrota* del utilitarismo tras los ataques de Rawls ha sido inteligentemente cuestionada desde diversos frentes. Piénsese en el trabajo de Holly Smith Goldman: «Rawls and Utilitarianism» (65) en donde se resalta el papel de la equidad o igualdad inherente al utilitarismo puesto que, en virtud de la decreciente utilidad marginal, si bien es lógicamente posible que una sociedad consiga más beneficios globales dando más a los que más tienen, en detrimento de los que tienen menos, es *empíricamente* imposible que esto suceda así, ya que si privamos de cien dó-

(60) *Moral Thinking*, pág. 5.

(61) *Ethik ohne Metaphysik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, 1971, versión en castellano de ERNESTO GARZÓN VALDÉS, *Ética sin metafísica*, Alfa, Buenos Aires, 1975, pág. 154.

(62) *Ibid.*, pág. 154.

(63) *Ibid.*, pág. 154.

(64) Téngase en cuenta, entre otros muchos trabajos que reflejan la influencia de Rawls en la crítica al utilitarismo, la obra de SEBASTIANO MAFFETONE, *Utilitarismo e Teoria della Giustizia*, Bibliopolis, Nápoles, 1982.

(65) En H. GENE BLOCKER y ELIZABETH H. SMITH, *John Rawl's Theory of Social Justice. And Introduction*, Ohio, University Press, 1980.

lares a quien ya tiene cinco millones de ellos y los entregamos a alguien que sólo tiene quinientos, se producirá mayor utilidad general ya que, es obvio el comentario, el displacer de quien es privado de los cien dólares es infinitamente menor que el placer del individuo económicamente mucho peor situado que ve mejorada su suerte (66).

Una argumentación semejante es mantenida por Brandt en su obra de 1979, en el capítulo 16 relativo a «Justice, Equality and the Maximization of Welfare» (67) donde ofrece una serie de interesantes sugerencias, tratando de utilizar un criterio utilitarista adecuadamente matizado para la distribución de bienes. Para empezar, como indicará el autor, coincidiendo con otros muchos, entre ellos el citado previamente, una distribución *igual* de los bienes es la mejor estrategia para maximizar la felicidad, en vista de la decreciente utilidad marginal del dinero (68). Por lo demás, como Brandt indica unas páginas antes, las apelaciones a principios de *igualdad* frente a los del bienestar general no son suficientes. En cualquier caso habrá que demostrar que los principios de igualdad propuestos serán mejor aceptados que los que se proponen desde un sistema moral de maximización del bienestar, a los ojos de personas enteramente racionales (*fully rational*) (69) y así mismo, habría que añadir, enteramente benevolentes como el utilitarismo de Mill presuponía y parece haber sido olvidado por gran parte de los neo-utilitaristas (habría que hacer algunas salvedades, como el caso de James Griffin, al que tendré ocasión de aludir posteriormente).

La propuesta de Brandt para la distribución de bienes, de acuerdo con su criterio utilitarista, parece bastante sugerente y difícilmente objetable a partir de una ética de principios. Así, en efecto, para Brandt: «Las ganancias reales (*real income*), una vez deducidos los impuestos, deben ser *iguales* (cursivas mías) con las siguientes excepciones: a) Complementos para resolver necesidades especiales, b) complementos para recompensar servicios y c) variaciones para lograr otros fines socialmente deseables como el control de la población (70), con lo cual se tenderá de forma muy directa hacia la *igualización del bienestar* (*equalization of welfare*), en primer lugar recompensando a aquellos que se encuentran en casos de especial necesidad debido a lo que podríamos llamar con Griffin «lotería genética» (71), es decir, «desigual reparto de bienes, dotes y capacidades» por parte de la naturaleza (casos de enfermedad, incapacidad mental o física, etc., serían relevantes en este apartado). En segundo lugar, premiando a aquellos que desean colaborar más activamente a construir una mejor sociedad en lugar de vivir ociosamente. Todo ello, como Brandt acentuará, sin necesidad de recurrir a ideales de nivel más elevado acerca de la igual-

(66) *Ibíd.*, págs. 353-354.

(67) *Op. cit.*, págs. 306-326.

