

LA IMPOSIBILIDAD DE UN CONSECUENCIALISMO MODERADO*

MARTIN D. FARRELL

1.

Hay varias maneras posibles de definir a un consecuencialista. La más usual, ciertamente, consiste en considerarlo una persona que asigna prioridad a lo bueno sobre lo correcto.

A mi juicio, de esto se sigue también que corresponde maximizar lo bueno, que lo correcto no es sólo lo que conduce a lo bueno sino que consiste también en maximizar lo bueno, y que sería extraño (y tal vez irracional) en una teoría monista proponerse otro fin que la maximización. Supongamos que se identifica a lo bueno con la felicidad. (El consecuencialismo es una estructura, y la felicidad es uno de los contenidos posibles de "lo bueno"). La maximización opera entonces de este modo: a) un estado de cosas tiene valor si posee determinadas unidades de felicidad; b) las unidades de felicidad son susceptibles de ser agregadas; c) un estado de cosas tiene más valor que otro si contiene más unidades de felicidad. Maximizar, entonces, es solamente producir un estado de cosas más valioso que otro, el más valioso posible, y si ese estado de cosas está a nuestro alcance, parecería irracional no proponerse el alcanzarlo.

Comparemos dos posibles estados de cosas, A y B. El único valor que la teoría acepta es la felicidad y A tiene más felicidad que B. A, en rigor, maximiza la felicidad, mientras que B no lo hace. No hay entonces ningún elemento relevan-

* Una versión preliminar de este trabajo fue leída en el Coloquio de Filosofía Práctica de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, en noviembre de 1999. Las observaciones de Iñaki Zuberbuhler lo mejoraron grandemente. Una segunda versión fue leída en el Coloquio sobre Derecho, Moral y Política, en la Universidad de Palermo. Agradezco las observaciones de Marcelo Alegre, Martín Bohmer, Lucas Grosman y Jaime Malamud Goti.

te de B que no posea también A, y A posee más del único elemento relevante (del único valor): la felicidad. Sería irracional entonces, me imagino, preferir B a A.

2.

No obstante, acepto que es posible separar estas dos ideas: a) que la corrección de un acto depende sólo de sus consecuencias y b) que la corrección de un acto depende sólo de que él tenga las mejores consecuencias.¹ Quien sostiene b) ciertamente sostiene también a), pero la inversa no es cierta. Y si basta con defender a) para ser un consecuencialista, (afirmación que no quiero cuestionar aquí) entonces es posible un consecuencialismo no maximizador.

Y es posible, ciertamente; el problema es si resulta racional. Slote nos pide que consideremos el caso de un individuo que tiene que mudarse y debe proceder a vender la casa en la que actualmente vive. A lo mejor él no busca maximizar su provecho respecto de la casa, en el sentido de obtener el mejor precio probable, sino que puede limitarse a buscar un precio satisfactorio.² Supongamos que el individuo está vendiendo la casa mediante un intermediario y que éste ha recibido una oferta firme por la casa. El intermediario le dice al ofertante que le tomará tres o cuatro días ponerse en contacto con el vendedor, porque él cree que se encuentra fuera de la ciudad, y el ofertante responde que no tiene apuro. Pero en realidad el vendedor no se ha ido de la ciudad y el intermediario le transmite la oferta ese mismo día, la que el vendedor ordena aceptar. El intermediario, sin embargo, le aconseja que espere unos días; la oferta es firme y esperando puede aparecer una oferta mejor, por lo que la utilidad neta esperable del vendedor es mayor si este aguarda. Sin embargo el vendedor

¹ Michael Slote, *Common-sense Morality and Consequentialism*, Routledge and Kegan Paul, London, 1985, p. 36.

² Michael Slote, "Moderation, Rationality and Virtue". En Sterling McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. VII, Cambridge University Press, 1986, p. 59.

insiste en que se transmita su conformidad sin demora, porque piensa que la oferta es lo suficientemente buena como para aceptarla y no tiene interés en que sea mejorada. Nótese que el vendedor no está ansioso respecto de la firmeza de la oferta ni piensa tampoco que las transacciones monetarias son desagradables: él está simplemente satisfecho.

La posición de Slote es extraña:³ ella requiere que ordenemos primero todas las alternativas, y después nos dice que lo bueno no consiste en elegir la mejor alternativa. Pero si ordenamos precisamente las alternativas recurriendo sólo a la métrica de lo bueno, ¿cómo podríamos racionalmente optar por algo que tiene menos cantidad de lo bueno?

3.

De todas maneras, un consecuencialista à la Slote es un consecuencialista *satisfaccionista*. Este tipo de consecuencialista se opone al consecuencialista *maximizador*. Alguien podría pensar que un satisfaccionista es un individuo que no quiere llegar a los extremos de lo bueno, y considerarlo por eso mismo un moderado. Pero justamente no es esa la distinción que tengo en cuenta en este trabajo. Un consecuencialista moderado, al que voy a caracterizar luego con precisión, no es uno que se opone al maximizador: es uno que se opone al que denominaré el consecuencialista *extremo*. Un consecuencialista satisfaccionista puede ser un consecuencialista extremo (aunque yo aceptaría algunas objeciones al respecto, que expondré luego), y el motivo es muy simple: si lo bueno tiene prioridad sobre lo correcto entonces lo correcto carece de fuerza como para impedir la consecución de lo bueno. Pero aquí no hay diferencia alguna entre el consecuencialista maximizador y el satisfaccionista, puesto que éste no deja de maximizar debido a alguna preocupación por lo correcto, sino sencillamente porque ya está satisfecho.

³ En "Satisficing Consequentialism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. sup. 1984, Phillip Pettit la considera directamente irracional, como yo mismo he sugerido más arriba.

4.

Yo creo que la variante más aceptable del consecuencialismo es la variante maximizadora y voy a concentrarme en ella en lo que sigue. Mirado ahora desde otro ángulo, el consecuencialismo es una teoría ética que acepta sólo razones agencialmente neutrales. Una razón agencialmente neutral nos dice que debemos buscar imparcialmente el bien intrínseco. Si la felicidad general fuera el bien intrínseco, como estoy suponiendo hasta ahora, entonces deberíamos buscar imparcialmente la felicidad general y estaríamos ubicados entonces dentro del utilitarismo, que es precisamente una de las especies posibles del consecuencialismo.

