

# Las metaéticas del utilitarismo clásico

### Las diferentes versiones del utilitarismo

Como es bien sabido, existen tres niveles en la filosofía moral: metaética, ética normativa y ética aplicada. Es igualmente sabido que la ética normativa determina casi por completo el contenido de la ética aplicada, como lo prueba este ejemplo: tal vez el trabajo de ética aplicada que ha tenido más influencia es el artículo de Peter Singer “Famine, Affluence, and Morality”,<sup>1</sup> y por supuesto, como el propio Singer lo acepta, el trabajo consiste sencillamente en aplicar al problema de la pobreza la ética normativa del utilitarismo. Si se conoce la ética utilitarista, se conocen también las soluciones que Singer va a proponer en su trabajo.

Usualmente se piensa que la metaética no determina de igual manera el contenido de la ética normativa, y por cierto hay algo de verdadero en esto. A nadie se le ocurriría diseñar un sistema de ética aplicada sin tener en cuenta antes el sistema de ética normativa que va a aplicarse, porque sencillamente no podría hacerlo: en cambio, no hay problema alguno en que alguien se proponga diseñar un sistema de ética normativa sin pensar antes en la metaética que pueda corresponderle. Por el contrario, en la mayoría de los casos esto es lo que ocurre en la realidad.

Sin embargo, esto no significa –desde luego– que cualquier metaética puede describir un sistema determinado de ética normativa, y voy a mostrarlo tomando como ejemplo el utilitarismo clásico. Adviértase que no sostengo que voy a describir una única metaética que da cuenta de las variantes de esta ética normativa, sino –por el contrario– tres metaéticas diferentes, que son las que creo más adecuadas para ellas. Pero esta tarea revela algo desde un comienzo: incluso en un rango tan acotado, tres versiones distintas del utilitarismo clásico requieren tres metaéticas

---

<sup>1</sup> PETER SINGER, “Famine, Affluence, and Morality”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, number 3.

diferentes. Partir de la metaética, en este caso, constituye el mejor recurso para apreciar las diferencias entre estas tres versiones de la ética utilitarista, y esto es lo que me propongo mostrar.

Cuando me refiero al utilitarismo clásico voy a considerar –como se acepta usualmente– las teorías de Bentham, de Mill y de Sidgwick. Veremos que la metaética que mejor se ajusta a la teoría de Bentham es, a la vez, naturalista y subjetivista, mientras que la metaética que mejor se ajusta a la teoría de Mill es, a la vez, naturalista y objetivista (y existen incluso más diferencias entre ellas), mientras que la metaética que requiere la teoría de Sidgwick es una metaética no naturalista e intuicionista (de un tipo determinado). Las tres teorías requieren metaéticas diferentes porque son tres teorías éticas diferentes.

## Naturalismo analítico y naturalismo sintético

Comienzo con una comparación entre las teorías de Bentham y de Mill, puesto que, inevitablemente, el análisis metaético de ambas teorías debe arrancar subrayando sus rasgos naturalistas: no solo estas versiones del utilitarismo clásico son naturalistas, sino que ellas constituyen los ejemplos más citados de naturalismo ético. Porque el naturalismo sostiene que las propiedades morales se identifican con propiedades naturales, y –en este caso– la propiedad moral de “lo bueno” se identifica con la felicidad, identificada clásicamente con un estado mental y, contemporáneamente, con la satisfacción de las preferencias.

Una primera distinción respecto del naturalismo ético es la que separa el naturalismo analítico del sintético. Moore solo pensaba en el naturalismo analítico: si la felicidad es lo bueno, “felicidad” es sinónimo de “bueno”. Pero Pigden, por ejemplo, distingue el naturalismo que define a lo bueno como la felicidad de aquel naturalismo que sostiene que –empíricamente– puede comprobarse que la felicidad es lo bueno, lo que convierte a este último naturalismo –desde luego– en sintético.<sup>2</sup> De modo que el naturalismo sintético puede aceptar que lo que se postula como bueno no es sinónimo de “bueno”, porque ambos términos difieren en significado, pero piensa que de esto no se sigue que los dos no se refieran a la misma propiedad.

¿Cómo podemos averiguar si lo hacen? Del mismo modo en que podemos saber que “agua” es H<sub>2</sub>O, lo cual constituye un descubrimiento teórico basado en una

---

<sup>2</sup> CHARLES R. PIGDEN, “Naturalism”, en Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1993, p. 428.

evidencia empírica. El conocimiento de los hechos morales se obtendría entonces de la misma manera que el conocimiento de otros hechos naturales y las propiedades naturales serían del mismo tipo que las investigadas por la ciencia.<sup>3</sup>

¿Muestra esto, entonces, que el naturalismo es una forma de realismo moral? Todo lo contrario, diría yo. El realismo moral se refiere a otros hechos, a hechos que no se descubren empíricamente. Mientras el realismo moral predica la independencia de la ética, el naturalismo ético sostiene que las entidades fundamentales del mundo son parte del ámbito de la ciencia, tesis que excluye la existencia de hechos ocultos o sobrenaturales.<sup>4</sup> Contra lo que sostiene el realismo moral, el naturalismo cree que el valor es un aspecto de la naturaleza, de donde las propiedades éticas se convierten en verdaderas debido a hechos naturales.<sup>5</sup> Para el realismo moral –entonces– los juicios morales son verdaderos cuando se corresponden con un reino de hechos morales, y esto no podría estar más lejos del carácter reductivista del naturalismo. El realista moral cree que las cuestiones morales tienen respuestas correctas, y que lo que hace correctas a esas respuestas son hechos morales objetivos: entre los distintos hechos que se encuentran en el mundo, hay hechos distintivamente morales.<sup>6</sup> Esta no es, ciertamente, la tesis del naturalismo ético que estoy considerando.

Hay –por supuesto– otra diferencia importante entre ambos. Los hechos morales cuya existencia postula el realismo moral tienen un alcance universal. En cambio, diferentes grupos sociales, cuyas creencias morales se refieren a ciertas propiedades naturales, pueden estar pensando en diferentes propiedades naturales. Si se acepta que existen hechos y propiedades morales que son relativos a un grupo social, entonces puede existir una versión relativista del naturalismo ético. Si la felicidad consiste en la satisfacción de las preferencias, por ejemplo, no cabe duda –como dato empírico– de que las preferencias varían entre los distintos tipos de sociedades.

Una advertencia final respecto de la relación entre naturalismo y utilitarismo. Los utilitaristas no solo sostienen que “lo bueno” y “la felicidad” son términos coextensivos, puesto que dos términos pueden ser coextensivos, pero en base a propiedades distintas: los utilitaristas piensan que “bueno” y “maximiza la felicidad” son coextensivos y se refieren a la misma propiedad.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> NICHOLAS R. STURGEON, “Ethical Naturalism”, en David Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, 2006, p. 97.

<sup>4</sup> MARK TIMMONS, *Morality Without Foundations*, Oxford University Press, 1999, p. 13.

<sup>5</sup> STEPHEN DARWALL, *Philosophical Ethics*, Boulder, Col., Westview Press, 1998, p. 30.

<sup>6</sup> MICHAEL SMITH, “Realism”, en Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, cit., p. 401.

<sup>7</sup> DEREK PARFIT, *On What Matters*, Oxford University Press, 2011, vol.2, p. 266.

## El naturalismo de Bentham

Veamos ahora la posición de Bentham. Él piensa que el principio de la mayor felicidad es el que motiva la aprobación o desaprobación de cualquier acción, de acuerdo a la tendencia que ella tenga de aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en juego.<sup>8</sup> Bentham se refiere primero aquí a la felicidad individual, pero pasa a ocuparse de inmediato de la felicidad general, tema que voy a considerar más adelante, conjuntamente con las ideas de Mill acerca del mismo.