(68) *Ibíd.*, pág. 312.

(69) *Ibíd.*, pág. 308.

(70) *Ibíd.*, pág. 310.

(71) *Op. cit.*, pág. 256.

dad del bienestar, sino simplemente aplicando el principio de nivel más elevado de maximización del bienestar (72).

En réplica a Sen, que argumenta que un sistema de maximización del bienestar tenderá a asignar menos ingresos a los enfermos, inválidos, incapacitados, etc. (73), Brandt, continuando con su apelación a la utilidad marginal del dinero, explicará como dado el tipo de carencias de un inválido o un incapacitado, si bien no precisará de algunos tipos de bienes que alguna persona normal pueda requerir (raquetas de tenis, pertenecer a un club de natación, etc.), sin embargo, podrá comprarse discos o mejorar su sistema de video. Sus necesidades, además de ayudas especiales para viajar, trabajar, etc., de alguna manera excederán a las del ciudadano normal, de tal suerte que si queremos ser consecuentes con el principio que busca la maximización de la felicidad tendremos que proporcionarle más ingresos que al ciudadano común, ya que el dinero extra invertido en el inválido proporcionará más felicidad que si fuera invertido en una persona sana: «Evidentemente —afirmará Brandt— un principio de maximización del bienestar no implicará que la persona inválida reciba menos que las personas normales, por el contrario recibirá más» (74).

Hay, no cabe duda, puntos oscuros y borrosos, e incluso discutibles en tales argumentaciones, por lo demás precisas de Brandt. Por ejemplo cuando indica, casi como conclusión al capítulo mencionado que «el sistema de maximización del bienestar opera en la dirección de la igualdad del bienestar, pero no pretende proporcionar igual felicidad a todos» (75), alegando previamente que si bien las diferencias son muy pequeñas en los ingresos necesarios para motivar a las personas inteligentes y bien dotadas a trabajar no hay que compensar a los menos inteligentes, por serlo, o a los que carecen de un adecuado ambiente familiar, al igual que a nadie se le ocurre compensar económicamente a los menos atractivos físicamente, a los menos ingeniosos, más apáticos o con menos sentido del humor.

Sin embargo, desde mi particular punto de vista acerca del bienestar, la sociedad está llamada a suplir tanto las deficiencias de la «lotería ambiental», por decirlo con Griffin (76), como las deficiencias debidas a la teoría genética o dependientes de causas naturales. Si en sentido vulgar un buen profesional merece mejor salario que un mal profesional, incluso cuando la bondad o maldad dependen de cualidades no obtenidas mediante el esfuerzo del individuo, el ideal de la «felicidad moral» implícito en el utilitarismo de Mill exigiría, por el contrario, *compensación* de algún tipo a los peor dotados física, psíquica, intelectual, cultural o ambientalmente hablando (no necesariamente compensación de tipo *económico*).

Desde mi punto de vista, anomalías, irregularidades y lapsus en las

(72) *Ibíd.*, pág. 310.

(73) A. K. SEN, *On Economic Inequality*, W. W. Norton, New York, 1973, págs. 16 y sigs.

(74) *Op. Cit.*, pág. 318. Véase asimismo, *Teoría ética*, pág. 490.

(75) *Ibíd.*, pág. 325.

(76) *Op. cit.*, pág. 256.

explicaciones concernientes a la distribución igual de los recursos, se originan principalmente tanto en Rawls, por una parte, como en cierta medida en Brandt e incluso en Hare, por no tener suficientemente en cuenta el principio de la *benevolencia*, que subyace al principio del bienestar en la ética de John Stuart Mill. Si lo que deseamos es trabajar conjuntamente, como propone el CU (utilitarismo cooperativista) de Regan (77) en la construcción de las condiciones que aseguran las mejores consecuencias para todos, algún tipo de gratificación —afectiva o de otra índole—, habrá de ser incluida a fin de que nuestros esfuerzos por mejorar la suerte de *todos* sean realmente eficaces.

En cualquier caso, queda suficientemente patente que los principios de bienestar no sólo presuponen los de igualdad, equidad, imparcialidad y justicia, sino que son más productivos y eficaces a la hora de diseñar una sociedad que satisfaga las demandas de los seres racionales y sintientes.