Sin embargo, sin ninguna puntualización, lo afirmado en el párrafo anterior es erróneo. Porque hay al menos una teoría ética que, a la vez, es consecuencialista y acepta sin embargo razones que no son neutrales. El egoísmo ético, en efecto, es consecuencialista: lo bueno es la felicidad del agente, y ella tiene prioridad sobre lo correcto. Pero si uno busca su propia felicidad ciertamente no busca el bien intrínseco de manera imparcial: uno es parcial en favor de sí mismo. Por eso cuando identifico al consecuencialismo con la aceptación de razones neutrales debo aclarar al mismo tiempo que estoy exceptuando de esta afirmación al egoísmo ético.

Como he dicho, la razón neutral más conocida es la promoción de la felicidad general y por eso la variante más conocida del consecuencialismo es el utilitarismo. Pero obedecer irrestrictamente a la razón neutral de promover la felicidad general es una exigencia ética muy dura. No deja espacio, por ejemplo, para distinguir entre el acto obligatorio y el acto supererogatorio. Para Peter Singer, por caso, si está en nuestro poder el impedir que ocurra algo malo, sin sacrificar por ello algo de importancia moral comparable, deberíamos moralmente hacerlo. Y respecto de esta obligación no hay diferencia moral debida al hecho de que la persona que puedo ayudar sea el hijo de un vecino, que está a diez metros de mí, o un bengalí cuyo nombre jamás conoceré, que está a diez mil millas de

distancia.⁴ La misma línea argumental sigue Unger, quien propone el siguiente principio: so pena de vivir una vida que sería seriamente inmoral, una persona típicamente próspera, como usted y como yo, debe donar muchos de sus bienes financieramente valiosos, y mucho de su ingreso, dirigiendo los fondos a disminuir eficientemente el serio sufrimiento de otros.⁵

La exigencia es muy dura en el sentido de que parece no dejar ningún espacio para que persigamos nuestros planes de vida. Si yo debo donar mi ingreso y mi riqueza hasta el punto en que mi infelicidad supere la felicidad que la donación produce, me quedará muy poco dinero para llevar a cabo mi plan de vida (asumiendo, lo que es muy probable, que sea distinto a éste). Y la exigencia es todavía mayor si el mismo razonamiento que aplico al ingreso y la riqueza lo aplico a la elección de carrera: si debo elegir la carrera que maximice la felicidad general, imparcialmente considerada, mi autonomía quedaría sensiblemente reducida (y lo mismo ocurriría con mi tiempo disponible).

5.

Este es el motivo, supongo, por el cual los filósofos han recurrido a las razones de autonomía. Ellas provienen de los deseos, proyectos, compromisos, y vínculos personales del agente.⁶ La importancia de estas razones deriva del hecho de que estos deseos, proyectos y compromisos contribuyen a formar el carácter del agente.

Las razones de autonomía limitan el cálculo utilitarista (o el cálculo consecuencialista, en general): cuando yo estoy

⁴ Peter Singer, "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, number 3, pp. 231-232.

⁵ Peter Unger, *Living High and Letting Die*. Oxford University Press, 1996, p. 134.

⁶ Cfr. Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*. New Jersey, Princeton University Press, 1970; idem, "The Limits of Objectivity", en Sterling McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 1. Cambridge University Press, 1980; idem, *The View from Nowhere*. Oxford University Press, 1986; Derek Parfit, *Reasons and Persons*. Oxford, Clarendon Press, 1984, y Bernard Williams, *Moral Luck*. Cambridge University Press, 1981, pp. 5-14.

embarcado en un proyecto que afecta mi plan de vida, puedo dejar de lado el cálculo relativo a la maximización de lo bueno (cuando lo bueno es la felicidad; obviamente, en cambio, no cuando lo bueno es la autonomía, porque entonces no necesitaría hacerlo). Son permisos, permisos para dejar de lado el cálculo maximizador de la felicidad.

Si mi plan de vida incluye un cierto grado de recreación, por ejemplo, puedo invocar las razones de autonomía para no respetar los principios propuestos por Unger y por Singer. Se pueden distinguir tres tipos diferentes de razones de autonomía: a) razones que son neutrales y consecuencialistas, en el sentido de que pretenden maximizar la autonomía del mayor número de agentes; b) razones que son relativas y consecuencialistas, en el sentido de que pretenden maximizar la autonomía de cada agente, y c) razones que son relativas y deontológicas, en el sentido de que intentan defender el derecho a la autonomía de los agentes. No me interesan las razones del punto a) puesto que se trata sólo de un tipo diferente de razones neutrales. El caso que más me interesa es el de las razones del tipo b), y voy a concentrarme preferentemente en ellas.

6.

¿Cuál es la relación que se supone que existe entre las razones neutrales y las razones de autonomía? Desde un punto de vista cronológico, pienso que las razones neutrales aparecen primero en el pensamiento moral, puesto que me imagino que toda ética contendría la razón pro tanto de promover el bien que analiza Shelly Kagan.⁷ Pero lo interesante no es el aspecto cronológico de la relación, desde luego, sino el aspecto jerárquico de ella.

Jerárquicamente, cuando una razón neutral se opone a una razón relativa de autonomía, parece obvio que la razón de autonomía debe prevalecer. Y parece obvio, precisamente,

⁷ Shelly Kagan, *The Limits of Morality*. Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 16-17.

porque el propósito de la razón de autonomía es el de restringir el alcance de la razón neutral. Si este no fuera el caso, sería inútil postular su existencia, puesto que la teoría ya ha aceptado —cronológicamente— la existencia de razones neutrales.

Veamos un ejemplo. Si yo ayudo especialmente a uno de mis hijos es probable que esta actitud disminuya la felicidad general, puesto que yo podría dirigir con imparcialidad mis recursos de un modo más eficiente. Existe una razón neutral que me dice que es incorrecto actuar de este modo (y Singer y Unger nos la recuerdan). Pero yo podría replicar a esta objeción invocando la existencia de una razón de autonomía (surgida —tal vez— de las obligaciones especiales provenientes de mi estado familiar) que me permite actuar de este modo: me permite ayudar a mi hijo aún cuando al hacerlo disminuya la utilidad general. (Por supuesto que este es el único caso interesante: cuando al ayudar a mi hijo maximizo al mismo tiempo la felicidad general, este caso ya está abarcado por la razón neutral previa). Cuando yo invoco entonces la razón de autonomía, estoy sosteniendo que ella tiene en este caso más peso que la razón neutral. En el supuesto contrario, no la invocaría.

