

EL EGOISMO ETICO

Martin D. Farrell

Universidad de Buenos Aires

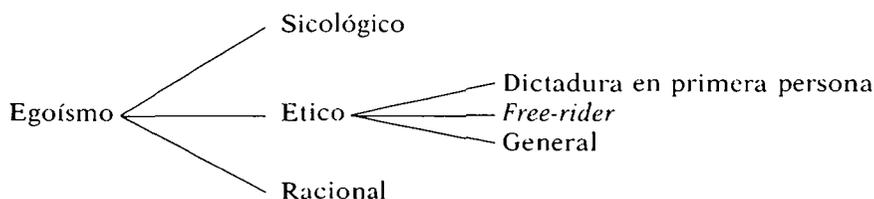
Se enamoró de sí mismo a primera vista y es una pasión a la que siempre ha permanecido fiel.

Anthony Powell

Rawls considera que el egoísmo es incompatible con lo que intuitivamente consideramos como el punto de vista moral. Moore piensa que el egoísmo es absurdo y conduce a una contradicción absoluta. Broad cree que el sentido común lo rechazaría considerándolo gruesamente inmoral. Con estos antecedentes, no parece ser muy promisorio el análisis detallado de esta doctrina. Pero debe recordarse, como contrapartida, que Sidgwick consideró al egoísmo como uno de los tres métodos de la ética y que se mostró incapaz de probar su inferioridad respecto del utilitarismo, que era —obviamente— su método preferido. Por eso voy a reactualizar el tema del egoísmo analizando una vez más sus tesis principales. La sección 1 examina la versión psicológica del egoísmo y sus posibles excesos; este mismo aspecto de la cuestión ocupa las secciones 2, 3 y 4, que incursionan brevemente en la historia de la filosofía: en efecto, allí se muestra en qué medida el egoísmo psicológico fue aceptado, tolerado o rechazado por los filósofos anglosajones. La sección 5 se ocupa de algunas críticas que recibió el egoísmo psicológico, especialmente por parte de Broad y Hospers. La sección 6 se dedica a examinar otra variante del egoísmo, que algunos autores encuentran reflejada en la obra de Sidgwick, esto es, el egoísmo racional. En la sección 7 nos aproximamos ya a la preocupación central del trabajo, pues allí se procura comenzar la caracterización del egoísmo ético. Pero como hay múltiples versiones de la doctrina, la sección 8 continúa la caracterización previa y estudia las diversas formas en que puede clasificarse al egoísmo ético. Todas las versiones que se analizan en esta última sección describen al egoísmo en términos de la satisfacción de intereses, por lo que la sección 9 trata de aclarar el concepto de autointerés. La sección 10 inicia el comentario de la obra de Sidgwick, sin duda el estudio más conocido del egoísmo. Sidgwick y Moore vincularon al egoísmo con el concepto de Bien

Universal, el primero para acercarlo al utilitarismo y el segundo para mostrar las contradicciones de la doctrina egoísta; por ese motivo, el concepto del Bien Universal ocupa la sección 11. Sidgwick no logró nunca reconciliar al egoísmo con el utilitarismo ni pudo descartar tampoco a ninguno de ellos como métodos aceptables de la ética; esta situación condujo al dualismo de la razón práctica, tema de la sección 12. Las versiones del egoísmo ético basadas en el interés fueron objeto de críticas y comentarios por parte de Slote, Hardin y Regis, entre otros; ellos son el objeto de la sección 13. Por último, la sección 14 intenta superar algunas de las dificultades que aparecen en la versión del egoísmo que se basa en la satisfacción de los intereses e introduce una versión del egoísmo basada en la satisfacción de las preferencias.

El cuadro que sigue muestra una posible clasificación del egoísmo que ayuda a comenzar este estudio; ella se sustenta en una distinción entre el egoísmo psicológico, el racional y el ético. De acuerdo al egoísmo psicológico, estoy determinado a actuar egoístamente. De acuerdo al egoísmo racional, me conviene —según me dicta la razón— actuar egoístamente. De acuerdo al egoísmo ético, debo —según me dicta la moral— actuar egoístamente.



1. EL EGOISMO SICOLOGICO

El egoísmo psicológico sostiene el punto de vista de que cada persona está constituida de modo tal que busca siempre su propia ventaja y su mejor interés. La tesis defiende —además— la pretensión fáctica de que la naturaleza humana es tal que ninguna persona puede realizar un acto determinado a menos que ella crea que ese acto redundará en su mejor interés¹. Una de las especies de esta variable es el hedonismo psicológico, de acuerdo al cual el único motivo que puede incitar a cualquier ser humano a la acción (término con el cual abarco aquí también a la omisión) es la expectativa de placer o de dolor: mis voliciones están determinadas total y completamente por mis placeres y por mis dolores, tanto presentes cuanto en perspectiva².

¹ Terrance C. McConnell, «The Argument from Psychological Egoism to Ethical Egoism», *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 56, n.º 1, p. 41.

² C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 146 y 180.

Como surge de su propia denominación, ésta no es en absoluto una doctrina ética, sino una teoría acerca de las motivaciones del individuo: no dice nada acerca de lo que es bueno o malo, justo o injusto. Lo que dice es que resulta psicológicamente imposible que la gente haga otra cosa que aquello que ella desea hacer: dice que la gente hace de manera invariable lo que le gusta hacer en virtud de una ley de su propia naturaleza³. Esta caracterización no es, sin embargo, completa; como luego veremos, es posible que una persona haga lo que le gusta hacer sin que sea, no obstante, adecuado considerarla egoísta.

Pero, aun sin ser una doctrina ética, el egoísmo psicológico puede plantear problemas a la ética, e incluso al egoísmo ético, el que podría resultar superfluo como guía del comportamiento humano. El egoísmo ético tendría como consecuencia que nadie puede hacer nada incorrecto debido a las motivaciones psicológicas de los seres humanos. Tomando como ejemplo al hedonismo psicológico, aceptar esta doctrina implica que resulta psicológicamente imposible para mí el proponerme otra cosa que mi mayor felicidad, por lo que cualquier teoría ética que diga que es mi deber el proponerme cualquier otro fin es falsa. (Puesto que he utilizado en un párrafo anterior el término «placer» y ahora he empleado «felicidad», podría creerse que hay alguna diferencia entre ambos y que correspondería distinguir entre un egoísmo hedonista, cuyo fin es el placer, y un egoísmo eudomonista, cuyo fin es la felicidad. No es éste, sin embargo, mi propósito, puesto que no encuentro beneficio teórico alguno en esta distinción; por lo tanto, quiero aclarar desde ahora que considero como sinónimos «placer» y «felicidad».) Como he dicho, entonces, con esta aceptación del egoísmo psicológico, el egoísmo ético sería superfluo y todas las restantes teorías éticas serían falsas. Parece difícil que pueda afirmarse que tengo el deber de proponerme mi mayor felicidad a menos que sea posible para mí el proponerme algo diferente. Broad tiene razón cuando dice que el deber parece implicar la existencia de motivos que pueden entrar en conflicto con aquello que es mi deber obedecer, por lo que el egoísmo psicológico —tomado como significando que yo sólo puedo proponerme mi propia felicidad— es incompatible con cualquier teoría ética⁴. Creo, sin embargo, que debo aclarar algo acerca del alcance de esta incompatibilidad. Hay dos ramas en la ética: la axiológica, que consiste en juicios de valor, y la normativa, que consiste en juicios de obligación. Si se supone la verdad del egoísmo psicológico, no tendría sentido imponer obligaciones a individuos así determinados. Pero podrían seguir teniendo sentido las teorías éticas axiológicas, o la parte axiológica de las teorías éticas. Con esta aclaración se entiende mejor la afirmación de que si los hombres están hechos de modo tal que sólo pueden actuar en interés propio, el egoísmo ético es superfluo porque ordena precisamente eso, que se actúa en interés propio⁵. Para evitar esta conclusión

³ John Hospers, *La conducta humana*, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 210-211.