El principio de la mayor felicidad nos dice que se aprueba una conducta en la medida en que ella tienda a la felicidad. Sin embargo, no tarda en ocurrir aquí el paso del ser al deber ser, puesto que de una acción que se adecúa al principio

*uno siempre puede decir que es una que debe ser llevada a cabo, o al menos que no es una que no debe ser llevada a cabo. Uno puede decir también, que es correcto que fuera realizada; al menos que no es incorrecto que fuera realizada; que es una acción correcta; al menos que no es una acción incorrecta. Así interpretadas, las palabras deber, y correcto e incorrecto, y otras de ese tipo, tienen un significado: de otra manera, no tienen ninguno.*<sup>9</sup>

Este es el paso contra el cual nos prevenía Hume, el paso del ser al deber ser. Los naturalistas fueron acusados siempre de cometer ese tipo de falacia, y Bentham no es una excepción,<sup>10</sup> lo que muestra que es un naturalista típico. Desde el primer párrafo de la obra, él parece determinado a ignorar cualquier diferencia entre el ser y el deber ser, cuando dice que la humanidad se encuentra gobernada por dos maestros soberanos, el placer y el dolor, y que

*es solo para ellos el puntualizar lo que debemos hacer, así como determinar lo que haremos.*<sup>11</sup>

Puesto que mi propósito aquí es describir la metaética utilitarista, y no defen-

<sup>8</sup> JEREMY BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford, Basil Blackwell, 1967, p. 126.

<sup>9</sup> BENTHAM, cit., p. 127.

<sup>10</sup> Aunque Sprigge niega que la haya cometido, Cfr. T. L. S. SPRIGGE, "The Relation between Jeremy Bentham's Psychological, and His Ethical, Hedonism", *Utilitas*, vol.11, p. 305.

<sup>11</sup> BENTHAM, cit., p. 125.

derla, simplemente llamo la atención sobre este rasgo del pensamiento benthamita, sin someterlo a evaluación alguna.

¿Cómo se prueba el principio de la mayor felicidad? La respuesta a esta pregunta es importante porque me parece que muestra que Bentham es un naturalista analítico. El principio de la mayor felicidad no es susceptible de prueba puesto que

*aquello que es utilizado para probar todas las cosas, no puede en sí mismo ser probado: una cadena de pruebas debe tener su comienzo en alguna parte*<sup>12</sup>

Para decirlo de otra forma, el principio de la mayor felicidad es un axioma.<sup>13</sup>

Si consideramos la forma que habitualmente revestían los axiomas en los sistemas axiomáticos de esa época, podríamos estar tentados de pensar que Bentham lo consideraba intuitivamente evidente, pero no sería una hipótesis acertada, porque todo el desarrollo de las ideas éticas de Bentham se lleva a cabo en un contexto hostil a la intuición. (Vuelvo sobre el tema de la intuición al analizar el pensamiento de Sidgwick). No hay ningún intento, por otra parte, de probar el principio empíricamente.

Pero hay algo más. Cuando Bentham se pregunta si la rectitud del principio ha sido formalmente controvertida, responde que lo ha sido

*por aquellos que no sabían lo que han estado significando.*

Y agrega que cuando un hombre intenta combatir el principio

*lo es con razones extraídas, sin que él lo advierta, del propio principio en sí mismo.*<sup>14</sup>

Me parece que esto muestra que Bentham lo consideraba analíticamente verdadero, especialmente porque luego agrega que

---

12 BENTHAM, cit., p. 128.

13 En *Constitutional Code*, luego de enunciar el principio, Bentham dice que "en términos generales, la prueba de esta posición puede remitirse a la experiencia particular", y agrega que "la posición que toma este principio como sujeto, puede ser denominada un axioma". JEREMY BENTHAM, "Constitutional Code", en *The Works of Jeremy Bentham*, Bristol, Thoemmes Press, 1995, vol.IX, p. 5. En *The Limits of Jurisprudence Defined* (Greenwood Press Publishers, Westport, Conn., 1970, pp. 115-116, a su vez, Bentham se refiere al principio de utilidad y dice: "Esto, entonces, lo asumo como un postulatam; y esto, en cuestiones de reproche y aprobación, es el único *postulatam* que asumo".

14 BENTHAM, cit, p. 128.

*probar la falta de adecuación de él mediante argumentos es imposible.*<sup>15</sup>

Sugiero entonces que Bentham era un naturalista analítico y que por eso sostiene que no es admisible

*que la palabra “correcto” pueda tener un significado sin referencia a la utilidad.*<sup>16</sup>

Y por eso también dice Parekh que para Bentham

*el placer y el bien son conceptualmente idénticos, y son dos maneras diferentes de describir la misma cosa (...). Decir que X es bueno pero no placentero, o que Y es placentero pero no bueno, es —desde el punto de vista de Bentham— emitir un enunciado autocontradictorio.*<sup>17</sup>

Bentham es pasible, así, de las críticas de Moore, por una parte, y de Hume, por la otra. Debo señalar, sin embargo, que algunos autores discrepan acerca de la caracterización del utilitarismo benthamita como analítico. Hall, por ejemplo, cree que el principio de utilidad no se presenta mediante un enunciado de identidad, sino que

*es claramente un enunciado sintético, al efecto de que la única situación deseable como un fin en sí misma, y en términos de la cual las acciones humanas pueden ser juzgadas buenas o malas en tanto puedan promover o perturbar su logro, es aquella que ejemplifica la mayor felicidad de todos los involucrados.*<sup>18</sup>

De ser esto así, Bentham no sería pasible de la crítica de Moore, pero los párrafos anteriores que he citado —y que considero decisivos— me convencen de que la posición benthamita es la del naturalismo analítico. Lo que he dicho hasta ahora no constituye la descripción completa de la ética benthamita, desde luego, pero antes de continuar su análisis voy a detenerme a examinar el naturalismo de Mill.

<sup>15</sup> BENTHAM, cit., p. 129.

<sup>16</sup> BENTHAM, cit., p. 131.

<sup>17</sup> BHIKHU PAREKH, “Bentham’s Justification of the Principle of Utility”, en Bhikhu Parekh (ed.), *Bentham. Ten Critical Essays*, London, Frank Cass, 1974, p. 103.

<sup>18</sup> EVERETT W. HALL, “The ‘Proof of Utility in Bentham and Mill’”, en J.B. Schneewind (ed.), *Mill*, London, MacMillan, 1969, p. 175.

## El naturalismo de Mill

Al igual que Bentham, Mill cree que lo bueno tiene conexión con el deseo, y que

*no hay nada deseado en la realidad excepto la felicidad.*<sup>19</sup>

Pero hay una gran diferencia aquí respecto del pensamiento de Bentham, puesto que Mill era un naturalista, sí, pero no analítico.<sup>20</sup> Para probar el principio de utilidad, Mill recurre a la experiencia.

*La única prueba que puede ser proporcionada de que un objeto es visible es que la gente actualmente lo ve. La única prueba de que un sonido es audible es que la gente lo escucha. De igual manera, la única evidencia que es posible producir de que algo es deseable es que la gente realmente lo desea.*<sup>21</sup>

En este caso no hay nada analíticamente verdadero, sino que hay en cambio algo verdadero en virtud de una comprobación empírica. Sayre-McCord parece entenderlo del siguiente modo: el deseo –para Mill– desempeña en filosofía moral el mismo papel epistémico que desempeñan los sentidos respecto de los primeros principios del conocimiento. Mill argumenta que algo no es bueno porque lo deseamos, sino que lo vemos como bueno precisamente porque lo deseamos; se trata de una premisa necesaria para un argumento adicional, el argumento de que nuestra felicidad es deseable.<sup>22</sup> De toda forma esta interpretación no desvirtúa, por cierto, el carácter empírico de la teoría milliana.

Adviértase que no estoy defendiendo aquí la prueba de Mill sino solo describiéndola, con el propósito de adscribirle a su teoría la metaética apropiada. Mill cree que es psicológicamente verdadero que la naturaleza humana está constituida de modo tal de no poder desear nada que no sea una parte de la felicidad o un medio para la felicidad. (Lo que Mill semeja estar diciendo es que el agente valora su felicidad, no la felicidad). Y al decidir

<sup>19</sup> JOHN STUART MILL, *Utilitarianism*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Co., 1971, p. 39.

<sup>20</sup> Cfr. DARWALL, *Philosophical Ethics*, cit., p. 110.

<sup>21</sup> MILL, cit., p. 37. Como observa Brink, para Mill el conocimiento moral es a posteriori, en la medida en que la justificación de las creencias morales depende de la experiencia y la observación. DAVID O. BRINK, *Mill's Progressive Principles*, Oxford, Clarendon Press, 2013, p. 116.