Pero la pregunta importante es la de si una razón de autonomía desplaza *siempre* a una razón neutral. Supongamos que si yo ayudo a un pariente —o a un amigo— en una tarea trivial (a preparar su torta de cumpleaños, por ejemplo) permito que ocurra la muerte de diez personas, que se estaban ahogando mientras yo supervisaba la torta en el horno, y a las que podría haber salvado sin dificultad. ¿Puedo plausiblemente en este caso invocar la razón de autonomía que me permite ayudar preferentemente a mis familiares o amigos, desplazando entonces a la razón neutral que me ordena maximizar la felicidad general? Me parece que la respuesta es claramente negativa. La mayor jerarquía de las razones de autonomía respecto de las razones neutrales se produce sólo dentro de ciertos límites y el cálculo de consecuencias contribuye a fijar estos límites. Causar un inconveniente a las diez

personas mencionadas en el ejemplo anterior no constituye un motivo para abandonar el horno donde se cocina la torta de cumpleaños; la muerte de esas diez personas sí lo es. ¿Un gran inconveniente para esas diez personas sería un motivo suficiente?. No hay respuesta precisa en este tipo de casos, al menos no hay una respuesta a priori, puesto que los casos morales complicados no pueden resolverse sobre la base de una regla general, porque no nos encontramos ahora dentro de una ética puramente consecuencialista.

7.

Hasta este punto, lo que he tratado de mostrar es lo siguiente: existen razones neutrales y, básicamente, he tomado como ejemplo la razón de maximizar imparcialmente la felicidad general. Pero se trata de razones muy exigentes, que pueden tornar muy difícil nuestra vida, si queremos mantenerla dentro de los límites de la moral. Sin embargo, un consecuencialista extremo acepta sólo este tipo de razones. (Singer y Unger son —como vimos— dos buenos ejemplos).

Algunas personas, sin embargo, desean encontrar un espacio dentro de la moral para perseguir sus planes de vida, y favorecen entonces la incorporación de razones de autonomía. En algunos casos las razones de autonomía permiten desplazar a la razón que ordena la maximización de lo bueno, pero no en todos los casos. Y los límites de la preponderancia de las razones de autonomía los proporciona el propio cálculo de consecuencias. Un consecuencialista moderado acepta que, en determinadas circunstancias, una razón de autonomía puede desplazar a una razón neutral. Adviértase que la dicotomía extremo/moderado es distinta de la dicotomía maximizador/satisfaccionista, de la que me he ocupado antes. El satisfaccionista puede ser un consecuencialista extremo en el sentido de aceptar sólo razones neutrales hasta que se alcance el nivel de la satisfacción. Pero podría objetarse —sin embargo— que un consecuencialista que admite abandonar la exigencia de maximizar está aceptando razones de autonomía (¿qué otro

motivo habría para no maximizar?), de donde, necesariamente, todo consecuencialista satisfaccionista sería —a la vez— un consecuencialista moderado. No persigo la distinción aquí, sin embargo, puesto que sólo deseo mostrar con claridad el tipo de dicotomía del que sí me estoy ocupando.

8.

Voy a apartarme ahora muy brevemente del tema central para recordar el origen histórico de las diferencias entre razones neutrales y razones relativas. Estas diferencias aparecen en “Eutifrón”, con Sócrates defendiendo la relatividad agencial y Eutifrón la neutralidad agencial. Sócrates y Eutifrón se encuentran en las cercanías del edificio donde se dispensaba la justicia criminal y Eutifrón le informa a Sócrates que está querellando a su propio padre por homicidio. El diálogo continúa así:

SOCRATES: —*Por supuesto, la víctima de tu padre será alguno de vuestros parientes, ¿verdad?. Pues ni que decir tiene que, de ser un extraño, no lo acusarías.*

EUTIFRÓN: —*Me hace gracia, Sócrates, la distinción que haces entre parientes y extraños tratándose de cosa tan grave. Es raro que no sepas que en casos semejantes tan sólo una cosa se debe considerar, y ésta es si el asesino tenía o no derecho a matar. Si lo tenía, asunto terminado; si no, se lo debe perseguir aunque sea de quienes habitan bajo nuestro mismo techo y comen a nuestra mesa.*⁸

Eutifrón sostiene la tesis de que debe tratarse con imparcialidad a todos los seres humanos, al menos “en cosas graves”, mientras que Sócrates distingue entre parientes y extraños, es decir, acepta alejarse de un enfoque imparcial.

9.

Antes de responder a la pregunta acerca de la posibilidad de un consecuencialista moderado debo caracterizar aho-

⁸ Platon, “Eutifrón”. En *Diálogos*, Madrid, Ediciones Ibéricas, tomo 1, p. 118.

ra al deontologista. Un deontologista es alguien que cree que lo correcto tiene prioridad sobre lo bueno. No siempre debe perseguirse lo bueno; debe perseguirse lo bueno cuando se lo hace sin violentar a lo correcto. Hay modos incorrectos de perseguir lo bueno y estos son éticamente inadmisibles.

Aparecen entonces, por supuesto, las razones deontológicas: ellas provienen de las pretensiones de otras personas de no ser maltratadas de ciertos modos. De acuerdo a Nagel, no son razones neutrales que todos tendrían para desear que se produjera el estado de cosas en el que nadie es maltratado, sino razones relativas para cada individuo, para que él mismo no maltrate a otros. Estas razones no sólo limitan el cálculo consecuencialista, como lo hacen las razones de autonomía, sino que lo suprimen. Están basadas en la idea de Bernard Williams de que el agente es especialmente responsable por lo que hace, más que por lo que otra gente hace.