⁴ McConnell, cit., p. 42, y Broad, cit., p. 181.

⁵ Hospers, cit., p. 211.

podría sostenerse que el egoísmo psicológico afirma que nada puede actuar sobre mi voluntad excepto mis placeres y dolores, presentes y en perspectiva; no obstante, podría decirse que también admite que yo pueda preferir, a sabiendas o no, aquello que me dará menos placer o más dolor a aquello que me dará más placer o menos dolor. Esta afirmación, sin embargo, parece parcialmente contradictoria. Si prefiero a sabiendas postergar mi placer o incrementar mi dolor, ¿en qué medida puede decirse que *nada* actúa sobre mi voluntad excepto el placer o el dolor? Si la preferencia es efecto de un error de apreciación, esta posibilidad conduce a la siguiente alternativa: incluso si enunciamos al hedonismo psicológico en la forma extrema de que yo no puedo desear nada sino mi mayor felicidad, esto podría presumiblemente justificar que yo siempre elegiré lo que *a mí me parezca* que abarca la mayor felicidad y esto puede diferir del curso de acción que *de hecho* abarca la mayor felicidad. Con esta interpretación, las acciones de un individuo podrían diferir de las ideales —desde el punto de vista del egoísmo psicológico— a causa de la dificultad (o imposibilidad) de prever sus consecuencias debido a defectos intelectuales o de información⁶.

2. LA VISION OPTIMISTA

Esta primera visión piensa que el individuo es altruista por naturaleza, que se inclina por hacer el bien tanto a sí mismo cuanto a los demás. En el siglo XVIII, la visión optimista se asocia típicamente a dos autores: Shaftesbury y Butler.

Lord Shaftesbury parece a primera vista defender una posición más cautelosa, puesto que afirma que un individuo es llamado «meritorio» o «virtuoso» cuando posee la noción de un interés público. Esta no es todavía una manifestación de la visión optimista, porque podemos aceptar la idea de que la gran mayoría de los individuos son egoístas psicológicos y aceptar, también —sin contradicción—, que ellos no pueden ser llamados ni meritorios ni virtuosos por carecer de la noción de interés público. (Claro que si adherimos a la noción extrema del egoísmo psicológico y sostenemos que irremediablemente el individuo tiende a buscar su propia ventaja, la idea misma del elogio o de la crítica pierde su sentido. Es —nuevamente— lo que ocurre con el caso general del determinismo, puesto que ésta es una forma de determinismo.) Pero Shaftesbury define luego más claramente su posición. Cree que es imposible imaginar a un ser sensible tan antinatural y mal constituido que no tenga al mismo tiempo alguna buena pasión respecto de sus semejantes, pasiones tales como piedad, amor, benevolencia o afición social. Imaginemos a un ser carente de razón e incapaz de reflexionar pero que posee buenas cualidades, tales como amor a sus semejantes,

⁶ Broad, cit., pp. 181-182.

coraje, gratitud o piedad. Si se le concede a este ser la facultad de reflexionar, él aprobará instantáneamente la gratitud, la benevolencia y la piedad⁷.

Ahora sí estamos en presencia de un ejemplo de la visión optimista. Los individuos están dotados de buenas pasiones, entre ellas la benevolencia; si poseen, además, la capacidad de reflexionar, aprueban de inmediato este rasgo. La idea de Shaftesbury —entonces— es que los seres racionales son benevolentes.

El que refleja con más claridad la visión optimista, sin embargo, es el obispo Butler. En la concepción de Butler, el hombre ha nacido para la virtud, y el vicio puede entenderse de dos maneras: como contrario a la naturaleza y a la razón de las cosas o como la violación de su propia naturaleza⁸. Pero la idea tiene sus dificultades. Por una parte, Butler piensa que la naturaleza está adaptada a la virtud, pero, por la otra, nos deja en dudas acerca de si esta adaptación se refleja en los hechos. Porque él le niega toda importancia a lo que de hecho puede habitualmente suceder, con el argumento de que cualquier obra de arte puede funcionar deficientemente. Si esto fuera así, la visión optimista de Butler sería muy restringida y equivaldría a esta modesta afirmación: el individuo debe ser benevolente porque la benevolencia es una virtud y el individuo debe ser virtuoso puesto que el vicio es contrario a su naturaleza, pero en la práctica el individuo actúa de un modo contrario a su naturaleza. (¿Sería un egoísmo psicológico *contra natura*?) Sin embargo, ampliando la lectura es posible sostener que la idea de Butler es más ambiciosa.

Porque él se esfuerza en mostrar que la benevolencia no se opone especialmente a la autoafección, puesto que no se opone a ella más de lo que lo hace cualquier otra afección en particular. Hay un principio natural de benevolencia en el hombre que es para la sociedad lo que la autoafección es para el individuo. Lo interesante de esto es que Butler cree que el ejercicio de la benevolencia produce la mayor satisfacción para el individuo benevolente, porque piensa que estamos hechos para la sociedad y para promover la felicidad de ella, de modo que hay un principio natural de atracción en el hombre hacia los demás hombres⁹. Si el hombre benevolente tiende a serlo porque esto le produce la mayor felicidad, y si el ejercicio de la benevolencia produce la mayor felicidad, entonces estaría resuelto el grave problema del dualismo de la razón práctica que —como luego veremos— tanto preocupó a Sidgwick.

Claro que si esto fuera todo la teoría de Butler sería terriblemente ingenua, y él mismo advierte esta circunstancia. Por eso acepta que también podría hablarse de tendencias en el hombre a hacer daño a los demás. Aquí su respuesta es un paradigma del optimismo: podrá haber pasiones desgobernadas, pero no hay mala voluntad de un hombre

⁷ Lord Shaftesbury, «An Inquiry Concerning Virtue, or Merit», en D. D. Raphael, *British Moralists*, Oxford, Clarendon Press, 1969, tomo I, pp. 173-175.

⁸ Joseph Butler, «Fifteen Sermons», en Raphael, cit., tomo I, p. 325.