<sup>22</sup> GEOFFREY SAYRE-MCCORD, "Mill's Proof of the Principle of Utility: a More than Half-Hearted Defense", *Social Philosophy & Policy*, vol. 118, number 2, 2001, pp. 338 y 340-341.

*si la humanidad no desea nada por sí mismo sino aquello que es un placer para ella, o cuya ausencia es un dolor; hemos arribado evidentemente a una cuestión de hecho y experiencia.*<sup>23</sup>

Como observa Rachels,<sup>24</sup> Mill quería expresar la idea básica naturalista de que la deseabilidad es una cuestión empírica, puesto que aprendemos que algo es deseable contemplándolo y –como resultado– experimentando un deseo. Claro que en este caso “deseable” significa “susceptible de ser deseado”, pero no “digno de ser deseado”. Y a esta distinción apuntó, con toda agudeza, la crítica de Sidgwick a este intento de prueba:

*Si por “deseable” significamos simplemente lo que puede ser deseado, la inferencia de que el placer es deseable porque es realmente deseado es obviamente –a la vez– tanto irresistible, como insignificante. Pero si estamos buscando (como lo hace Mill) un principio ético del cual puedan ser deducidas reglas prácticas, y el cual debe en consecuencia contener implícitamente la noción de “deber”, no puedo ver cómo vamos a alcanzar lógicamente ese principio a través de la más amplia observación de lo que los hombres realmente desean.*<sup>25</sup>

Esta sensata crítica muestra que Mill no tuvo éxito en su intento de probar el principio, pero estaba obligado a intentarlo puesto que él consideraba una deficiencia del sistema benthamita la circunstancia de que él fracasara en proponer algún argumento positivo para ese principio, y se contentara con cuestionar los principios alternativos.<sup>26</sup>

Mientras Bentham era un naturalista analítico, entonces, Mill era un naturalista sintético. Por otra parte, que Mill considerara este tema ético como una cuestión empírica no puede sorprender a nadie, puesto que él aplicaba el método empírico en ámbitos aparentemente tan alejados de él como la aritmética y la geometría (como hemos visto en el capítulo 6). Mill sostenía –en efecto– que

<sup>23</sup> MILL, cit., p. 40.

<sup>24</sup> JAMES RACHELS, “Naturalism”, en Hugh LaFollette (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, p. 87.

<sup>25</sup> HENRY SIDGWICK, “The Establishment of Ethical First Principles”, *Mind*, vol.4, number 13, 1879, p. 108.

<sup>26</sup> MAURICE MANDELBAUM, “On Interpreting Mill’s Utilitarianism”, *Journal of the History of Philosophy* 6, 1968, p. 37.



*la noción de que verdades externas a la mente humana pueden ser conocidas mediante la intuición o la conciencia, de manera independiente a la observación y a la experiencia, es en estos tiempos, estoy persuadido, el gran apoyo intelectual de falsas doctrinas y malas instituciones.<sup>27</sup>*

## La felicidad general a partir de la felicidad individual.

Veamos ahora la forma en que Bentham y Mill pretenden alcanzar la idea de la felicidad general, la felicidad de la comunidad, teniendo en cuenta que ambos parten de la idea de felicidad individual. Bentham –por supuesto– no cree en ningún concepto hegeliano de comunidad:

*La comunidad es un cuerpo ficticio, compuesto de las personas individuales que son consideradas como constituyendo, por así decirlo, sus miembros. ¿Cuál es, entonces, el interés de la comunidad? La suma de los intereses de los distintos miembros que la componen.<sup>28</sup>*

Es inútil, pues, hablar de los intereses de la comunidad sin entender previamente cuál es el interés de los individuos, y

*se dice de una cosa que promueve el interés, o es del interés, de un individuo, cuando ella tiende a aumentar la suma total de sus placeres; o, lo que es lo mismo, a disminuir la suma total de sus dolores.<sup>29</sup>*

De manera que el cálculo utilitarista benthamita parece limitarse a agregar felicidades individuales. Si no existe una entidad que constituya “la comunidad”, entonces no puede existir un concepto tal como el de “la felicidad de la comunidad”, esto es, no puede existir la felicidad de algo inexistente.

Por otra parte, Bentham enfrenta aquí el problema de la motivación: es claro que

---

<sup>27</sup> JOHN STUART MILL, “Autobiography”, en *Collected Works of John Stuart Mill*, John M. Robson (ed.), Indianapolis, Liberty Fund, 2006, vol.1, p. 233, capítulo VII.

<sup>28</sup> BENTHAM, cit., p. 126.

<sup>29</sup> BENTHAM, cit., p. 127.

el agente persigue su propio bien, pero ¿qué es —en cambio— lo que podría motivarlo a perseguir el bien general? No es imposible para Bentham, sin embargo, pasar de la felicidad propia a la general si atendemos a dos recursos que están a su disposición. a) Recuérdese que él acepta el placer derivado de la simpatía.<sup>30</sup> De modo que hay actos que provienen de la simpatía, y Bentham los considera —a la vez— actos auto-interesados, pues se trata del placer que proviene de reconocer el placer de los otros. Es verdad que el último fin del hombre son sus propios placeres, pero la simpatía permite que la felicidad general promueva mi propia felicidad.<sup>31</sup> b) Bentham concebía a la legislación como un modo de inclinar la balanza a favor de la felicidad general, mediante sanciones que se impondrían a aquellos individuos que se comportaran de un modo antisocial (vuelvo enseguida sobre el tema de la legislación).

Pero también el recurso a la simpatía puede entenderse de una forma diferente. Postema trabaja sobre la idea de que Bentham asigna una gran importancia a la distinción entre intereses públicos y privados. Los intereses públicos del agente son aquellos en los cuales su felicidad está en conjunción con la felicidad y bienestar de la comunidad, puesto que se trata de intereses convergentes, mientras que los intereses privados del agente se refieren a su propia persona. Los intereses públicos —por otra parte— excluyen a los intereses privados, puesto que existen circunstancias en las que la persecución del interés privado opera en contra del interés público. Más aún: en el mayor número de casos, estos dos intereses no solo son diferentes, sino que son opuestos.<sup>32</sup>

De modo que el principio de utilidad debe recomendar solo la promoción de algunos de los intereses de sus miembros, esto es, de los intereses públicos. Lo que el hombre virtuoso debe hacer es lograr que el interés público se acerque a una coincidencia con el interés privado. Es precisamente el reconocimiento de la comunidad de algunos intereses lo que produce en los agentes el sentimiento de la simpatía,<sup>33</sup> de modo que la simpatía —o solidaridad— podría ser el efecto de la identificación de intereses comunes, y no la causa de que ellos se promuevan, como en cambio veíamos antes. La comunidad, entonces, se concentra primariamente en promover aquellos intereses del agente que sean compatibles con los intereses de los restantes miembros de la comunidad.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> JEREMY BENTHAM, "Table of the Springs of Actions", en *The Works...*, cit., vol.I, p. 212.

<sup>31</sup> SPRIGGE, cit., p. 302.

<sup>32</sup> JEREMY BENTHAM, "The Books of Fallacies", en *The Works...*, cit., vol.II, p. 475.

<sup>33</sup> BENTHAM, "The Book of Fallacies", cit., pp. 475-476.

<sup>34</sup> GERALD J. POSTEMA, "Interests, Universal and Particular: Bentham's Utilitarian Theory of Value", *Utilitas*, vol.18, number 2, 2006, pp. 118-121, 124, 127 y 131. Pero no debemos olvidar aquí la crítica que Bentham le dedica al principio de la simpatía en *Introduction...*, cit., por ejemplo en el capítulo II, sección 12.

Sin duda, Postema encuentra apoyo textual para su interpretación, pero este apoyo parece provenir de cierta inconsistencia en el pensamiento benthamita. La exposición clásica de la doctrina de Bentham en *Introduction* propone tomar en cuenta todos los intereses del agente, y esto es lo que torna complejo –e interesante– el problema de pasar del interés individual al general. El Bentham de Postema se preocupa solo por aquellos intereses del agente que coinciden con el interés general. No es difícil concluir que en este caso no hay problema, pero es porque se corta deliberadamente toda conexión entre la psicología benthamita y la ética benthamita.