La diferencia entre las razones de autonomía y las deontológicas es muy clara: las razones de autonomía son *permisos*, mientras que las razones deontológicas son *restricciones*. Supongamos que yo he adoptado el pacifismo como plan de vida y que me opongo decididamente a dañar a cualquier ser humano. Las razones de autonomía me permiten —dentro de ciertos límites— desarrollar este plan de vida. Pero si yo deseo, como pacifista, minimizar el número de muertes, entonces debo (o —al menos— puedo) matar a una persona para salvar a diez. Las razones deontológicas, por el contrario, me ordenan no actuar en este caso: yo no puedo matar, ni siquiera para minimizar el número de muertes.

Las razones deontológicas, obviamente, no contribuyen a maximizar la autonomía del agente, puesto que —como dije— no son permisos sino restricciones. Hay algo paradójico en ellas, puesto que prohíben una conducta aunque el realizarla minimice eventos de esa misma conducta. Si no puedo matar ni siquiera para minimizar el número de homicidios las razones deontológicas parecen impedir el cumplimiento de sus propios fines.

10.

Hay que distinguir —sin embargo— entre un deontologista, que acepta las restricciones deontológicas, y un contractualista scanloniano, quien no tiene por qué aceptar todas las restricciones deontológicas, ni siquiera las más básicas. El contractualista desea tratar a los demás sólo de un modo que sería permitido por principios que ellos no podrían razonablemente rechazar, en la medida en que estuvieran igualmente motivados.⁹

Imaginemos ahora una restricción deontológica básica: “No torturarás”, por ejemplo. Pero recordemos al mismo tiempo el tan conocido ejemplo del terrorista que escondió una bomba en una ciudad de millones de habitantes y que se niega a revelar el lugar de ubicación de la bomba, salvo bajo tortura. Ninguna persona que estuviera motivada a vivir con los demás en base a principios que no pueden rechazarse razonablemente rechazaría el principio de que en ese caso se puede torturar. La unanimidad que el contractualismo requiere es la unanimidad de las personas que tienen la motivación de vivir de acuerdo a ese tipo de principios y el terrorista no está motivado de este modo. Es cierto que Scanlon requiere que la justificación se lleve a cabo respecto de cada una de las personas involucradas, una a una, esto es, individualmente consideradas, y no respecto de un conjunto de personas, en general. Pero, ¿por qué no podría yo justificar persona-a-persona un principio consecuencialista? La única manera de impedirlo consistiría en negar la posibilidad de que el argumento justificatorio recurriera a principios agregativos, pero esto es resolver la cuestión de antemano en contra del consecuencialismo.

Un contractualista no debe ser confundido entonces con un deontologista, en el sentido que estoy utilizando aquí.

Por supuesto que no se me escapa que el contractualismo se encuentra en un nivel distinto al del deontologismo en

⁹ Cfr. T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University, 1998, p. 106.

la teoría moral. El contractualismo se propone como tarea justificar determinados principios morales, y ellos pueden ser tanto principios consecuencialistas cuanto deontologistas. Lo que provoca alguna posible confusión entre el contractualismo y el deontologismo es que los principales teóricos contractualistas han tratado de justificar, recurriendo al contrato, principios morales deontológicos. Además de Scanlon, que se acerca por cierto mucho más al deontologismo que al consecuencialismo, el otro ejemplo clásico es el de Rawls, quien defiende en su teoría dos características propias del deontologismo: la separabilidad de las personas y la prioridad de lo correcto sobre lo bueno. Por eso mismo me ha parecido oportuno recordar que el contractualismo, no se identifica con la ética deontológica.

II.

La clasificación que estoy considerando se completa entonces de este modo: 1) hay consecuencialistas extremos, que sólo creen en la existencia de razones neutrales; 2) hay consecuencialistas moderados, que creen en la existencia de razones neutrales, pero también creen en la existencia de razones de autonomía, aunque no creen en cambio en la existencia de razones deontológicas y 3) hay deontologistas, que creen en la existencia de razones deontológicas.

Esta clasificación parecía sostenerse sin gran dificultad recurriendo a dos tesis de Samuel Scheffler.¹⁰ Antes de mencionarlas debo explicar sin embargo la forma en que Scheffler altera la terminología que estoy empleando, aunque no las ideas centrales que uso. En lugar de razones de autonomía, Scheffler habla de "prerrogativas centradas en el agente"; ellas son, por supuesto, opciones y no prohibiciones. Y en lugar de razones deontológicas, Scheffler habla de "restricciones centradas en el agente".

¹⁰ Samuel Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*. Oxford, Clarendon Press, 1982.

Las dos tesis a las que me he referido antes son las siguientes: la tesis de la independencia sostiene que existe una motivación subyacente en favor de las prerrogativas, pero que

*esta motivación es independiente de cualquier razón que pueda haber para las restricciones centradas en el agente, en el sentido de que alguien que esté motivado de este modo a aceptar una prerrogativa puede consistentemente al mismo tiempo rehusarse a aceptar tales restricciones.*¹¹

La segunda tesis es la tesis de la asimetría, que sostiene que

*aunque es posible identificar una razón subyacente para una prerrogativa centrada en el agente, no es posible identificar una razón comparable para las restricciones centradas en el agente.*¹²

Tomadas en conjunto, lo que las tesis afirman es que alguien puede querer aceptar razones de autonomía sin querer al mismo tiempo aceptar razones deontológicas y que no hay nada de malo en ello, puesto que hay argumentos en favor de las razones de autonomía, pero no en favor de las razones deontológicas. Las tesis de Scheffler, en otras palabras, explicaban la posibilidad de un consecuencialista moderado.

12.

Yo mismo creía en esta posibilidad (y en las tesis de Scheffler). Sin embargo, me parece ahora que la crítica de Shelly Kagan ha convertido a las tesis en implausibles. Para Kagan el problema del moderado es este: las razones de autonomía son opciones, pero un sistema moral podría incluir entonces no solo opciones para permitir un daño sino también opciones para hacer un daño.¹³

¹¹ Scheffler, ob. cit., p. 81.

¹² Scheffler, ob. cit., p. 82.

¹³ Kagan, ob. cit., p. 20.