⁹ Butler, cit., tomo I, pp. 332, 334, 338-339 y 342-343.

respecto de otro, sino —claramente— benevolencia y buena voluntad, toda vez que la naturaleza del hombre lo conduce a un comportamiento correcto en sociedad¹⁰.

Sin embargo, todavía Butler vacila, al darse cuenta que sus razones no son del todo convincentes. De hecho, ¿la naturaleza conduce al individuo a un comportamiento benevolente? ¿Esta es la conducta que Butler observa en la Inglaterra del siglo XVIII? Ni siquiera un optimista irrestricto podría responder por la afirmativa y, por eso, la teoría agrega ahora un elemento adicional: la conciencia.

Seguir la naturaleza no se entiende ya como equivalente a actuar como a uno le place; todos encuentran dentro de sí mismos la regla de derechos y obligaciones a seguir. Pero ¿cómo lo hacen? Recurriendo al principio superior de reflexión o conciencia, que distingue entre los principios internos y que constituye una facultad superior a todas las otras. Butler parece equiparar aquí lo antinatural con lo irracional. La facultad de la reflexión (o conciencia) nos fue otorgada para regular las pasiones y los motivos para la acción. Las diversas pasiones están, naturalmente, subordinadas al principio superior de la reflexión o conciencia; la constitución humana —a su vez— es destruida o violada por las facultades más bajas si prevalecen sobre lo que por naturaleza es supremo respecto de ellas¹¹.

Es posible distinguir entonces dos etapas en la visión optimista de Butler. Primero, el individuo tiene por naturaleza una inclinación a la benevolencia. Segundo, la naturaleza del individuo está gobernada supremamente por la conciencia. Es de esa naturaleza así gobernada de la que Butler puede decir que no hay casi inconsistencia entre nuestro deber y nuestro interés, entre nuestro deber y nuestro interés presente, entendiendo por interés la felicidad y la satisfacción. Porque la felicidad no consiste en la autoafección, sino en el disfrute de aquellos objetos que se ajustan por su naturaleza a nuestras distintas pasiones y apetitos, y uno de esos apetitos es el amor a nuestros semejantes.

He dejado expresamente aparte dos afirmaciones de Butler que se refieren a la religión y que parecen innecesarias para defender su idea principal. Sin embargo, creo que debo mencionarlas porque ellas pueden utilizarse como recurso para resolver el problema del dualismo de la razón práctica, al que me referiré más adelante: 1) La afirmación de que el deber y el interés coinciden en su mayor parte en este mundo, pero coinciden absolutamente y en todas las instancias si consideramos el mundo futuro. 2) La afirmación de que la obligación más fuerte respecto de la benevolencia surge de la religión¹².

Las dos ideas que acabo de exponer son buenos ejemplos de la visión optimista¹³. En un caso (Shaftesbury), el individuo posee buenas

¹⁰ Butler, cit., tomo I, pp. 343-344 y 346.

¹¹ Butler, cit., tomo I, pp. 349, 351, 354 y 356.

¹² Butler, cit., tomo I, pp. 360, 367, 371 y 373.

¹³ La que no se agota, por supuesto, en Shaftesbury y Butler. En su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, por ejemplo, Rousseau habla de un ser

cualidades, entre ellas la benevolencia, y cuando reflexiona sobre esas cualidades les concede su aprobación. En el otro caso (Butler), el individuo puede poseer inclinaciones encontradas, pero cuando reflexiona sobre ellas concede primacía a la benevolencia. En el individuo *a la Shaftesbury*, el egoísmo no formará parte de su naturaleza; en el individuo *a la Butler* puede hacerlo, pero sólo para ser rechazado por la conciencia. (Nótese que la versión de Butler no es extremista y, por lo tanto, no convierte en superfluo al altruismo ético.)

La inclusión de Hartley entre los partidarios de la visión optimista en el siglo XVIII es más dudosa. Hay una razón que juega en favor de incluirlo, y es que Hartley parece pensar que los seres humanos están dotados de benevolencia. El la entiende como una inclinación placentera que nos compromete a promover el bienestar de los demás con lo mejor de nuestras fuerzas. Pero hay también una razón que juega en contra de incluirlo, y es que para Hartley uno de los motivos para promover la benevolencia es que ella nos procura muchas ventajas y retribuciones de bondad, tanto de la persona obligada cuanto de otras; y está —además— conectada con la esperanza de la recompensa en la vida futura¹⁴. Más claramente que en el caso de Butler, entonces, la benevolencia parece ser aquí una variante del autointerés.

Contemporáneamente es importante concentrarse en un intento ambicioso (y menos conocido que el renombrado libro de Thomas Nagel *The Possibility of Altruism*). Me refiero al trabajo de Angus Ross que trata de mostrar que existe algo más que la simple posibilidad del altruismo y se concentra en la cuestión específica de nuestra respuesta a la desgracia ajena, argumentando que percibir la desgracia de otros como desgracia es percibirla como algo *prima facie* malo, que debe ser impedido o evitado. Comienza señalando la conexión que existe entre la percepción y la acción: la percepción es la adquisición de información acerca de lo que nos rodea. La acción es imposible en ausencia de percepción, pero igualmente la percepción es ininteligible separada de su papel de guiar a la acción. Claro que parecería ser que para establecer una conexión entre el conocimiento y la acción es crucial que los hechos en cuestión tengan un peso en los intereses propios del agente. Precisamente para mostrar que el conocimiento de la desgracia de otros tiene implicancias directas para la acción es que se necesita probar que esto no es así¹⁵.

Ross cree que considerar nuestro propio caso como primario es malinterpretar el carácter particular del concepto de «desgracia». Distingue el sentido objetivo y el sentido subjetivo de «desgracia»: el primero es un estado de necesidad o de daño, y el segundo es la

humano «natural», que tiene una simpatía de tipo animal; le preocupa a ese ser humano el percibir que alguien sufre y tiende a prestar ayuda. Y habla también Rousseau de un ser humano «social y racional» no distorsionado, en el cual aparece la conciencia, que habla a los corazones y los inclina a la benevolencia.

¹⁴ David Hartley, «Observations on Man», en Raphael, cit., tomo II, p. 121.

¹⁵ Angus Ross, «The Status of Altruism», *Mind*, vol. XCII, pp. 204, 207 y 209.

conciencia de encontrarse en un estado objetivo de desgracia. El coloca en el centro de la escena la capacidad de reconocer la desgracia en su sentido objetivo. De esa capacidad se sigue que para verme a mí mismo como una cosa en desgracia debo ser ya capaz de reconocer la desgracia en otros. La habilidad para reconocer la desgracia en los demás no puede ser vista como algo secundario o derivado, por contraste con su reconocimiento en mi propio caso¹⁶: la desgracia es la desgracia, no importa a quién le ocurra. Ser capaz de reconocerse a sí mismo como estando en desgracia es ser capaz de reconocer a otros como estando en esa misma situación; si la desgracia es una cosa mala en mi propio caso, es una cosa mala cada vez que ocurre.