Aun otra manera posible de lograr que se tenga en cuenta tanto a la felicidad individual, como a la social es la que proporciona David Lyons,<sup>35</sup> basándose en la división que Bentham postula en el capítulo XVII de sus *Principles of Morals and Legislation*. Allí se habla de dos tipos de ética: la *ética privada*, que se refiere a las acciones del propio individuo, y el *arte del gobierno*, que se refiere a las acciones de los demás individuos. Si el principio de utilidad se aplica en la ética privada, allí se toma en cuenta la felicidad individual, y si se aplica en el arte del gobierno, allí se toma en cuenta la felicidad social. Esta interpretación es muy semejante a la que suele aplicarse en la teoría de Rawls, donde la justicia es una virtud de las instituciones básicas, y el individuo que vive en una sociedad justa puede dedicarse libremente a la persecución de sus intereses individuales. Pero en este caso, desde luego, hay que reconocer que el utilitarismo, en tanto ética privada, colapsaría en el egoísmo ético.

Tomando como base la distinción de Lyons, Dinwiddy señala que la esfera típica de la ética privada está constituida por aquellas áreas de comportamiento en las que la persecución de la felicidad individual no afecta la felicidad de los otros individuos. Pero la persecución de la felicidad individual debe ser regulada, en cierta medida, por consideración a la felicidad general, y aquí interviene la legislación, como parte del arte del gobierno. Si se le enseña al individuo a promover su propia felicidad dentro de la estructura de la ley, la ética privada aparece entonces como un complemento de la legislación.<sup>36</sup>

De todas formas, tanto la interpretación de Lyons, como la de Dinwiddy dejan la impresión de que la tarea de la ética privada y la del arte del gobierno son muy distintas. La primera se reduce a una suerte de introspección, en la que el individuo reconoce sus preferencias, mientras que la segunda modifica el comportamiento humano mediante la introducción de sanciones.

<sup>35</sup> DAVID LYONS, *In the Interest of the Governed*, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 30-31.

<sup>36</sup> J. R. DINWIDDY, "Bentham on Private Ethics and the Principle of Utility", *Revue Internationale de Philosophie*, vol.36, 1982, pp. 291-292 y 294.

En suma, Bentham podría recurrir a la simpatía para pasar de la felicidad individual a la general, o podría concentrarse en la persecución de los intereses públicos de los agentes, o podría privilegiar el arte del gobierno por sobre la ética privada, pero ninguno de estos argumentos parece resolver satisfactoriamente el problema.

Esto por lo que se refiere a Bentham. Mill, por su parte, sostiene que

*la felicidad es un bien, que la felicidad de cada persona es un bien para esa persona, y que, en consecuencia, la felicidad general es un bien para el agregado de esas personas.*<sup>37</sup>

La expresión “en consecuencia” contenida en la frase anterior es —desde luego— motivo de perplejidad. El propio Mill reconoce que una persona puede decir:

*Siento que estoy obligado a no robar ni matar, ni traicionar ni engañar; pero, ¿por qué estoy obligado a promover la felicidad general? Si mi propia felicidad reside en algo distinto, ¿por qué no puedo darle preferencia?*<sup>38</sup>

Y para estas preguntas tan razonables proporciona, sin embargo, una respuesta, también en este caso, poco convincente: que la humanidad posee un sentido de conciencia, el cual produce un deseo de encontrarse en unidad con las restantes criaturas. Puede existir una armonía entre el bien individual y el bien general; a medida que la humanidad mejora, el individuo no desea ningún beneficio para sí mismo en el que los demás no estén incluidos.<sup>39</sup>

Sidgwick fue muy crítico respecto de este intento de Mill cuando dijo que

*un agregado de deseos reales, dirigido cada uno de ellos hacia partes diferentes de la felicidad general, no constituye un deseo real por la felicidad general que exista en cada individuo, y Mill ciertamente no sostendría que un deseo que no existe en ningún individuo puede existir en un agregado de individuos.*<sup>40</sup>

<sup>37</sup> MILL, cit., p. 37.

<sup>38</sup> MILL, cit., p. 31.

<sup>39</sup> MILL, cit., p. 35.

<sup>40</sup> HENRY SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, seventh edition, London, MacMillan and Co., 1962, p. 388.

Aunque insisto nuevamente en que no estoy evaluando la plausibilidad de estas tesis de Bentham y de Mill, sino solo describiéndolas con propósitos metaéticos, el tema del paso de la felicidad individual a la general exige al menos un breve examen crítico ante la pobreza de los argumentos exhibidos, y voy a eso. Lo hago, precisamente, porque –como ya he dicho– este es el tema central que separa el utilitarismo del egoísmo ético.

## Una crítica de las posiciones anteriores

Supongamos que alguien sostiene la tesis de que las razones a favor de los resultados están compuestas por las razones a favor de las partes que componen esos resultados: esta es la que Hubin denomina la *tesis composicional*.<sup>41</sup> Si se sostiene que el bien general es solo el agregado de los bienes individuales, se está defendiendo una variante de la composicionalidad. El nombre mismo advierte acerca del riesgo que se corre en este caso, que es el de cometer la falacia de composición. ¿Cometieron los utilitaristas clásicos esta falacia? ¿Cómo llegamos desde los bienes personales a una concepción impersonal del bien?, se pregunta Tenenbaum. Podría pensarse que existe una manera directa de pasar de las utilidades individuales a la utilidad general, responde, pero se supone que el agente debe perseguir esta última independientemente de que juzgue que ella merece ser perseguida,<sup>42</sup> aunque –desde luego– él sí juzga siempre que la primera merece serlo. Este es el problema.

Bentham no creía ciertamente que la felicidad general fuera algo distinto a la felicidad individual agregada, y Mill pensaba lo mismo: la felicidad general es simplemente el agregado de lo bueno para todas las personas. Si lo bueno desde la perspectiva de la comunidad moral es la mayor cantidad de lo que es bueno para los individuos que la componen, y lo bueno para cada persona es la felicidad de esa persona, entonces hay un sentido tautológico en el que puede decirse que la felicidad general es el bien para el agregado de todas esas personas.<sup>43</sup>

Yo creo que el tema es bastante más complicado. Por una parte, el agente moral cree  
A: Mi felicidad es lo bueno.

Todos los agentes morales creen lo mismo, pero la dificultad reside en describir cómo se sigue de esto que todos los agentes morales creen

<sup>41</sup> DONALD C. HUBIN, "What's Special About Humeanism", *Nous* 33, 1999, pp. 34-35.

<sup>42</sup> SERGIO TENENBAUM, *Appearances of the Good*, Cambridge University Press, 2007, pp. 209-211.

<sup>43</sup> DARWALL, cit., pp. 111 y 125.

B: Lo bueno es la felicidad general.

La proposición A motiva, y se convierte en una razón interna por esta causa, mientras que la proposición B no parece que motivara en la misma forma. Pasar entonces de A a B es pasar de una razón interna a una externa. Tal vez se pueda pasar de A a B si el agente cree también

C: Cada uno cuenta por uno y nadie por más de uno

Pero ¿es la proposición C una razón que necesariamente motiva? Que la proposición A motiva es analíticamente verdadero: tengo el deseo de satisfacer mis deseos. Que la proposición B motiva ciertamente no es analítico: habría que comprobar empíricamente si la felicidad general motiva; que B motiva podría entonces ser sintéticamente verdadero. Igualmente, que la proposición C motive solo podría ser sintéticamente verdadero.

Hay que distinguir, en todo caso, entre dos maneras distintas de evaluar: a) el agente moral actúa como actor, y b) el agente moral actúa como juez (Bentham preferiría decir que actúa como legislador). En a), el agente decide solo acerca de sí mismo y entonces cuenta únicamente su propia felicidad. En b), el agente decide respecto de otros y lo hace teniendo en cuenta la felicidad general. Supongamos que Pedro tiene a su disposición una entrada de teatro que solo él puede usar. Pedro tiene en cuenta su propia felicidad y –si le gusta el teatro– usa la entrada. Pero supongamos ahora que Pedro debe decidir entre darle la entrada a Marta o darle la entrada a Luisa. En ese caso decide teniendo en cuenta la felicidad general. Si la vida moral consistiera únicamente en situaciones del tipo a), que son situaciones de ética privada, el utilitarismo equivaldría a una serie de elecciones egoístas, como ya he dicho. El egoísmo –que puede ser universalizado– es una teoría internalista, cuya motivación no está puesta en duda.