No obstante, muchas opciones para hacer un daño no resultarían aceptables para el moderado: por ejemplo, el moderado no aceptaría que se permitiera en general matar a otro para mero provecho personal.¹⁴

La defensa más directa de las opciones se funda en argumentos relativos al costo para el agente, dice Kagan. Cuanto mayor sea el sacrificio que la moral exija, más significativamente disminuye la capacidad del agente para modelar su vida y promover sus intereses. Una apelación al costo, entonces, apoyaría una opción para permitir un daño, porque impedirlo, podría ser muy costoso. Pero apoyaría también opciones para hacer un daño, porque también abstenerse de dañar puede a veces ser muy costoso.¹⁵ Kagan recuerda el ejemplo de un individuo que heredaría un millón de dólares si su tío muriera; abstenerse de matarlo tiene claramente para él un costo de un millón de dólares.

El moderado enfrenta entonces una alternativa: o acepta opciones para hacer un daño o sostiene que hay ciertas razones por las que el agente no debe hacer un daño. Pero esas razones son, precisamente, las razones deontológicas.¹⁶ El moderado, por definición, acepta la existencia de opciones, corporizadas en razones de autonomía. Si quiere eliminar de esas opciones la de hacer un daño, sin embargo, entonces también debe aceptar la existencia de —al menos— una razón deontológica. Pero quien acepta la existencia de razones deontológicas deja —por definición— de ser un moderado.

Parece, así, que tenemos sólo dos alternativas: la del consecuencialista extremo y la del deontologista. Si Kagan tuvo éxito en rebatir la tesis de la independenciamiento y la tesis de la asimetría, ha desaparecido la opción de ser un consecuencialista moderado.

¹⁴ Kagan, ob. cit., p. 20.

¹⁵ Kagan, ob. cit., pp. 21-22.

¹⁶ Kagan, ob. cit., p. 23.

13.

La cuestión reside entonces en saber si Kagan tuvo realmente éxito al intentar rebatir a Scheffler. Jonathan Dancy ha intentado criticar el intento de Kagan, pero creo que sin éxito. Las objeciones que plantea son de dos tipos: a) La primera objeción sugiere partir de la idea de que sólo ciertos proyectos son permisibles y son justamente aquellos que no requieren dañar a otros.¹⁷ Me parece que Dancy se equivoca en este aspecto. Cualquier opción (cualquier razón de autonomía) permite un daño, en el sentido de autorizar que no se maximice la felicidad general. El consecuencialista no puede —además— distinguir entre dañar por acción y dañar por omisión. Una vez que se permite que ocurra el daño producido por el apartamiento de la razón neutral, toda otra distinción entre los daños a producirse le está vedada al consecuencialista. b) La segunda objeción pretende distinguir los tipos de costo que están en juego para el agente: el tipo de costo que la gente considera normalmente no es el de abstenerse de matar a un tío, sino el de abandonar proyectos que dan sentido a la vida.¹⁸ Muy pocos estarían de acuerdo con esta afirmación de Dancy, tal como ella es presentada: puesto que cada individuo es quien decide su plan de vida (y este es el motivo para conceder razones de autonomía) él es también quien decide qué es lo que otorga sentido a su vida: el millón de dólares bien puede ser lo único que dé sentido a la vida del sobrino de nuestro ejemplo. Dancy persigue esta idea, sin embargo, distinguiendo entre daño básico y daño no básico: perder un millón de dólares es un daño, pero no un daño básico.¹⁹ Aquí la distinción no sólo es *ad hoc*; resulta obvio que la clasificación pretende suplir la falta de argumento para sustentar la distinción entre ambos tipos de daño.

¹⁷ Jonathan Dancy, "Non-Consequentialist Reasons". En *Philosophical Papers*, Vol. XX (1991), number 2, p. 104.

¹⁸ Dancy, ob. cit., p. 105.

¹⁹ Dancy, ob. cit., p. 105.

14.

Dejando ahora de lado el intento de Dancy, ¿qué puede decirse de la crítica de Kagan a las tesis de Scheffler? En otras palabras: ¿puede realmente haber razones de autonomía sin razones deontológicas? Para responder a esta pregunta, a diferencia de Kagan, no voy a concentrarme en especial en el tema del costo para el agente.

Supongamos, para comenzar, que mi plan de vida no maximiza la felicidad general. Si la maximiza, resulta muy claro que no nos enfrentamos con ningún problema: no necesito para nada razones de autonomía, porque mi plan está autorizado —en realidad, está impuesto— por la razón neutral. Pero supongamos, repito, que no la maximice. Mi plan de vida permite —por omisión— que exista en el mundo más infelicidad de la que podría existir si yo modificara este plan. Mi plan de vida, entonces, causa un daño por omisión (desde el punto de vista utilitarista, desde luego; un partidario de la autonomía cuestionaría en algunos casos la existencia de un daño).

Veamos un ejemplo claro: si yo dedicara mi tiempo a atender a los enfermos y hambrientos de Etiopía, podría salvar diez vidas por año. Y salvar diez vidas por año, a su vez, produciría más felicidad que la que deriva para mí de escribir este artículo y para usted de leerlo.

Pero mi plan de vida no contempla radicarme en Etiopía como enfermero sino dedicarme a la investigación filosófica. Este plan de vida —que no puedo justificar apelando a razones neutrales— puedo justificarlo, no obstante, apelando a razones de autonomía. Un consecuencialista extremo estaría obligado a decir, sin embargo, que yo estoy causando un daño. (Los consecuencialistas dicen generalmente que la omisión es causa, o —al menos— parte de la causa).

Pero modifiquemos ahora el ejemplo anterior. Supongamos que yo empleo mi tiempo de un modo tal que puedo salvar nueve de las diez vidas mencionadas en ese ejemplo. Hay un problema, sin embargo: mi nuevo plan de vida incluye ahora el matar —por acción— a un etíope por año. ¿Está permitido este plan de vida?

Para los consecuencialistas extremos no, porque está en contra de la razón neutral de maximizar la felicidad general. Para los deontologistas obviamente tampoco, porque viola la razón deontológica de no matar. Pero, ¿qué dirían en este caso los consecuencialistas moderados? Esta es la pregunta interesante. A primera vista parece que dirían que tampoco está permitido hacerlo: que las razones de autonomía no incluyen dañar a otros por acción. El consecuencialista extremo (aunque prohibiría los dos, si hubiera otra alternativa disponible) preferiría claramente el segundo plan de vida al primero, porque en el segundo existe más felicidad general (se pierde una vida y no diez). Pero el moderado parece preferir el primero al segundo, porque aparentemente él quiere distinguir entre acciones y omisiones.