Creo que el razonamiento de Ross no es muy convincente. El dice que si un animal no tiene inclinación a reaccionar de *algún* modo adecuado frente al peligro, no podemos atribuirle la percepción del peligro. Pero, por supuesto, no *cualquier* modo de reacción es algún modo *adecuado*. Tomemos al hombre como ejemplo de animal. La historia está llena de casos de héroes que no reaccionaban ante el peligro de un modo adecuado, pero que tenían —sin duda— la percepción del peligro (y por eso mismo reaccionaban). El almirante Nelson reaccionaba ante el peligro con desprecio y por eso lució su uniforme de gala en la batalla de Trafalgar. Tenía percepción del peligro pero no quería evitarlo (y, consecuentemente, murió en la batalla). Ross trata ejemplos parecidos de una manera inconvincente: el buitre parece querer aprovecharse de la desgracia ajena, pero para Ross sólo está en busca de comida potencial; y el búho, cuyo grito paraliza irremediablemente a su presa, no está advertido de su terror, según Ross. Esta actitud convierte a su tesis en irrefutable: cada vez que no reacciono favorablemente ante la desgracia, esto indica que no aprecié la existencia de la desgracia. Es cierto que la respuesta primitiva a la percepción de la desgracia es intentar prestar asistencia¹⁷, pero éste puede ser un rasgo favorecido por la evolución: los que ayudan son ayudados y esto promueve su supervivencia. Se ayuda por autointerés, lo cual —desde luego— sería aconsejado por un egoísta¹⁸.

Creo que el mismo Ross advierte las deficiencias de su tesis. El reconoce que apreciar la desgracia de otro como mala desde su punto de vista, pero no necesariamente del mío, es efectuar una distinción más sofisticada, lo que constituye un avance de la autoconciencia. Por eso, cuando Ross dice que los egoístas puros ni siquiera saben cómo lo están pasando los demás, bien puede estar equivocado. El egoísta puede ser más sofisticado que los seres de Ross, los que estarían, en cambio, en una etapa rousseauiana de inocencia; el egoísta sabe cómo la pasan los demás, pero sólo se preocupa de cómo la pasa él. Me

¹⁶ Ross, cit., pp. 210-212.

¹⁷ Ross, cit., pp. 209, 212-213 y 218.

¹⁸ Richard Dawkins, *El gen egoísta*, Barcelona, Labor, 1979, p. 17, dice que una cualidad predominante que podemos esperar que se encuentre en un gen próspero es el egoísmo despiadado.

parece que Ross no logra refutar el punto de vista de que hay ciertos hechos cuyo conocimiento en sí mismo es razón suficiente para la acción, pero que son hechos que se circunscriben al daño o beneficio para el agente mismo¹⁹.

Antes de abandonar el tema de la visión optimista debo aclarar que cuando se habla del altruismo lo que interesa es el sentimiento que influye en las acciones. A veces, la gente se engaña a sí misma, se identifica con los sentimientos y piensa de ellos que son más verdaderos que las acciones. Pero, en la mayoría de los casos, lo genuino de nuestros sentimientos está conectado con nuestras acciones, y por eso a menudo juzgamos que nuestros sentimientos no son genuinos porque no se realizaron las acciones adecuadas, o porque se realizaron acciones inadecuadas²⁰. Con esto quiero decir que lo que la visión optimista debe mostrar no es que la gente *dice* que tiene sentimientos altruistas, sino que la gente *obra* de modo altruista.

3. LA VISION INTERMEDIA

Entre la concepción del individuo como un ser altruista —que he descrito en la sección anterior— y la concepción que lo supone inclinado psicológicamente al egoísmo aparece una visión intermedia, que puede atribuirse a Adam Smith. Esto producirá, sin duda, extrañeza en todos los que recuerden la idea de Smith —expuesta en *La riqueza de las naciones*— de que basta el autointerés para que la economía funcione. Pero para examinar el tema en el pensamiento de Smith es más oportuno recurrir a *The Theory of Moral Sentiments*; él combina allí la idea de la autoafección con la idea de la benevolencia, sin confundir a la autoafección con el egoísmo.

La autoafección está vinculada con la virtud de la prudencia. La preservación del cuerpo y de su estado de salud parecen ser los objetos que la naturaleza recomienda primero al interés de cada individuo. El cuidado de la salud, de la fortuna, del rango y de la reputación del individuo, que son los objetos de los cuales dependen principalmente su comodidad y su felicidad, es considerada como la tarea adecuada de la virtud comúnmente llamada prudencia²¹. Hasta aquí parece que estuviéramos escuchando al Smith de *La riqueza de las naciones*. Pero veamos ahora lo que dice cuando se ocupa de la benevolencia.

No podemos concebir la idea de ningún ser inocente y sensible —dice— cuya felicidad no desearíamos o cuya miseria, cuando se presenta claramente a la imaginación, no nos produjera algún grado de aversión. La idea de un ser malvado provoca, naturalmente, nuestro

¹⁹ Ross, cit., pp. 214-215.

²⁰ Naomi Scheman, «On Sympathy», *The Monist*, vol. 62, n.º 3, pp. 323-325.

²¹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Classics, 1976, pp. 348-349.

odio; la mala voluntad que le profesamos es realmente el efecto de nuestra benevolencia universal: es el efecto de la simpatía que experimentamos respecto de la miseria y resentimiento de aquellos seres inocentes y sensibles cuya felicidad es perturbada por la malicia. Pero aquí surge una duda: ¿cree Smith que los seres humanos son benevolentes o que los seres humanos *virtuosos* (a lo mejor una ínfima minoría) son benevolentes? Porque él dice que un hombre sabio y virtuoso está en todo momento dispuesto a que su propio interés privado sea sacrificado al interés público de la sociedad, y el interés de la sociedad sacrificado al interés mayor del estado. Pero ¿ocurre esto por ser hombre o por ser sabio y virtuoso? ¿Cuántos son —por otra parte— los hombres sabios y virtuosos? Smith habla del hombre que debe aceptar las desgracias que le ocurren a él, a sus amigos y a su país, si ellas son necesarias para la felicidad del universo, y no sólo aceptarlas —en realidad—, sino deseárselas; y agrega que esa «resignación magnánima» no parece estar más allá del alcance de la naturaleza humana. Esta apelación utilitarista constituye la respuesta a la duda anterior: la benevolencia integra la naturaleza de los hombres, y no sólo de los hombres virtuosos.