No analizo estas cuestiones con el propósito de criticar –o de defender– el utilitarismo, pues mi intención es aquí meramente clasificatoria. Si la proposición B motiva, el utilitarismo puede clasificarse –de alguna manera– como subjetivista; si la proposición B no motiva, el utilitarismo es objetivista. Si B es nada más que una suma de A es, esa suma seguiría siendo una razón interna que motiva, y Bentham y Mill parecen verlo de esta manera. En este aspecto de la cuestión, creo que Bentham y Mill pueden ser considerados como subjetivistas. Se separan respecto de este rasgo, sin embargo, cuando describen la forma que puede revestir el placer, como ahora veremos. (En el capítulo 9 proporciono otros argumentos para pasar de la felicidad general a la individual).

## La concepción del placer: subjetivismo y objetivismo

Bentham y Mill concebían los placeres de forma muy diferente, lo que requiere —en consecuencia— metaéticas también diferentes. Voy a comenzar con la teoría benthamita.

En *Introduction to the Principles of Moral and Legislation* Bentham dice que una cosa promueve el interés de un individuo —o es de su interés— cuando ella tiende a aumentar la suma total de sus placeres, o a disminuir la suma total de sus dolores.<sup>44</sup> Todo lo que produce placer es *prima facie* bueno; si se lo considera malo es solo en virtud de algún dolor que produce, mayor que el equivalente a tal placer. Todo lo que produce placer es bueno en proporción al placer claro que produce.<sup>45</sup>

Bentham utiliza el ejemplo de la moneda para explicar las cosas. Si yo tengo una moneda en mi bolsillo y, no estando sediento, vacilo en comprar con ella una botella de vino para beberla, o proporcionar en cambio sustento a mi familia, a la que veo cercana a perecer por falta de asistencia, esto será mucho peor para mí a largo plazo: pero es claro que —en tanto continuo vacilando— el placer de la sensualidad y el de la simpatía valen para mí lo mismo; ellos son exactamente iguales.<sup>46</sup>

La idea benthamita del placer se popularizó en una frase que ya es famosa en la literatura filosófica: mientras la cantidad de placer sea igual, la experiencia de jugar con alfileres es tan buena como la de leer poesía.

Si lo bueno es el placer (recordemos que para Bentham placer y felicidad son sinónimos), y el placer depende de las preferencias de los agentes morales, desde el punto de vista metaético la teoría benthamita es aquí subjetivista.<sup>47</sup> Porque el subjetivismo moral, precisamente, sostiene que personas diferentes tienen sentimientos diferentes, y esto es todo lo que cuenta en moral: el subjetivismo ético afirma que,

<sup>44</sup> BENTHAM, *Introduction...*, cit., pp. 12-127 y 147.

<sup>45</sup> JEREMY BENTHAM, "Value of Pain and Pleasure", en Bikhu Parekh (ed.), *Bentham's Political Thought*, London, Croom Helm, 1973, p. 115. En *Constitutional Code, -The Works...*, cit., vol.IX, p. 47—Bentham identifica la felicidad con el objeto del deseo.

<sup>46</sup> BENTHAM, "Value of Pain and Pleasure", cit., pp. 122-123.

<sup>47</sup> Esta afirmación, desde luego, muestra que yo discrepo acerca de la afirmación del naturalismo ético con el objetivismo moral. Sidorsky, por ejemplo, piensa que "el naturalismo ético ha proporcionado un camino significativo hacia la objetividad moral. Un aspecto central de la tesis del naturalismo ético es la demostración de una conexión entre enunciados de valor y enunciados de hecho. De acuerdo al naturalista ético, la verdad objetiva de un enunciado de valor es examinable a la luz del descubrimiento de la verdad de las pretensiones fácticas a las que está conectado". DAVID SIDORSKY, "Incomplete Routes to Moral Objectivity: Four Variants of Naturalism", *Social Philosophy & Policy*, vol.18, number 2, p. 179. Yo creo que Sidorsky confunde los hechos que invoca el naturalista ético con los hechos que invoca el realista moral: un naturalista ético puede ser objetivista o subjetivista, como enseguida veremos.

al realizar juicios morales, los agentes no hacen más que expresar sus deseos o sentimientos personales. Cuando una persona dice que algo es moralmente bueno o malo, esto significa que aprueba o desaprueba ese algo, y nada más.<sup>48</sup> Esto mismo es lo que está sosteniendo Bentham.

No obstante, algunos de sus párrafos podrían hacernos dudar respecto de su subjetivismo. Me refiero —desde luego— a la parte de *Principles of Morals and Legislation* en la que él critica a quien rechaza el principio utilitarista, y lo reemplaza con algún otro principio basado en lo que denomina “sus sentimientos infundados”. Bentham presenta esta alternativa:

*Si él está inclinado a pensar que su propia aprobación o desaprobación anexada a la idea de un acto, sin ninguna consideración por sus consecuencias, es suficiente fundamento para él para juzgar y actuar, entonces dejemos que se pregunte a sí mismo si su sentimiento va a ser el criterio de lo correcto e incorrecto respecto de cualquier otro hombre, o si el sentimiento de cualquier otro hombre tiene el mismo privilegio de ser un criterio para él.<sup>49</sup>*

Si ese criterio se impone a todas las personas, Bentham considera que se trata de un acto de despotismo, hostil al resto de la raza humana.<sup>50</sup> En terminología metaética contemporánea, Bentham cuestiona incluso que ese principio pueda ser universalizable. Si —al contrario— cada persona es dueña de imponer a sí misma su propio criterio, Bentham se pregunta

*si esto no es anárquico, y si a este paso no habrá tantos criterios de lo correcto e incorrecto como hay hombres, y si incluso para el mismo hombre, la misma cosa que es correcta hoy (...) no puede ser incorrecta mañana, y si la misma cosa no es correcta e incorrecta al mismo tiempo (...) y si, cuando dos hombres han dicho “me gusta esto”, y “no me gusta esto” (...) pueden tener alguna otra cosa que decir.<sup>51</sup>*

---

<sup>48</sup> RACHELS, cit., pp. 432 y 435.

<sup>49</sup> BENTHAM, *Introduction*, cit., p. 130.

<sup>50</sup> BENTHAM, *Introduction*, cit., p. 130.

<sup>51</sup> BENTHAM, *Introduction*, cit., p. 130.



Este párrafo constituye –en apariencia– un severo ataque al subjetivismo, e incluso anticipa algunas de las críticas actuales más frecuentes al emotivismo moral. Es por estas razones que Rosen sostiene –al referirse a la teoría benthamita– que

*la utilidad es una propiedad que no se encuentra en el individuo, sino en el objeto, esto es, en cualquier objeto tal como una acción, ley, regla, objeto físico, conjunto de ideas, etc. (...) Para invocar el principio de utilidad, uno debe aprobar ciertas propiedades que se encuentran fuera de uno mismo, y considerarlas de una manera especial.*<sup>52</sup>

Pero ¿en qué sentido, entonces, puede decirse que Bentham es un subjetivista? Bentham piensa que existe una motivación psicológica fuerte a buscar el placer y evitar el dolor. Él cree también que existe un fundamento objetivo para adoptar: a) una ética que sea consecuencialista en su género, y b) una ética que sea utilitarista en su especie, esto es, que tenga en consideración las consecuencias de los actos y las evalúe en base a su tendencia a maximizar la felicidad general.<sup>53</sup> Pero, al mismo tiempo, cree que la felicidad general es la suma de las felicidades individuales, y que los individuos alcanzan un estado mental de felicidad cuando sus preferencias son satisfechas. Por otra parte, no pone límite alguno al tipo de preferencias que deben ser tomadas en cuenta: cada individuo es su propio juez acerca de sus preferencias y acerca del grado en que ellas han sido satisfechas. Yo pienso que este es el rasgo decisivo de la posición de Bentham, y este es un rasgo subjetivista.

Creo que Ayer lo dijo con toda claridad:

*El criterio de valor de Bentham es objetivo, en el sentido de que su regla de que el placer es el único bien y el dolor es el único mal se supone que se aplica igualmente a todos los seres sintientes; pero, en un sentido derivado, acepta que cosas diferentes sean buenas para personas diferentes, en la medida en que en las cuestiones de placer y de dolor, diferentes personas tienen gustos diferentes.*<sup>54</sup>

<sup>52</sup> F. ROSEN, "Individual Sacrifice and the Greatest Happiness: Bentham on Utility and Rights", *Utilitas*, vol. 10, number 2, 1998, p. 133.