Entonces el moderado necesita una restricción, al menos: la razón deontológica que impida causar un daño por acción. ¿Por qué distinguir tan acentuadamente entre acción y omisión, sin embargo? El consecuencialista moderado, al fin de cuentas, acepta también razones neutrales, y la razón neutral de maximizar la felicidad me impone muchas veces deberes positivos.

El moderado no puede proponerse como objetivo establecer un límite al daño que puede causar el plan de vida, porque precisamente está dispuesto a permitir un plan de vida que causará (por omisión) diez muertes, mientras quiere impedir uno que causará (por acción) sólo una muerte. Si se permite en base a una razón de autonomía dejar morir a diez etíopes por año, ¿por qué prohibir el matar a uno?

15.

Tal vez una solución disponible para el consecuencialista moderado consista en decir que ambos planes de vida están permitidos (y es lo que debería decir si quiere seguir siendo un consecuencialista moderado).²⁰ El argumento podría diseñarse

²⁰ Tal vez debería decirlo sin mayores dificultades. Al fin de cuentas, muchos autores sostienen que es posible construir contraejemplos respecto de todas las teorías éticas, que muestren que ellas solucionan algunos casos de manera contraintuitiva. De modo que el caso del etíope no sería

al estilo en que Rawls defiende las desigualdades aceptadas por el principio de diferencia. Si está prohibido el plan de vida que consiste en matar a un etíope (preservando al mismo tiempo la vida de los otros nueve) entonces yo adoptaré el otro plan de vida y causaré la muerte de los diez. La única manera de impedir este resultado consistiría en convertirse en un consecuencialista extremo, el cual prohibiría los dos planes de vida.

De todos modos, el argumento del moderado no es aquí muy bueno. Y no lo es, justamente, porque está aplicando análogicamente un argumento que tampoco es muy bueno en ciertos ámbitos: el argumento para justificar de esta forma el principio rawlsiano de diferencia. Si una sociedad tiene un producto bruto de 30 unidades, repartido igualitariamente entre sus tres grupos sociales, y podría pasar a un producto bruto de 100 unidades, repartiendo 60 unidades al grupo más aventajado, 25 al grupo medio y 15 al grupo peor situado, el principio de diferencia nos dice que debemos pasar de la primera situación a la segunda, pues esto favorece al grupo peor situado.

Que el grupo resulta favorecido —comparado con la primera situación— es cierto, sin duda. Pero no parece haber razones morales para justificar (en lugar simplemente de *explicar*) la desigualdad en la distribución subsiguiente. Rawls nos diría que la desigualdad es necesaria para incentivar el trabajo de los mejor dotados, que son los principales responsables del incremento del producto bruto. Pero si está mostrado que ellos, de hecho, *pueden* trabajar de modo tal que el producto bruto se eleve a cien unidades, ¿por qué necesitan del incentivo de la distribución desigual? ¿Por qué necesitan, *moralmente hablando*, de ese tipo de incentivos? Que lo necesiten fácticamente es una cosa, pero que ese hecho sirva de justificación moral es otra muy distinta.²¹

una dificultad que afecte especialmente al consecuencialista moderado. Es un contraejemplo dificultoso, sí, pero no más dificultoso que los otros contraejemplos que pueden construirse respecto de las otras teorías éticas.

²¹ El propio Rawls, aceptó desde un comienzo este argumento. Así, en su artículo "Constitutional Liberty and the Concept of Justice" publicado en 1963, dice que si, como es probable, "estas desigualdades obran como

Exactamente lo mismo ocurre con los dos planes de vida de los ejemplos que estamos considerando. Si alguien puede salvar diez vidas, ¿cómo justificar moralmente que se pierda una de esas vidas, para estimular a elegir ese plan frente a otro aún peor?

16.

El consecuencialista extremo no enfrenta aquí este problema, ni tampoco lo enfrenta el deontologista. Pero ellos enfrentan otros problemas, por supuesto. El consecuencialista limita drásticamente mis planes de vida: me obliga a abandonar inmediatamente la redacción de este artículo para salvar a los diez etíopes y lo obliga a usted a interrumpir inmediatamente esta lectura para hacer algo similar. Y el deontologista me impide matar a un individuo aunque sea para evitar la muerte de cualquier número de individuos. Vale la pena hacer algún esfuerzo, entonces, para rescatar al moderado.

Parece que el moderado necesita incorporar tres cosas a su teoría ética: a) razones neutrales, por las que cronológicamente comienza, puesto que él no se desentiende en absolu-

incentivos para mejorar los esfuerzos, los miembros de esta sociedad pueden mirarlos como concesiones a la naturaleza humana; ellos, como nosotros, podrían pensar que la gente debería desear idealmente servirse los unos a los otros. Cfr. el artículo citado en John Rawls, *Collected Papers*, Cambridge, Mas., Harvard University Press, 1999, pag. 79. Las dos caras del argumento —a su vez— son bien mostradas por Feinberg. Por una parte, él sostiene que el ingreso no puede ser considerado como un premio, o una recompensa. Pero, por la otra, acepta que el incentivo de una ganancia puede hacer posible la creación de tanta riqueza que incluso las porciones más chicas de ella resultarían mayores que las porciones —mucho menores— que provendrían de una sociedad igualitaria. Joel Feinberg, *Doing and Deserving*, New Jersey, Princeton University Press, 1974, p. 94. Finalmente, Cohen critica la defensa del principio de diferencia, tal como se la formula en *A Theory of Justice*, en "The Pareto Argument for Inequality" *Social Philosophy & Policy*, Vol. 12, number 1. Con todo, no debe exagerarse el alcance de esta crítica. Ella, por ejemplo, no alcanzaría al ámbito internacional, donde no existe vinculación suficiente entre los integrantes de las distintas comunidades nacionales. Por otra parte, si un individuo prefiere no trabajar a trabajar con un ingreso igualitario, obligarlo a trabajar constituiría una actitud impermisiblemente autoritaria.

to del cálculo de consecuencias; b) razones de autonomía, para atemperar las razones neutrales y crear dentro de la moral un espacio para desarrollar nuestros planes de vida, y c) la restricción deontológica a dañar por acción, para evitar el resultado contraintuitivo que acabamos de examinar.