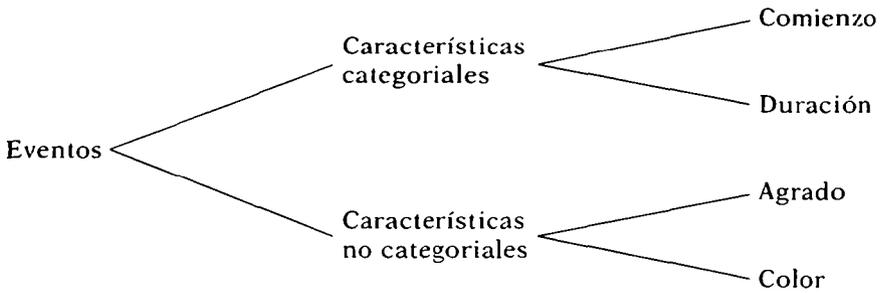
Smith cita con aprobación (habla de un sistema que tiene la tendencia de nutrir y apoyar en el corazón humano al más noble y conveniente de todos los afectos) a Hutcheson cuando dice que la benevolencia es una noción sustentada en varias apariencias de la naturaleza humana, que las acciones son más virtuosas cuanto más extiendan la benevolencia, que la perfección de la virtud consiste en someter todos nuestros afectos inferiores al deseo de la felicidad general de la humanidad²².

Pero la visión de Smith, como ya he anticipado, es intermedia. El dice que considerar nuestra propia felicidad e interés aparece en muchas ocasiones como un loable principio de acción, y acepta también al egoísmo, como formando parte de la naturaleza humana. Es por eso que acepta que a menudo la mezcla de un motivo egoísta mancha la belleza de aquellas acciones que deberían surgir de una afección benévola. Y agrega que habitualmente no sospechamos que una persona carezca de egoísmo. La consideración por el bienestar de la sociedad no debería ser el único motivo virtuoso de acción, sino sólo, en cualquier conflicto, inclinar la batalla frente a los otros motivos. (Sería una razón absoluta, en la terminología de Raz.) La benevolencia puede ser el único principio de acción en la Deidad, pero una criatura tan imperfecta como el hombre debe a menudo actuar sobre la base de muchos otros motivos²³.

La visión de Adam Smith es intermedia en cuanto combina como rasgos psicológicos a la autoafección con la benevolencia. Pero es una visión que se aproxima más a la optimista, puesto que, cuando entra en conflicto con la autoafección, la benevolencia siempre la desplaza.

²² Smith, cit., pp. 383-384, 477 y 479-481.

²³ Smith, cit., pp. 481-482.



Broad piensa que la plausibilidad del hedonismo psicológico se debe a una confusión que involucra los deseos en sí y su satisfacción. La experiencia de tener un deseo satisfecho es siempre —*por tanto* y por el momento— placentera; de este modo, cada vez que deseo algo preveo que si lo obtengo tendré el placer del deseo satisfecho. Es fácil deslizarse desde esta afirmación hacia el punto de vista de que mi motivo para desear x es el placer del deseo satisfecho que yo preveo que disfrutaré si obtengo x . Es claro que esto no es correcto, dice Broad; no tengo motivo para anticipar el placer del deseo satisfecho por la circunstancia de obtener x a menos que ya desee x en sí mismo, y es evidente —entonces— que debe haber algunos deseos que no sean tales en virtud del placer del deseo satisfecho. El hedonista psicológico podría replicar que los individuos desean las cosas sólo con respecto a sus cualidades hedonistas, pero que ellos se engañan a sí mismos y piensan que desean algunas cosas directamente o con respecto a otras cualidades. Pero esta aserción no puede ser probada y Broad no está convencido de que existan razones para creer en ella²⁷.

El interés de Hospers se centra en un aspecto distinto al considerado por Broad, pero el tema central de ambos es el mismo: el egoísmo psicológico y su relación con los deseos. En una versión de la teoría, el egoísta afirma: «Todo el mundo hace lo que realmente *desea* hacer.» (Hospers acepta que es posible que lo que deseemos hacer no sea egoísta, pero cree que de todas maneras podría decirse que lo hacemos porque *deseamos* realizarlo.) Ahora bien: en la frase «hacer lo que deseamos» se admite una ambigüedad. En un sentido, que es el que le asignamos usualmente, la teoría egoísta es empíricamente falsa, puesto que la gente hace a menudo lo que *no* desea hacer. El egoísta especula con la ambigüedad del término y dice: «Bien, él realizó la acción. Esto demuestra que tiene que haber deseado hacerlo.» Pero ¿cómo lo sabe el egoísta? ¿Puede aducir alguna prueba? Hospers cree que no, que el egoísta se limita a afirmar que el hecho de que la persona realizó el acto demuestra que deseaba realizarlo; en este caso, la victoria del egoísta sería verbal y no empírica. Por muchos deseos desinteresados

²⁷ Broad, cit., pp. 187 y 189.

mucho menos intenso; consecuentemente, y me proporcionará mayor cantidad de placer que x , por lo que el principio mencionado en el punto anterior me conduce a preferir el placer más corto. Broad no explica en qué se funda su preferencia por la duración del placer sobre su intensidad, y un hedonista «en su sano juicio» debería rechazar sus consejos. (Estoy suponiendo que existe un modo de multiplicar la intensidad de placer por su duración, lo que es dudoso, pero esto no me preocupa puesto que Broad también parece suponerlo.) 3) Que la lejanía del placer afecta nuestros deseos; esta afirmación es frecuentemente verdadera, pero no está de acuerdo con las exigencias de la racionalidad. Supongamos otra vez que puedo elegir entre dos cursos de acción, x e y . Uno de ellos — x — me proporcionará dentro de un mes un placer cuya cantidad es mucho mayor que la que mañana me proporcionará y ; si elijo un curso de acción, el otro queda cerrado. Una vez descartada la probabilidad de no estar con vida dentro de un mes, la probabilidad de no estar en condiciones de disfrutar de ese placer en particular, y la probabilidad de haber modificado mis gustos (lo que explica que la identificación con el yo futuro sea menor que la identificación con el yo presente), preferir y a x es mostrar un prejuicio irracional en favor del yo presente. (Dentro del contexto de la teoría de Sidgwick, volveré sobre este tema en la sección 10.)

Retornando ahora al problema que le preocupa a Broad, él lo entiende de esta manera: sostiene que hay ciertas características determinables que todo evento —como tal— debe poseer, tales como fecha de comienzo y duración; a estas características las llama «categoriales». Hay otras características que un evento puede poseer o no, tales como el agrado y el color. (Uno no puede dejar de sorprenderse ante lo curioso de los ejemplos de Broad.) A estas otras características las llama «no categoriales». Entonces la formulación adecuada del hedonismo psicológico sería la siguiente: ninguna característica no categorial de una experiencia presente o esperada puede estimular nuestros deseos en su favor o en su contra excepto su cualidad hedonista; pero —concediendo que tenga cualidad hedonista— el efecto sobre nuestros deseos es determinado conjuntamente por la forma de esta cualidad y por la forma de sus características categoriales²⁶. Esto equivale a decir —en otras palabras— que la duración de un placer es un elemento que cuenta en la intensidad con que lo deseamos, lo cual es una afirmación verdadera y acorde con la racionalidad. Pero también equivale a decir —a la vez— que la proximidad de un placer es un elemento que cuenta en la intensidad con que lo deseamos, lo cual es una afirmación sólo parcialmente verdadera y no siempre racional.

El cuadro que sigue ayuda a precisar la idea de Broad.

²⁶ Broad, cit., p. 186.