<sup>53</sup> Mill lo acompañó en a) pero no en b). Él pensaba lo siguiente: "Que la moralidad de las acciones depende de las consecuencias, es la doctrina que sostienen las personas racionales de todas las escuelas; que lo bueno o lo malo de esas consecuencias se mide solamente por el placer o por el dolor es la doctrina de la escuela de la utilidad, que es peculiar a ella." JOHN STUART MILL, "Bentham", en *Collected Works*, cit., volume 10, p. 111.

<sup>54</sup> A. J. AYER, "The Principle of Utility, en *Philosophical Essays*, London, MacMillan, 1959, pp. 253-254.

Es en este sentido, pues, que podemos decir confiadamente que Bentham adhiere al subjetivismo moral. Algunos pasajes de Bentham, por otra parte sugerirían –contra lo que antes veíamos– un acercamiento al emotivismo ético, idea que no carece de atractivo. En rigor, Bentham anticipó varias de las ideas del positivismo lógico, cuya ética favorita era –precisamente– el emotivismo. Él sugirió el criterio empirista de significado, según el cual una proposición tiene sentido cuando puede ser verificada como verdadera o como falsa. Además de ello, su método de la paráfrasis, para asignar significado a términos no directamente verificables, anticipa lo que Carnap llamaría luego dentro del positivismo lógico, las reglas de correspondencia. Pero es aquí donde Bentham se aparta de la ortodoxia emotivista, al aplicar la paráfrasis a los términos éticos, cuando el positivismo lógico mantiene su posición emotivista al aplicar las reglas de correspondencia solo a los términos teóricos de la ciencia. En otras palabras, el naturalismo de Bentham es lo que lo alejó del emotivismo ético.<sup>55</sup>

¿Qué ocurre con Mill en este tema? Algo muy distinto, por cierto. Ya en *A System of Logic* Mill dice que el cultivar un ideal de nobleza de voluntad y de conducta debería constituir para los seres humanos un fin respecto del cual la persecución específica de su propia felicidad, o de la felicidad de los demás, debería ceder paso.<sup>56</sup> En su *Utilitarismo*, a la vez, hace notar que los seres humanos tienen facultades más elevadas que los apetitos animales y que, una vez que son concientes de ellas, no consideran a nada como felicidad si no incluye la gratificación de esas facultades.<sup>57</sup> Esta afirmación todavía sería compatible con una metaética subjetivista, pues –al fin y al cabo– es el propio individuo quien decide si sus facultades han sido o no gratificadas. Pero esto no es todo.

Porque Mill también piensa que algunas clases de placer son más deseables y valiosas que otras, por lo que sería absurdo que la estimación del placer –como pensaba Bentham– se hiciera depender solo de la cantidad (o de las preferencias reveladas de los agentes morales).<sup>58</sup> Mill cree que hay placeres de diferente calidad, calidad que no depende del grado de cantidad del placer, sino que constituye un

<sup>55</sup> No persigo aquí este tema porque lo desarrollé en mi trabajo "Bentham y el positivismo lógico", *Telos*, vol.XIII, number 1-2.

<sup>56</sup> JOHN STUART MILL, "A System of Logic, Ratiocinative and Inductive", en *Collected Works*, cit., vol.8, libro VI, capítulo XII, sección 7.

<sup>57</sup> MILL, *Utilitarianism*, cit., p. 18.

<sup>58</sup> MILL, *Utilitarianism*, cit., p. 19.

factor por completo independiente de la cantidad.<sup>59</sup> Todavía esta idea podría ser compatible con el subjetivismo, pues serían hasta ahora los propios individuos los que preferirían aquel tipo de existencia que les permite emplear sus facultades más elevadas. Pero tampoco esto es todo.

Porque Mill cree asimismo que la decisión acerca de cuál de dos placeres es más digno de ser disfrutado, o cuál de dos tipos de existencia es más agradable a los sentimientos, debe quedar en manos de la mayoría de los jueces competentes, cuyo juicio es considerado como último.<sup>60</sup> De modo que si el juicio de un individuo acerca del diseño de su plan de vida entra en conflicto con el juicio de aquellos jueces que la sociedad considera experimentados (ni siquiera de todos los jueces, sino de la mayoría de ellos), el juicio del individuo resulta desplazado, sin apelación posible. Lo bueno no depende aquí de las preferencias del agente moral acerca de sus placeres, sino en cambio de rasgos intrínsecos de esos placeres, sobre los cuales se pronuncian jueces distintos del agente. Porque el veredicto de los jueces nos permite *conocer* la jerarquía del placer, pero no es el veredicto lo que *hace* que un placer tenga una determinada jerarquía.<sup>61</sup> Desde el punto de vista metaético la teoría milliana es aquí objetivista.

Una teoría ética es objetiva si sostiene que las proposiciones éticas pueden ser verdaderas o falsas, y que la verdad o falsedad de lo que la proposición asevera es independiente de la persona que la emite.<sup>62</sup> Para Mill hay placeres objetivamente más dignos que otros, hay tipos de existencia objetivamente más agradables que otros, y son los jueces competentes los que capturan estas propiedades de los deseos o de los planes de vida. Repito que no estoy aquí evaluando la teoría sino describiendo su metaética, por lo no me detendré en la plausible objeción de que para determinar el grado de calidad de los placeres se necesita recurrir a un valor distinto del placer.

¿Cuál es, entonces, el veredicto final respecto de la metaética de estas dos versiones del utilitarismo clásico? Mientras Bentham es naturalista, de tipo analítico y subjetivista, Mill es naturalista, de tipo empirista y objetivista. La metaética ha servido —como lo había anticipado— para precisar las diferencias entre estas dos teorías.

<sup>59</sup> Cfr. WENDY DONNER, "Mill's Utilitarianism", en John Skorupski (ed.), *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge University Press, 1998, pp. 265 y 267.

<sup>60</sup> MILL, *Utilitarianism*, cit., p. 20.

<sup>61</sup> BEN SAUNDERS, "J. S. Mill's Conception of Utility", *Utilitas*, vol.22, number 1, 2010, p. 59.

<sup>62</sup> Cfr. JONATHAN HARRISON, "Ethical Objectivism", en Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, MacMillan Publishing Co., 1967, vol.3, p. 71.

## La versión de Sidgwick

Me ocuparé ahora de la restante versión del utilitarismo clásico, la ética de Sidgwick. Una lectura muy desprevenida podría hacer pensar que él está sosteniendo una posición que encuadra en algunas de las ideas metaéticas anteriores, pero una lectura atenta muestra precisamente que este no es el caso.

Sidgwick parece en un comienzo estar razonando en la misma línea argumental de Bentham y de Mill, y no encuentra problemas en el paso de la felicidad individual a la general. Dice, así, que la

*razón me muestra que si mi felicidad es deseable y es un bien, la felicidad igual de cualquier otra persona debe ser igualmente deseable.*<sup>63</sup>

Tan pocos problemas encuentra, que piensa incluso que

*podría ser realmente razonable para un individuo el sacrificar su propio bien o felicidad para la mayor felicidad de otros.*<sup>64</sup>

Y es claro que cuando aparece un conflicto de este tipo, el utilitarismo demanda esta actitud, porque de lo contrario se confundiría con el egoísmo ético. También Sidgwick coincide con Bentham respecto de la naturaleza del principio supremo del utilitarismo:

*Hay ciertos principios prácticos absolutos, cuya verdad, cuando es explícitamente enunciada, es manifiesta.*<sup>65</sup>

Uno de tales principios es que

*el bien de cualquier individuo no tiene más importancia, desde el punto de vista (si puedo decirlo así) del Universo, que el bien de cualquier otro.*<sup>66</sup>

De donde

---

<sup>63</sup> SIDGWICK, *The Methods...*, cit., p. 403.

<sup>64</sup> SIDGWICK, *The Methods...*, cit., p. 404.

<sup>65</sup> SIDGWICK, *The Methods...*, cit., p. 379.

<sup>66</sup> SIDGWICK, *The Methods...*, cit., p. 382.