Pero c) sigue siendo problemática en sí misma, por supuesto. Sigue padeciendo la paradoja que afecta a todas las razones deontológicas. No se puede hacer x, ni siquiera para evitar más x. (E incorporar c), a su vez, convierte al moderado en un deontologista).

17.

¿Podría decir el moderado que él sólo adopta una variante de las razones deontológicas, tal que se prohíbe x, pero salvo que sea para evitar más x? No puede hacerlo si cree que esta modificación le sirve siempre como argumento. Porque supongamos que x en el ejemplo sea matar. Con la restricción propuesta, yo podría matar al etíope, puesto que en caso contrario causaré diez muertes de etíopes por omisión. ¡Pero por omisión!, diría entonces el moderado. Sí, por omisión, es verdad, pero el moderado no puede aceptar una distinción tajante entre acción y omisión, puesto que ya hemos dicho que él es un moderado justamente porque tiene en cuenta el cálculo de consecuencias.

No obstante, aceptemos por hipótesis que el moderado puede asignar un papel muy distinto a la acción y a la omisión. Esto no le resuelve el problema, sin embargo. Supongamos que yo invoque razones de autonomía para mostrar que, puesto que he empleado mi tiempo de modo tal de salvar la vida de nueve etíopes, estoy ahora autorizado a matar a dos etíopes por año. Cuando me invocan la restricción deontológica respecto del matar, yo sostengo que estoy dispuesto a efectuar una concesión: matar a sólo un etíope. Ahora la restricción no debería aplicarse, puesto que en este caso mi realización de x evita más x. El moderado, no obstante, todavía tiene una respuesta: ambos planes están prohibidos por su razón deontológica ¿Por qué? Porque el ejemplo permite advertir que existe la al-

ternativa de impedir la muerte por acción de todos los etíopes abarcados en él: yo debo mantener mi plan de vida dentro de los límites de la razón deontológica diseñada por el moderado. Sólo si fuera inevitable para salvar a dos etíopes que yo mata-
ra uno, entonces el moderado me autorizaría a hacerlo.

¿Es satisfactoria la solución diseñada? En realidad no lo es, y el motivo es muy claro. La razón del moderado no es, en el sentido más relevante, una razón deontológica. Porque mientras las razones deontológicas prescinden del cálculo de consecuencias (son, en realidad, restricciones al cálculo de consecuencias) la razón del moderado parece ser sensible a ese cálculo: si es para evitar más x entonces se puede hacer x .

18.

Pero alguien podría afirmar que esta no es una réplica. ¿Qué importa si el moderado diseñó o no una verdadera razón deontológica? Lo que importa es si logró o no solucionar su problema. Esto es cierto, desde luego, pero creo que no logró hacerlo. Porque el cálculo de consecuencias ya lo llevan a cabo las razones neutrales. Por supuesto que las razones neutrales permiten x cuando es necesario para evitar más x , pero también prohíben realizar *cualquier cosa* que no tenga las mejores consecuencias posibles. El moderado no está satisfecho con ese *cualquier cosa*. El quiere que algunas cosas prohibidas por el cálculo de consecuencias puedan igualmente llevarse a cabo, por la circunstancia de que ellas son necesarias para desarrollar un plan de vida.

Ahora bien: una vez que se prescinde de aplicar con estrictez el cálculo de consecuencias lo que no se sabe es el límite más allá del cual no quiero prescindir más de él. Es cierto que he dicho antes que el cálculo de consecuencias es el que fija los límites de aplicación de las razones de autonomía. Pero precisamente ese cálculo no distingue (ni puede hacerlo) entre acciones y omisiones. Por lo tanto, el cálculo de consecuencias prefiere la muerte de un etíope por acción a la de diez etíopes por omisión. El moderado no acepta que esto ocurra, y quiere limitar entonces de otra forma el campo de acción de las razones

de autonomía. La única manera de hacerlo, no obstante, es mediante las razones deontológicas, pero mediante las verdaderas razones deontológicas. Estas son las razones que prescinden del cálculo de consecuencias, pero caen presa entonces de la paradoja que ya he citado varias veces. Las razones “deontológicas” del moderado no se sabe qué son. No son verdaderas razones deontológicas, porque se puede hacer x para evitar más x . Y no son razones consecuencialistas porque se privilegia la omisión frente a la acción, lo cual desvirtúa el cálculo de consecuencias.

Supongamos que se deseara practicar un auténtico cálculo de consecuencias: diez muertes cuentan más que una muerte, por acción o por omisión. Supongamos que se deseara aplicar una verdadera razón deontológica: si no se puede hacer x , no se puede hacerlo ni siquiera para evitar más x .

El moderado se ha arreglado para quedarse, a la vez, sin los fundamentos que justifican al consecuencialista y sin los fundamentos que justifican al deontologista. Es que el moderado cree en demasiadas cosas a la vez, pero sin poner mucha convicción en ninguna de ellas. Cree en las consecuencias, pero no lo suficiente como para dejar que operen solamente las razones neutrales. Cree en las razones deontológicas, pero no lo suficiente como para dejar que ellas se apliquen con toda su fuerza. Cree en la autonomía, pero sólo si el plan de vida elegido no contempla dañar por acción. Este es su problema.

Las razones neutrales, como he dicho antes, controlan en última instancia a las opciones: no se permite *cualquier* opción, no importando cuanto se aleje ella del cálculo consecuencialista. Pero este control se ejerce de un modo consecuencialista, esto es, tanto sobre las acciones cuanto sobre las omisiones.

19.

Quedan todavía, a mi juicio, tres posibles líneas de defensa para el moderado, pero no me parece que ninguna de ellas pueda ser exitosa.