5. LA EVALUACION DEL EGOISMO SICOLOGICO

Broad, Hospers y Parfit han intentado aclarar distintos aspectos aparentemente confusos de la tesis del egoísmo sicológico.

Con su habitual minuciosidad, Broad describe el problema del egoísmo sicológico, concentrándose en su especie hedonista. Su objetivo principal, tal como yo lo entiendo, es vincular la existencia misma de la felicidad —único rasgo deseable de la acción según el hedonista— con su duración y su lejanía. Incorre aquí en algunas confusiones que voy a tratar de poner de manifiesto. Su problema reside en saber si la felicidad que esperamos obtener de una experiencia futura es el único rasgo que nos hace querer esa experiencia, o si la felicidad que obtenemos de una experiencia presente es el único rasgo que hace que querramos prolongarla. Análogamente se puede plantear el tema respecto de la infelicidad, preguntando si la infelicidad que esperamos obtener de una experiencia futura es el único rasgo que nos hace evitar esa experiencia, o si la infelicidad que obtenemos de una experiencia presente es el único rasgo que hace que querramos librarnos de ella. Ningún hedonista sicológico en su sano juicio —dice Broad— negaría que un placer del cual se cree que va a ser largo y menos intenso debe ser preferido a otro del cual se cree que va a ser más corto y más intenso; ni negaría que un placer más cercano y menos intenso debe ser preferido por su cercanía a uno más intenso pero más lejano. De esto infiere que la duración y la lejanía son en algún sentido factores que afectan nuestros deseos, tanto como el agrado y el dolor.

Antes de examinar el modo como Broad se las entiende con esta dificultad hay que identificar algunas confusiones en la manera misma como presenta la cuestión. Ante todo, creo que él no está haciendo una simple manifestación empírica, describiendo cómo actúan de hecho los seres humanos. Porque habla de hedonistas sicológicos «en su sano juicio», de donde se sigue que el hedonismo justifica estas actitudes. Si éste es el alcance de la pretensión de Broad, para mostrar el equívoco hay que distinguir tres elementos distintos que aparecen en su reconstrucción de la tesis hedonista: 1) Que la duración del placer afecta nuestros deseos; esta afirmación es verdadera y está de acuerdo con las exigencias de la racionalidad. Si dos placeres son de la misma intensidad, y si yo no puedo disfrutar de ambos pero sí elegir entre ellos, entonces si uno de ellos es de mayor duración que el otro es racional elegir el placer de mayor duración. Pero esto, desde luego, no tiene nada de novedoso; sólo es una manera de expresar el bien conocido principio de que la cantidad de placer determina nuestra elección. 2) Que un placer largo y menos intenso *debe* preferirse a otro más corto y más intenso; esta afirmación no es necesariamente verdadera y no está siempre de acuerdo con las exigencias de la racionalidad. Supongamos que puedo elegir entre dos cursos de acción, x e y . Uno de ellos — x — me proporcionará un placer ligeramente más largo que y pero

4. LA VISION PESIMISTA

Esta es la versión de Hobbes y la que proporcionó Hume en el *Tratado*. El *Leviatán* es muy claro: aquello que los hombres desean se dice también que lo aman, y sea cual sea el objeto del apetito o deseo de cualquier hombre, él lo llama «bueno». El hombre no puede vivir sin deseos y la felicidad es un continuo progreso del deseo desde un objeto hacia otro, donde la obtención del anterior no es sino un camino hacia el siguiente. Como inclinación general de la humanidad debe situarse en primer lugar un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte; porque el hombre no puede asegurarse el poder y los medios para vivir bien que actualmente tiene sin la adquisición de más. Esta no es —por cierto— la imagen de un hombre benevolente, ya sea de forma espontánea o después de reflexionar sobre el tema. Es la imagen de un hombre que lleva en su naturaleza gérmenes de riña, como la competición y la inseguridad²⁴.

El Hume del *Tratado* —como dije— comparte la visión pesimista. Acepta que se ha exagerado al explicar la cualidad del egoísmo, pero su idea es que cada uno se ama a sí mismo más que a cualquier otra persona; la atención más intensa está centrada en torno a nosotros mismos. Más aún: el verdadero origen de las reglas de la justicia es el egoísmo, el egoísmo que toma una dirección nueva y más adecuada. Hume supone entonces la existencia de un cierto grado de egoísmo en los hombres, señalando que es inseparable de la naturaleza humana e inherente a nuestra constitución y forma de ser²⁵.

La visión pesimista concibe al hombre como un ser egoísta, preocupado primero por sí mismo y luego por las personas más allegadas a él, dispuesto a competir con los demás y a perjudicarlos, si esto es necesario, para la satisfacción de sus deseos. No es que se trate de individuos respecto de los cuales la cooperación es imposible. Son individuos guiados por el autointerés, que sólo cooperarán (porque les conviene hacerlo y no por altruismo) con los que cooperen con ellos. Este análisis de la realidad aparece robustecido por las investigaciones de Axelrod sobre el tema.

Es interesante observar que no puede identificarse a ninguna de las tres visiones con la teoría utilitarista. Bentham, por ejemplo, era un decidido partidario de la visión pesimista, mientras que Stuart Mill, por el contrario, abogaba por una variante de la visión optimista.

²⁴ Thomas Hobbes, *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979, pp. 158-159, 199-200 y 224. Para un análisis detallado del egoísmo hobbesiano —que escapa a los límites de este trabajo—, véase Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, New Jersey, Princeton University Press, 1986, cap. 9.

²⁵ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977, tomo 2, pp. 711-713, 764, 781 y 830.

que le presentemos, el egoísta replicará: «Fíjate más y encontrarás un deseo egoísta agazapado detrás de todo ello»²⁸.

Cuando Hospers reconstruye la tesis del egoísmo psicológico incurre en dos confusiones diferentes: confunde los casos en los que la gente no actúa de acuerdo a sus deseos y confunde las características de los deseos, puesto que identifica a los deseos con los deseos egoístas. Veamos las dos situaciones por separado: 1) El caso en que la gente hace lo que no desea hacer: Hospers dice que esta situación ocurre a menudo y aquí aparece una de sus confusiones. Supongamos que *x* no desea trabajar pero carece de recursos para mantenerse; como desea todavía menos morir de hambre, *x* trabaja. ¿Está corroborando *x* la teoría de Hospers y desmintiendo al egoísta psicológico? Me parece claro que no lo está haciendo: cuando la gente hace algo que no desea, usualmente lo hace para evitar algo que desea aún menos (luego veremos por qué agrego la palabra «usualmente», de modo de dar cuenta de cierto aspecto de la cuestión). En este caso los deseos cuentan y *x* se comporta del modo previsto por el egoísmo psicológico. 2) El caso de los deseos desinteresados: Hospers, como he dicho, parece identificar la tesis del deseo con el deseo egoísta. Esto es obviamente incorrecto, pues se puede aceptar la tesis de que el deseo es el motivo de la acción y rechazar al mismo tiempo la idea de que todos los deseos son egoístas. (Como dije en la sección 1, es posible que una persona haga lo que desea hacer sin que por eso debamos considerarla egoísta.) Pero ¿refuta la existencia de deseos desinteresados al egoísmo psicológico? De ninguna manera: si una persona extrae placer del sacrificio altruista y actúa en consecuencia, el egoísmo psicológico explica perfectamente ese tipo de conducta. (Aquí es posible que surja un problema que explicaré más adelante: el egoísmo psicológico basado en los intereses puede enfrentarse en este caso con una dificultad, puesto que es posible que el sacrificio altruista conspira contra los intereses del sujeto. Este problema no aparece en un egoísmo psicológico basado en las preferencias.)