La réplica de Hare a Rawls es también interesante en este sentido. Baste recordar parte de ella. Para empezar, posiblemente el mundo está constituido de tal modo que si dejamos de inculcar y establecer con toda urgencia principios de justicia, imparcialidad, equidad, etc., ello redundará en una disminución de la utilidad y del bienestar. De ser ello así, opinión que Hare suscribe y que yo comparto, no es preciso acudir a toda la serie de *intuiciones* indemostrables que se ve obligado a utilizar John Rawls para apuntalar una teoría de la justicia que garantice a los seres humanos una igualdad de respeto, consideración y trato (78).

Para continuar, el único e importante mérito de la Teoría de la Justicia de Rawls es que con su estrategia del «velo de la ignorancia» garantiza una imparcialidad en las decisiones semejante a la que viene propiciada por las teorías del Observador Ideal, que coinciden con la versión del utilitarismo de Mill o teorías neo-utilitaristas como las defendidas por Brandt, Hare o Griffin. Sin embargo, como Hare y Griffin apuntan por separado, los fallos de la Teoría de la justicia de Rawls son importantes: a) Por una parte se recurre a intuiciones que no se justifican, invocándose incluso una suerte de subjetivismo (79). b) Por otra parte el «Contratista ideal» auto-interesado carece, como señala Griffin muy acertadamente, de la *benevolencia*, ingrediente imprescindible en una teoría moral. El contractualismo sólo precisa que las personas se amen a ellas mismas suficientemente y busquen su propio bien. Las éticas del bienestar, por el contrario, van mucho más lejos y exigen algo más, consustancial a la propia moralidad. Como Griffin afirma: «la moralidad parece requerir un esfuerzo mayor por parte de la psique humana: al menos necesita más de lo que Rawls proporciona

(77) REGAN, *Utilitarianism and Cooperation*, Clarendon Press, Oxford, 1980. Ver especialmente pág. 211.

(78) Véase HARE, «Rawls' Theory of Justice», en *Reading Rawls*, ed. por Norman Daniels, Basil Blackwell, Oxford, 1975, pág. 107.

(79) *Ibid.*, pág. 82.

y una porción elevada de benevolencia ampliada es el candidato evidente» (80).

Dicho con otras palabras, no sólo es posible hacer lugar dentro de las éticas del bienestar a principios de trato igual, como lo hacen las éticas de Brandt, Hare, Griffin, Regan, etc., entre tantos otros, sino que, como en el caso de Griffin, fiel al espíritu del utilitarismo de Mill, se recaba un lugar para la benevolencia y la simpatía ilimitadas, tema que Peter Singer, otro cualificado utilitarista contemporáneo, aborda espléndidamente (81).

Por lo demás, y como también Griffin ha señalado, las éticas del bienestar ofrecen no sólo las bases de una teoría formal de la justicia, sino de una teoría *sustantiva* de la justicia, de modo que evitemos la vacuidad inherente a las éticas de principios, o a las teorías de los derechos (82) y de tal suerte que contemos con una relación no sólo de la estructura formal de los derechos, tal como es habitual en las teorías de la igualdad y las relativas a los restantes «derechos humanos» sino, al propio tiempo, con el contenido de los conceptos y los criterios aplicados para su determinación (83). Así, el respeto a la personalidad, a las consideraciones prácticas, el respeto *igual*, se constituyen en los tres pilares básicos de la teoría sustantiva de los derechos de Griffin en su primer nivel (84), que incluye en su consideración de la igualdad no sólo el derecho a una igual participación en los bienes materiales, sino también en el poder y las oportunidades vitales, tan importantes como el primero para una vida satisfactoria (85).

Además de este primer nivel, constituido por valores como autonomía, libertad e *igual* respeto, aparecerá en Griffin un segundo y no menos importante nivel que contesta a la pregunta relativa a la configuración de los diversos valores y derechos, haciendo que el *bienestar* aparezca en escena para determinar la relación de los mencionados valores entre sí, sirviendo como punto de contraste y referencia. Como Griffin afirma la importancia comparativa de cada uno de los presuntos derechos precisa de un *metron* que sólo el *bienestar puede proporcionar* (86), *ya que el bienestar*, cuando se entiende en un sentido no indebidamente restringido, comprende y reúne los valores de autonomía, libertad e *igual* respeto.