La primera consiste en sostener que siempre el daño por acción se aparta más de la felicidad que el daño por omi-

sión. Esta afirmación se puede entender, a su vez, de dos maneras distintas: a) Como abarcando cualquier tipo de daño, esto es, como aplicándose entre daños diferentes. En este caso es extremadamente implausible ¿Cómo podría apartarse más de la felicidad pisarle un pie a una persona (acción) que dejarlo morir de hambre (omisión)? b) Como circunscripta al mismo tipo de daño. En este caso la plausibilidad intuitiva aumenta, sin duda. Uno podría sostener que se aparta más de la felicidad general empujar una persona al agua para que se ahogue que omitir rescatarla cuando se está ahogando por causas ajenas a nosotros. Aunque la opción b) es ciertamente más plausible que la opción a), ambas sostienen algo reñido con el cálculo consecuencialista: la tajante distinción entre acciones y omisiones. Si el moderado quiere retener rasgos consecuencialistas (y no olvidemos que él es un *consecuencialista moderado*) no puede recurrir a este argumento.

La segunda defensa consiste en afirmar que el consecuencialismo moderado requiere sólo *una* razón deontológica, y no más de una: la prohibición de dañar por acción. La defensa no es exitosa, sin embargo, puesto que la razón deontológica que el moderado requiere es justamente el arquetipo de razón deontológica genérica: de ella se derivan todas las otras. Si se acepta la prohibición de dañar por acción se aceptan todas las razones deontológicas (o, para no entrar en esta discusión, la parte más significativa de ellas).

Me pregunto, por otra parte, si el moderado requiere, en realidad, sólo una razón deontológica. Tengo la impresión de que en algunas circunstancias requeriría al menos dos: estoy pensando en aquellos casos en los que ni siquiera se toleraría un daño por omisión. Supongamos que un Testigo de Jehová se niega a permitir que se le practique a su hijo menor una transfusión de sangre que es necesaria para salvarle la vida, permitiéndole que lleve luego una vida feliz. Desde luego que no practicar una transfusión de sangre no es un caso de daño por acción, pero no es admisible aceptar en este caso la decisión del padre de dañar por omisión a su hijo. Una posible solución para este ejemplo consistiría en recurrir a la distinción

dworkiniana entre preferencias personales y preferencias externas: el padre no está diseñando aquí su plan de vida sino el del hijo, y esto es lo inadmisibile del caso. Una preferencia personal se vincula con el disfrute por parte de uno mismo de ciertos bienes u oportunidades, mientras que una preferencia externa se relaciona con la asignación de bienes u oportunidades a los demás.²² Mostraré enseguida, sin embargo, que la distinción de Dworkin no soluciona el problema de un modo general, aunque ella pueda aplicarse en algunos casos específicos, como el que acabo de mencionar.

La tercera defensa, finalmente, mantiene que no se requiere en realidad algo tan genérico como la prohibición de dañar por acción, sino algo más específico: la prohibición de disminuir la autonomía ajena por acción. Esta prohibición, sin embargo, es equivalente a la anterior: cada daño a un tercero disminuye su autonomía. Paradigmáticamente, si lo mato, pero también si lo robo, si lo lesiono, si lo... etc. (elijan usted el daño). Todo daño a un tercero disminuye su autonomía.

20.

Termino este análisis mostrando, como anticipé anteriormente, que la distinción de Dworkin entre preferencias personales y preferencias externas no soluciona de un modo general el problema del moderado. Veamos nuevamente el caso del individuo que emplea su tiempo de modo tal de salvar anualmente la vida de nueve etíopes por año, pero desea matar a uno o dos de ellos, por acción. Esta no es una preferencia externa, por cierto, sino una preferencia personal. El individuo en cuestión está diseñando su propio plan de vida, y el bien u oportunidad que busca es un bien u oportunidad del que disfrutará él mismo. De modo que el moderado no puede prescindir de las restricciones deontológicas apelando al recurso de permitir que se satisfagan sólo las preferencias personales de los individuos.

²² Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*. London, Duckworth, 1977, p. 234.

21.

Comencé con el examen de tres posibilidades: a) el consecuencialismo extremo, que sólo cree en la existencia de razones neutrales; b) el consecuencialismo moderado, que cree en la existencia de razones neutrales, le incorpora las razones de autonomía y rechaza las razones deontológicas, y c) el deontologismo, que acepta las razones deontológicas. (Un deontologista puede también aceptar, o no, razones neutrales. Si muestra alguna preocupación por las consecuencias, esto es, si no es lo que Rawls llama un deontologista irracional y loco,²³ probablemente lo hará).

Lo que he querido mostrar es que el consecuencialismo moderado no es una opción disponible. Cuando aceptamos las razones de autonomía nos deslizamos irrevocablemente a la aceptación de razones deontológicas. El consecuencialismo moderado termina siendo aquí el tercero excluido. Parece entonces que sólo disponemos de dos opciones: podemos elegir entre ser consecuencialistas extremos o ser deontologistas.

Y esto muestra, marginalmente algo interesante. Al comenzar, aceptamos la razón neutral utilitarista de maximizar la felicidad, y cuando la encontramos demasiado exigente quisimos combinarla con razones de autonomía. El intento fracasó, y este fracaso comprueba la imposibilidad de combinar las dos propuestas de Mill: la propuesta utilitarista de *Utilitarianism* y la propuesta liberal defensora de la autonomía de *On Liberty*. No sólo ellas son propuestas distintas sino que ni siquiera pueden combinarse fructíferamente.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
e-mail: mfarrel@fibertel.com.ar

²³ John Rawls, *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, p. 30. Por otra parte, la clasificación que he sugerido no es la única posible. Bratman, por ejemplo, distingue entre el extremista, que rechaza la existencia de opciones, el moderado, que acepta opciones y restricciones (a la vez), y el minimalista, que ni siquiera otorga peso a la razón pro tanto de perseguir el bien. Cf. Michael E. Bratman, "Kagan on The Appeal to Cost", *Ethics*, Vol. 104, number 2, pp. 325-326.

Abstract

Consequentialism (with the exception of ethical egoism) is an ethical theory which accepts only agent-neutral reasons. A moderate consequentialist also accepts that –in certain circumstances– agent-relative reasons of autonomy can override an agent-neutral reason. And a deontologist believes in the existence of agent-relative reasons in the form of deontological constraints. But the moderate consequentialist faces a dilemma: she must accept as a valid option an action that causes (unconsented) harm to others, or she must accept at least one deontological constraint, i.e., a constraint against harming others by means of an action. However, if she accepts a deontological constraint, she is not a moderate any more. So, if you begin accepting agent-relative reasons of autonomy, the end of the road is the acceptance of deontological constraints.