Justamente, Parfit examina al egoísmo psicológico desde el punto de vista de la satisfacción de los intereses y descubre entonces la dificultad que acabo de mencionar. Dice que se supone usualmente que lo que cada persona querría —si conoce realmente los hechos y piensa con claridad— es hacer aquello que resultaría mejor para ella, o aquello que promoviera mejor su interés a largo plazo. Parfit considera que ésta es la suposición característica del egoísmo psicológico y cree que puede ser convertida en verdadera por definición. Porque algunos autores sostienen que si alguien desea hacer lo que sabe que será peor para él no puede estar pensando «claramente» y debe estar sujeto a alguna «influencia distorsionante»; pero cuando la idea se convierte en verdadera de esta forma se vuelve trivial. No es necesario que la trivialidad derive de emplear el concepto de autointerés, puesto que hay otras dos

²⁸ Hospers, cit., pp. 227-228.

maneras mediante las cuales el egoísmo psicológico puede ser verdadero por definición: una de ellas emplea el concepto de *deseo* y la otra el de *utilidad*. Así, algunos autores sostienen: 1) que aquello que será lo mejor para alguien es por definición lo que en ese momento esa persona desea más, conociendo los hechos y pensando claramente; mientras otros autores sostienen: 2) que si un acto satisface mejor los deseos presentes de alguien, ese acto —por definición— maximiza la utilidad de la persona. También en estos casos, cuando el egoísmo psicológico se hace verdadero por definición se vuelve trivial. Parfit reconoce —por supuesto— que la mayor parte del tiempo muchos de nosotros deseamos fundamentalmente actuar de acuerdo a nuestros propios intereses; pero advierte que hay también muchos casos en los cuales éste no es el deseo más fuerte, o —incluso si lo es— resulta contrapesado por varios otros deseos. Cree que en muchos casos esto es verdadero incluso respecto de una persona que conoce los hechos relevantes y piensa claramente; esto es así cuando la teoría del propósito presente apoya a la moral en un conflicto con la teoría del autointerés. (Para aclarar las cosas conviene decir algo sobre la teoría del propósito presente, elaborada por Parfit. Ella aparece en tres versiones: la instrumental, la deliberativa y la crítica. La instrumental dice que lo que cada uno de nosotros tiene mayor razón para hacer es aquello que cumplirá mejor nuestros deseos presentes. La deliberativa dice que lo que cada uno de nosotros tiene más razón para hacer es aquello que permitirá obtener mejor lo que el individuo *debería* querer al momento de actuar si él hubiera experimentado un proceso de «deliberación ideal», esto es, si conocía los hechos relevantes, pensaba claramente y estaba libre de influencias que lo distorsionaran; esto es lo importante, y no lo que el individuo *realmente* quiere. La versión crítica, por último, dice que algunos deseos son intrínsecamente irracionales y no proporcionan buenas razones para actuar²⁹.) Alguien puede querer con la mayor intensidad cumplir con su deber, incluso cuando sabe que esto redundará en perjuicio de sus intereses. Parfit afirma que el egoísmo psicológico no puede sobrevivir a una discusión cuidadosa: lo que cumplirá mejor con nuestros deseos al momento de actuar fracasa a menudo en coincidir con lo que promueve nuestro autointerés a largo plazo de un modo más efectivo. (Vuelvo a repetir mi observación anterior: es posible que el egoísmo —no sólo el psicológico— soporte mejor nuestro escrutinio si lo caracterizamos en base a las preferencias del agente y no a sus intereses.)

El problema del egoísmo psicológico puede resumirse de esta manera: 1) O estamos determinados o no lo estamos. 2) Si estamos determinados, podemos estarlo de forma egoísta, altruista, o de múltiples formas intermedias. 3) El autointerés puede coincidir en todo, en parte o en nada con el interés general. Si el interés general coincide absolutamente con el autointerés, las acciones del egoísta psicológico y las del

²⁹ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 117-118.

altruista psicológico serán las mismas; si no coinciden, por lo menos algunas veces serán diferentes. Pero, en cualquier caso, si estamos determinados no tienen sentido las formas normativas de las teorías éticas.

6. EL EGOÍSMO RACIONAL

La idea central del egoísmo es que cada persona debe hacer aquello que maximice su propio bienestar (o su interés, o sus preferencias, para no pronunciarnos ahora acerca de cuál posición es la más acertada). Broad cree que esta posición se puede interpretar de varias maneras diferentes y que una de las interpretaciones posibles es la variante del egoísmo racional. Según esta variante, el egoísta no puede estar diciendo nada acerca de lo que es moralmente bueno o correcto; al interpretar la frase «lo que cada persona *debe*», el egoísta puede estar diciendo simplemente que la mejor cosa que cualquiera puede hacer —desde su propio punto de vista— es maximizar su propio bienestar³⁰.

Esta variante no constituiría una teoría moral. Una teoría moral pregunta: «¿Qué es correcto?», y no: «¿Qué es racional?», dice Parfit. El vincula este tema con Sidgwick, quien pensaba —por el contrario— que estas dos preguntas eran una misma pregunta, porque ambas eran interrogantes sobre lo que tenemos más razón para hacer. Parfit sostiene que un siglo después de Sidgwick las dos preguntas aparecen separadas y que se ha expulsado al egoísmo de la ética: ahora dudamos de que actuar moralmente sea «requerido por la razón»³¹. Hay intentos —que luego veremos— de excluir al egoísmo de la ética mediante recursos definicionales. No estoy seguro de que la cuestión sea tan categórica como la plantea Parfit, aunque hay diferencias entre la moral y la racionalidad que explican por qué coloqué al egoísmo racional como una variante distinta a la del egoísmo ético. Pero la separación no es tan radical. Ante todo, la tarea principal de la teoría ética de Gauthier es la de reconciliar la moral con la racionalidad (y Gauthier escribe más de un siglo después de que aparecieran las tres primeras ediciones de la obra de Sidgwick). Por otra parte, el tema integra uno de los aspectos más complejos de la teoría de Sidgwick, que es el del dualismo de la razón práctica: este dualismo resulta del hecho de que dos de los métodos de la ética —el egoísmo y el utilitarismo— son supuestamente defendibles por igual. Y el dualismo aludido se puede representar de dos maneras: *a*) como un conflicto entre teorías *morales* competitivas, esto es, entre el utilitarismo y el egoísmo *ético*, o *b*) como un conflicto entre la versión utilitarista de *la moral* y la teoría egoísta de *la racionalidad*³². Si bien voy a retomar este tema cuando estudie la

³⁰ Broad, cit., p. 267.