Por supuesto que existen objeciones válidas respecto a posibles «peligros» en la subordinación de principios de igualdad a los del bienestar. Si no se matiza adecuadamente el aserto de Hare al respecto, por ejemplo, podría resultar una propuesta alarmante y distorsionante para una sociedad que optase por los valores democráticos y el progreso moral. Así, cuando Hare afirma que las *desigualdades sociales* (cursivas mías) cuando son *preferidas* a un orden social más justo pue-

(80) JAMES GRIFFIN, *op. cit.*, pág. 173.

(81) PETER SINGER, *The Expanding Circle*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

(82) JAMES GRIFFIN, *op. cit.*, pág. 224.

(83) *Ibid.*, pág. 225.

(84) *Ibid.*, pág. 232.

(85) *Ibid.*, pág. 233.

(86) *Ibid.*, pág. 244.

den resultar *preferibles*, puesto que la introducción de principios de justicia podría dar lugar a algún tipo de «malestar» (87), se suscita, no cabe duda, una espinosa cuestión respecto a la *moralidad* de tales planteamientos. Cuestión que no queda resuelta por el apresurado y ambiguo añadido de Hare de que bien pudiera ser correcto cambiar las actitudes sociales *si* el cambio implica mejora (88).

Desde la perspectiva utilitarista que yo personalmente adopto, en consonancia en parte con la teoría del propio Hare, Brandt o Griffin, entre otros, las desigualdades sociales difícilmente podrían hacer feliz a un agente ilustrado, imparcial y libre. Como indica expresamente Griffin, los deseos sólo pueden ser considerados como productores de utilidad cuando son «racionales» o «informados». Y, por otra parte, parece innegable, como ya se adelantó previamente, que «una igual distribución de los bienes probablemente es lo que sirva mejor a la utilidad» (89).

En otros muchos aspectos, sin embargo, la postura de Hare es totalmente diáfana y defendible, como cuando apuesta por una explicación racional moral de nuestras obligaciones y derechos, como contrapartida a las apelaciones al uso a expresiones tan ambiguas como «ley natural» o «derechos naturales», «derechos humanos», etc. (90), o cuando fustiga al intuicionismo y las intuiciones como base que considera inválida para la moral (91), rechazando las teorías morales basadas en supuestos «principios» incontestables (como pudiera ser el principio de igualdad). Por lo demás las razones a las que alude Hare para que un pensador crítico imparcialmente benévolo (como un utilitarista no podría menos de ser) puede proclamar la necesidad de un moderado igualitarismo parecen convincentes. En primer lugar aparecía el argumento ya varias veces mencionado, relativo a la decreciente utilidad marginal de los bienes. En segundo lugar, estaría su argumentación, que si bien contiene un cierto sesgo psicologista no carece por ello de plausibilidad. Se refiere aquí Hare a que existe una propensión humana a envidiar a los que están mejor situados. Ahora bien, la envidia es algo «malo» desde un punto de vista social, «pecaminoso» incluso si utilizamos el lenguaje tradicional de la Iglesia. La argumentación de Hare al respecto es tan pragmática como espléndida: Suprimamos la causa de la envidia, a saber, las desigualdades sociales, en lugar de predicar contra ella (92).

De este modo el círculo se cierra inevitablemente en torno al principio de bienestar: no es bueno que los hombres sientan envidia los unos respecto de los otros, es así que las desigualdades diversas pro-

(87) Me he permitido una paráfrasis un tanto libre del texto de Hare, tal como se contiene en II-9-6, pág. 159 de *Moral Thinking*.

(88) *Ibid.*, pág.

(89) A. RYAN: «Utility and Ownership» en *Utility and Rights* ed. por R. G. Frey, Basil Blackwell, Oxford, 1984, pág. 182.

(90) *Moral Thinking*, pág. 151.