*cada uno está moralmente obligado a considerar el bien de cualquier otro individuo tanto como el propio.*<sup>67</sup>

En cuanto a la prueba del principio de utilidad –entonces– Sidgwick coincide aquí con Bentham, y en cuanto al paso de la felicidad individual a la general, Sidgwick lo encuentra tan aporético como Bentham y Mill. Pero, en este caso, como se verá enseguida, estamos en presencia del rasgo intuicionista de Sidgwick.

Respecto de la naturaleza de la felicidad, la concepción de Sidgwick refleja la idea de Bentham de que la felicidad es un estado mental. Cuando afirmamos que el bien último es la felicidad, implicamos

*(1) que nada es deseable excepto sentimientos deseables, y (2) que la deseabilidad de cada sentimiento es solo directamente conocida por el individuo sensible al momento de sentirlo.*<sup>68</sup>

Sidgwick acepta también que –en coincidencia con Bentham– va a emplear la palabra “felicidad” como sinónimo de “placer”.<sup>69</sup> Pero aquí terminan las semejanzas, por cierto, ya que Sidgwick no es un naturalista moral. Él cree que

*la admisión general de que las cosas que son llamadas “buenas” producen placer, y de que la primer cualidad es inseparable en pensamiento de la segunda, no abarca la inferencia de que las estimaciones comunes de la bondad de la conducta pueden ser*

*tomadas como estimaciones de la cantidad de placer resultante de ella.*<sup>70</sup>

Este es el rasgo normativista de Sidgwick, el rasgo que hace que rechace el hedonismo psicológico y se concentre en el hedonismo normativo.<sup>71</sup> Puesto que la felicidad es un signo de la presencia de lo bueno, pero lo bueno no es lo mismo que la felicidad, la aprehensión intelectual de la bondad debe distinguirse de la emoción

---

<sup>67</sup> SIDGWICK, *The Methods...*, cit., p. 382.

<sup>68</sup> SIDGWICK, *The Methods...*, cit., p. 398.

<sup>69</sup> SIDGWICK, *The Methods...*, cit., p. 92.

<sup>70</sup> SIDGWICK, *The Methods...*, cit., p. 109.

<sup>71</sup> Cfr. ROGER CRISP, “Sidgwick’s Hedonism”, en Placido Bucolo, Roger Crisp & Bart Schultz (eds.), *Henry Sidgwick. Happiness and Religion*, Catania, Università Degli Studi, 2007, pp. 104-105.

placentera que la acompaña. Para Sidgwick es evidente que lo bueno

*no puede ser entendido como equivalente a “placer” o “felicidad” por cualquier persona que afirme —como una proposición significativa y no como una simple tautología— que el Placer o la felicidad es lo Bueno.<sup>72</sup>*

Sidgwick está diciendo algo que parece evocar lo que luego diría Moore: lo bueno es un concepto normativo, que no puede reducirse a un concepto empírico. A diferencia de Mill, Sidgwick cree que, siempre que el agente se encuentre en un perfecto estado emocional e intelectual, previendo todas las consecuencias de todas las diferentes líneas de conducta,<sup>73</sup>

*si interpretamos la noción de “bueno” en relación a “deseo”, debemos identificarla no con lo actualmente deseado, sino en cambio con lo deseable.<sup>74</sup>*

Pero Sidgwick no está afirmando, en cambio, que las propiedades normativas son propiedades no naturales, metafísicamente distintas,<sup>75</sup> y no está comprometido, entonces, con ninguna forma de metafísica platónica.<sup>76</sup> Este paso adicional no está contemplado en su metaética.

Curiosamente, también podemos encontrar en Mill un intento de rescatar la normatividad de la moral, solo que no debemos buscarlo en *Utilitarianism*, sino en *A System of Logic*. Dice allí<sup>77</sup> que las proposiciones del arte se expresan en el modo imperativo, y no se refieren a cuestiones de hecho, entendiendo, a su vez, que las proposiciones normativas pertenecen al ámbito del arte. Mill lo dice de esta forma:

*Todo aquello que se expresa mediante reglas, o preceptos, no en aseveraciones respecto de cuestiones de hecho, es arte: y la ética, o moral, es adecuadamente una parte del arte que corresponde*

<sup>72</sup> SIDGWICK, *The Methods*, cit. p. 109.

<sup>73</sup> SIDGWICK, *The Methods...*, cit., p. 111.

<sup>74</sup> SIDGWICK, *The Methods...*, cit., pp. 111-112.

<sup>75</sup> Cfr. ROBERT SHAVER, “Sidgwick’s Minimal Metaethics”, *Utilitas*, vol.12, number 3, p. 263.

<sup>76</sup> ROGER CRISP, “Sidgwick and the Boundaries of Intuitionism”, en Philip Stratton-Lake (ed.), *Ethical Intuitionism*, Oxford University Press, 2002, p. 59.

<sup>77</sup> MILL, “A System of Logic...”, cit., libro VI, capítulo XII, sección 1.

*a las ciencias de la naturaleza humana.*<sup>78</sup>

Todo arte “tiene un primer principio, o premisa mayor general, que no proviene de la ciencia”, y la moral se ubica en el ámbito del arte de la vida.<sup>79</sup>

Pese a esta eventual semejanza, resulta claro que Sidgwick no puede aceptar la prueba milliana de lo deseable (puesto que “deseable” no significa lo mismo para Mill que para Sidgwick), y él opta entonces por recurrir a la intuición respecto del principio de utilidad. En rigor, uno de los propósitos fundamentales de la ética de Sidgwick es el de reconciliar al utilitarismo con el intuicionismo ético, mostrando que el primero requiere de la intuición para ser fundamentado.<sup>80</sup> No fue tan exitoso, en cambio, en su intento de reconciliar al utilitarismo y al intuicionismo con el egoísmo ético, y algunos filósofos han sostenido que Sidgwick no debió haber incluido al egoísmo dentro de los métodos de la ética.<sup>81</sup> Luego veremos –también– que Sidgwick emplea el principio utilitarista para criticar al intuicionismo clásico.

## Sidgwick y el intuicionismo moral

La intuición moral es un juicio moral espontáneo, que no constituye –pues– el resultado de un razonamiento inferencial conciente. Hay varias clases posibles de intuicionismo: algunos pueden creer que la intuición justifica actos particulares, y otros creer que justifica principios generales. Igualmente, algunos pueden introducir las intuiciones en el contexto de una teoría coherentista, en la cual las creencias morales se justifican por su relación con otras creencias, mientras otros pueden introducir las intuiciones en el contexto de una teoría fundacionalista, en la que algunas creencias están autojustificadas. Dentro de estas clasificaciones, Sidgwick creía que la intuición justificaba un principio general, y lo pensaba dentro de un contexto fundacionalista. En rigor, él pensaba que el principio utilitarista era el

<sup>78</sup> Cfr. igualmente JOHN STUART MILL, “On the Definition of Political Economy”, en *Collected Works*, cit., vol.IV, pp. 319-320, donde él dice que “la moral en sí misma no es una ciencia, sino un arte; no contiene verdades, sino reglas”.

<sup>79</sup> MILL, “A System of Logic...”, cit., libro VI, capítulo XII, secciones 6 y 7; cfr. ROBERT W. HOAG, “Mill’s Conception of Happiness as an Inclusive End”, *Journal of the History of Philosophy* 25, julio 1987, pp. 418-420.

<sup>80</sup> Cfr. J. B. SCHNEEWIND, *Sidgwick’s Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 44.