(91) *Ibid.*, págs. 12, 160 y 166.

(92) *Ibid.*, págs. 165-166.

vocan envidia, luego las desigualdades sociales deben ser suprimidas si tenemos como objetivo un incremento del bienestar social.

¿Y qué si los seres humanos fuesen realmente cerdos insatisfechos, egoístas, insensibles a la felicidad ajena? ¿Qué si disfrutasen en un perpetuo estado de guerra de todos contra todos? En tal caso, pero sólo en tal caso —debidamente comprobado por supuesto—, las desigualdades en poder, riqueza, prestigio y demás, serían entonces del todo deseables y recomendables. Sin embargo, uno tiene la sospecha, la certeza casi, de que lo opuesto se ajusta mejor a la realidad. Y es a tenor de un cierto sentido de la justicia, de cierto especial agrado por el trato imparcial e igual, de cierta profunda aprobación de la equidad en las distribuciones, etc., la recompensa por el trabajo realizado, la recompensa por los esfuerzos llevados a cabo, el igual respeto por todos y cada uno de los hombres —que conforman y configuran los estados *satisfactorios* tanto a nivel privado como a nivel de convivencia comunitaria—, por lo que principios como el de la «igualdad» o la «imparcialidad» que ahora nos ocupan tienen tanta relevancia y pueden extraviar a algunos pensadores, que olvidando la raíz y motivo de dicha relevancia, llegan a considerarlos como algo «en sí», «valioso por sí mismo» e independiente de todo tipo de consideraciones psicológicas o sociológicas.

Quisiera terminar ilustrando con un ejemplo la vaciedad e irrelevancia del principio «sacrosanto» de la igualdad, cuando no se le encuadra dentro de una teoría sustantiva de la justicia en la que el bienestar es el punto de referencia. Consideremos la vacuidad de la expresión «es deseable tratar a todos por igual», sin más especificaciones. Inmediatamente nos encontramos con ejemplos de normas que cumplen el principio de igual trato perfectamente y que resultan, sin embargo, perfectamente inmorales también. Utilizando unos ejemplos ofrecidos por Hart: «Mata a todo el mundo» cumple con igual exactitud el imperativo del trato igual y equitativo, si bien es un mandato claramente inmoral, que el imperativo «no mates a nadie», que se ajusta en cambio a las exigencias de la moralidad (93). Este ejemplo nos pone sobre aviso de que no es cualquier tipo de «igual trato» el que es solicitado por los defensores de la igualdad. Se supone, implícitamente, que *todo el mundo ha de gozar por igual en el disfrute de las cosas buenas de la vida, que, en suma, todos han de tener igual derecho al bienestar*. Comoquiera que somos humanos, y no simplemente cerdos, como indicó Mill (94), y ya había sido descubierto por Epicuro, nuestra idea de *bienestar* conlleva el deseo profundo de ser tratados con dignidad y respeto, tener igual acceso a los bienes, poderes, *status*, etc. Por todo lo cual, en cierto sentido, igualdad, libertad y bienestar no son sino aspectos diferentes de un mismo fenómeno o estado de cosas.

Es cierto que el acento en el *bienestar* sin cualificar pudiera dar lugar al conservadurismo, por cuanto las preferencias de los humanos

(93) H. L. A. HART: «Between Utility and Rights», en *The Idea of Freedom*, ed. por Alan Ryan, Oxford University Press, 1979, pág. 95.

(94) *El utilitarismo*, pág. 46.

en un momento del tiempo particular son fruto del proceso de socialización a que han sido sometidos. Sin embargo, cuando se cualifica el bienestar, las preferencias y los intereses, conforme a los ya repetidos requisitos de ilustración, imparcialidad, libertad y coherencia con los principios adoptados, se percibe inmediatamente que una teoría que pretenda defender adecuadamente el derecho al *trato igual*, si no quiere convertirse en puro misticismo, verborrea demagógica o panfleto, ha de buscar sus raíces en una ética normativa y una meta-ética que engloben por igual los tres vértices del *triángulo ético* al que insistentemente, incluso machaconamente, he hecho alusión: racionalidad práctica, imparcialidad y bienestar.