<sup>81</sup> Cfr. JOHN DEIGH, “Sidgwick’s Conception of Ethics”, *Utilitas*, vol.16, number 2, 2004, p. 172.

fundacional, y que la intuición corroboraba ese principio.<sup>82</sup>

Puede decirse incluso que Sidgwick ni siquiera simpatizaba con la idea de que la intuición operaba en casos particulares,<sup>83</sup> puesto que él consideraba a las intuiciones como posibles fundamentos para una teoría ética universal, y no como una respuesta particular para situaciones individuales.<sup>84</sup> Esta variante intuicionista es la más difícil de aceptar, ya que es mucho más plausible creer que es posible capturar la corrección de un acto particular, que la corrección de un principio general, de modo que Sidgwick parece haber elegido la variante más problemática de intuicionismo. Típicamente, como dice Audi, las intuiciones lo son acerca de casos.<sup>85</sup>

En realidad, Sidgwick defiende dos tesis centrales del intuicionismo: a) aquella que distingue lo que conocemos intuitivamente de lo que conocemos inferencialmente (por ejemplo, axiomas en el primer caso y teoremas en el segundo); y b) aquella que sostiene que en cada rama del conocimiento hay proposiciones autoevidentes. Esto es lo que Sidgwick llama intuicionismo *filosófico*<sup>86</sup> (aunque advierto que hay quienes cuestionan que Sidgwick adhiriera con firmeza a este principio),<sup>87</sup> para distinguirlo del intuicionismo *perceptivo* y del *dogmático*. El intuicionismo perceptivo, precisamente, se refiere a la intuición respecto de acciones y eventos particulares, y Sidgwick sostiene que ese tipo de intuiciones no son indubitables e irrefragables para las personas reflexivas. El intuicionismo dogmático, a su vez, se ocupa de proposiciones generales, pero a las que les falta un nexo de unión que permita considerarlas un principio fundamental, puesto que ellas son un agregado accidental de preceptos.<sup>88</sup> Es el principio utilitarista –precisamente– el que contribuiría a crear este nexo. Por otra parte, el intuicionismo dogmático no puede sobrepasar los límites de la moral del sentido común, mientras que el intuicionismo filosófico se ajusta a la misión del filósofo en tanto su función es decirle al hombre lo que debería pensar, más que lo que de hecho piensa:

*Se espera que él trascienda el sentido común en sus premisas,*

<sup>82</sup> Cfr. JEFF MCMAHAN, "Moral Intuitions", en *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, cit., pp. 93-94, 100 y 105.

<sup>83</sup> Cfr. SHAVER, cit., p. 265.

<sup>84</sup> CRISP, "Sidgwick and the Boundaries...", cit., p. 59.

<sup>85</sup> ROBERT AUDI, "Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics", en Walter Sinnott-Armstrong and Mark Timmons (eds.), *Moral Knowledge*, Oxford University Press, 1996, p. 113.

<sup>86</sup> Cfr. JOHN DEIGH, "Sidgwick's Epistemology", *Utilitas*, vol.19, number 4, 2007, pp. 439-440.

<sup>87</sup> Cfr. ANTHONY SKELTON, "On Sidgwick's Demise: A Reply to Professor Deigh", *Utilitas*, vol.22, number 1, 2010, p. 74.

<sup>88</sup> SIDGWICK, *The Methods...*, cit., pp. 100 y 102.



*y tiene permitida una cierta divergencia respecto del sentido común en sus conclusiones.*<sup>89</sup>

Sidgwick no puede en cambio ser considerado un intuicionista ortodoxo, puesto que el intuicionismo ortodoxo sostiene dos cosas: a) una tesis epistemológica, que afirma que los principios morales se conocen de un modo determinado, y b) una tesis ontológica, que sostiene que existe una pluralidad de valores morales, que carecen de orden jerárquico.<sup>90</sup> Sidgwick adhiere a la tesis a pero rechaza la tesis b, puesto que piensa que la intuición permite capturar un solo valor: la felicidad. El suyo es, pues, un intuicionismo monista. Y lo interesante, como dije, es que Sidgwick utiliza el monismo para criticar al intuicionismo ortodoxo, para acusarlo, por ejemplo, de que sus principios de justicia y de verdad tienen solo un valor subordinado y que pueden entrar en conflicto entre ellos (es la idea del “agregado accidental”), de donde ellos requieren de algún principio superior para resolver la diferencia. Este principio –desde luego– es el utilitarista.<sup>91</sup>

Este monismo hace desaparecer el principal obstáculo para que un intuicionista pueda ser también un naturalista ético, porque si existe una pluralidad de valores, es difícil encontrar una propiedad natural común a todos ellos. Aunque Sidgwick no enfrenta entonces este problema, igualmente cree que lo bueno –y lo correcto– son conceptos normativos, que no pueden reducirse a ninguna propiedad natural: si algún acto maximiza la felicidad, este hecho convertirá al acto en correcto, haciendo que el acto posea una propiedad diferente, que será la propiedad normativa de ser correcto.<sup>92</sup> De lo contrario, podría haber considerado la felicidad como un criterio de lo bueno, y no como un síntoma.

Lo que está diciendo Sidgwick –entonces– es que la felicidad es una señal de que el acto que la produce es correcto, pero que lo correcto –o lo bueno– es distinto de la felicidad, que funciona como un síntoma de la existencia de lo bueno. Si la felicidad es un síntoma infalible de la presencia de lo bueno, alguien podría preguntarse por qué no conformarse directamente con ella, en lugar de postular la existencia de una propiedad adicional, esta vez de carácter no natural. La respuesta –obviamente– es que Sidgwick estaba tratando de dar cuenta del carácter normativo de la ética.

A diferencia de Bentham, Sidgwick no identificaba analíticamente lo bueno con

<sup>89</sup> SIDGWICK, *The Methods...*, cit., pp. 373-374.

<sup>90</sup> Cfr. JONATHAN DANCY, “Intuitionism”, en *A Companion to Ethics*, cit., p. 411.

<sup>91</sup> HENRY SIDGWICK, “Utilitarianism”, originalmente aparecido en 1873, y reproducido en *Utilitas*, vol.12, number 3, p. 258.

<sup>92</sup> Cfr. PARFIT, *On What Matters*, cit., vol.2, pp. 301 y 303.

el placer: si un vino exquisito produjera un balance especial de placer sobre dolor no lo llamaríamos bueno por ese motivo, porque el término “bueno” aplicado al “gusto” no significa “placentero”.<sup>93</sup>

Sidgwick sí coincide con Mill acerca de la existencia de placeres superiores e inferiores, apartándose él también —entonces— de la posición de Bentham. Repite —por una parte— la tan conocida frase de Mill<sup>94</sup> acerca de los “cerdos satisfechos”.<sup>95</sup> Por la otra, establece una distinción entre: a) las preferencias de un individuo, cuando solo está en juego la calidad de su sentimiento presente, tema respecto del cual nadie está en condición de discutirle a ese individuo; y b) los juicios acerca de la “elevación” o “refinamiento” de los estados de conciencia, donde existe un criterio común que otras personas pueden aplicar tan bien como el individuo en cuestión.<sup>96</sup>

La noción de bien, piensa Sidgwick,

*tiene un elemento ideal; es algo que no es realmente deseado y que se dirige a los propósitos de los seres humanos.*<sup>97</sup>

Sidgwick, como Mill y a diferencia de Bentham, postula la existencia de valores objetivos.

¿Cuál es el veredicto final, entonces, en lo que concierne a la metaética que requiere la versión de Sidgwick? Él es un no naturalista, desde luego; más precisamente, es un intuicionista monista, y —a la vez— objetivista.

## Conclusión

He tratado de mostrar las diferencias que existen entre las tres versiones del utilitarismo clásico recurriendo a un método no convencional, mostrando las diferencias que existen entre las metaéticas que dan cuenta de estas teorías de ética normativa. Las diferencias son grandes y los resultados están a la vista. La teoría de Bentham requiere una metaética naturalista, de tipo analítico y —a la vez— subjetivista. La teoría de Mill requiere una metaética también naturalista, pero de tipo sintético y —a la vez— objetivista. Y la teoría de Sidgwick requiere una metaética

<sup>93</sup> SIDGWICK, *The Methods...*, cit., pp. 107-108.

<sup>94</sup> MILL, *Utilitarianism*, cit., p. 20.

<sup>95</sup> SIDGWICK, *The Methods...*, cit., p. 111.

<sup>96</sup> SIDGWICK, *The Methods...*, cit., p. 128.

<sup>97</sup> SIDGWICK, *The Methods...*, cit., p. 112.

no naturalista, que es intuicionista, de tipo monista y –a la vez– objetivista. Las diferencias entre las tres grandes teorías del utilitarismo clásico son exhibidas a través de las diferencias en sus metaéticas.

Si estas diferencias son tan marcadas bien puede preguntarse qué es lo que justifica considerar a esas teorías en común. La respuesta, como el lector ya habrá advertido, es muy sencilla: las tres teorías adoptan una estrategia consecuencialista, y las tres coinciden en que lo bueno es la felicidad. Las tres, en otras palabras, son utilitaristas.