³¹ Parfit, cit., p. 129.

³² David O. Brink, «Sidgwick's Dualism of Practical Reason», *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 66, n.º 3, p. 291.

tesis de Sidgwick, puedo anticipar que no hay duda de que él acepta que el egoísmo es racional. Por eso mismo dice que yo estoy interesado en la calidad de mi existencia como individuo en un sentido, fundamentalmente importante, en el cual no estoy interesado en la calidad de la existencia de otros individuos³³.

Para caracterizar a este aspecto del egoísmo, Schneewind³⁴ utiliza la expresión «razonable». Pero si atendemos a la distinción sugerida por Rawls puede verse que «razonable» ha sido bien reemplazada por «racional». Las personas razonables aceptan aquellos principios que son necesarios para establecer términos equitativos de cooperación, los que —a su vez— abarcan la idea de la racionalidad. Mientras las personas racionales, por su parte, buscan su propio bien o su propia ventaja. Está claro que, desde este punto de vista, el egoísmo es un paradigma de racionalidad, pero un egoísta no sería razonable salvo en los casos en los que fuera racional serlo. Por eso, la terminología de Schneewind tiene un rasgo de equívocidad que se evita adoptando el rótulo uniforme de «racionalidad».

7. EL EGOÍSMO ETICO

Además de postular la racionalidad, el egoísta puede agregar una mínima pretensión moral, sosteniendo que una persona tiene un derecho moral de hacer aquello que probablemente maximizará su autointerés. O puede plantear una pretensión moral más fuerte, sosteniendo que un acto es moralmente correcto si, y sólo si, maximizará probablemente el interés del agente³⁵. Puede verse con facilidad por qué la segunda posición es más fuerte que la primera; la segunda —en efecto— considera incorrectas ciertas acciones altruistas que son permitidas, en cambio, por la primera versión. En la versión débil, la acción maximizadora autointeresada es un derecho, mientras que en la versión fuerte la acción maximizadora autointeresada es un deber.

Ahora estamos ya en el terreno del egoísmo ético. Una manera de mediar entre las dos versiones anteriores sería decir que el punto de vista del egoísmo ético es que la única obligación de una persona es la de promover su mejor interés³⁶, aunque este enunciado mostraría cierta inclinación por la versión fuerte. Con todo, aquí la conducta egoísta sería obligatoria, pero ciertas conductas altruistas que no conspiraran contra los intereses del individuo podrían ser permitidas. En su variante hedonista, la doctrina dice que mi deber consiste en proponerme la

³³ Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, seventh edition, London, MacMillan, 1962, p. 498.

³⁴ J. B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 353.

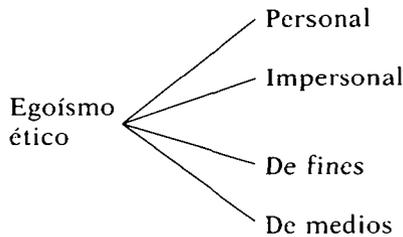
³⁵ Richard B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 267-268.

³⁶ McConnell, cit., p. 41.

mayor cantidad posible de felicidad en mi propia vida y en tratar a todos los demás objetos como dependientes de este fin³⁷. (Como es claro, la variante hedonista también admite una versión débil y una fuerte.)

8. LA CLASIFICACION DEL EGOISMO ETICO

El cuadro que presenté al comienzo de este trabajo muestra una de las maneras posibles de emprender la clasificación del egoísmo ético, tal vez la más completa pero ciertamente no la única admisible; hay otras clasificaciones que también merecen examinarse. Una de ellas es la que analiza al egoísmo en sus variantes personal e impersonal, lo cual tiene el mérito de dirigir nuestra atención hacia el arduo problema de si es posible la universalización del egoísmo. Otra se refiere al egoísmo de fines y al egoísmo de medios, lo cual tiene el mérito de dirigir nuestra atención hacia la comparación del egoísmo con el altruismo. El cuadro que sigue completa, entonces, el que al comienzo esbozó la clasificación del egoísmo ético.



Vayamos ahora por partes. Hospers es uno de los que distingue entre el egoísmo ético *personal* y el egoísmo ético *impersonal*. El que adhiere a la primera doctrina es el individuo que dice que deberíamos guiarnos exclusivamente por nuestro propio interés; no nos dice —en cambio— lo que los demás deberían hacer. El egoísmo ético impersonal, por su parte, dice que todos los hombres deberían perseguir exclusivamente su propia conveniencia. El primer caso que considera Hospers es el del egoísta personal. Cuando el egoísta afirma: «Buscaré mi propio interés», se está limitando a afirmar lo que va a hacer y no está enunciando ninguna teoría ética; simplemente está prediciendo cómo va a comportarse. Pero si afirma: «Yo debería buscar mi propia conveniencia», ¿qué razones puede invocar en apoyo de esta afirmación?, pregunta Hospers. Porque el hecho de aducir una razón general supone

³⁷ Broad, cit., p. 181.

ya algo contradictorio con la afirmación del egoísta ético personal. El no puede formular ninguna afirmación acerca de todos los actos de una determinada clase porque sólo le incumben sus propios actos; no dice nada acerca de los actos de cualquier otra persona. Esta afirmación no es del todo exacta, sin embargo. Para buscar su propia conveniencia, el egoísta bien puede necesitar un determinado comportamiento (tal vez altruista) por parte de las demás personas, por lo que esos actos *son* de su incumbencia. (Desde luego que, aunque esos actos fueran de su incumbencia, el egoísta personal no podría calificar moralmente a las acciones de esos otros individuos.) El problema del egoísta personal es otro: es el problema de dar razones para que los demás contribuyan al bienestar de él.

Advierte Hospers que el egoísta ético impersonal resulta más coherente que el personal. Pero encuentra, sin embargo, dificultades para interpretar lo que el egoísta impersonal quiere dar a entender con sus afirmaciones. Si él cree que la felicidad —o el bien al que el egoísta aspire— es intrínsecamente buena, ¿qué es lo que añaden las palabras «para ti» y «para mí»? Porque si la felicidad es buena, ¿no lo será independientemente de quien la tenga?³⁸ En caso de que esta pregunta se responda por la afirmativa, es claro que el utilitarismo habría ganado la partida frente al egoísmo (y se habría superado el problema del dualismo de la razón práctica). Pero la situación no es tan clara porque para responder por la afirmativa habría que postular la existencia de un supuesto Bien Universal, y luego veremos que el egoísta todavía tiene el recurso de negar la existencia de tal Bien.

Regis repite la clasificación de Hospers, pero extrae de ella consecuencias más drásticas. Piensa que sólo vale la pena ocuparse del egoísmo ético impersonal, cuyos principios se aplican igual e imparcialmente a todos, y que el egoísmo personal ha sido abandonado porque se considera que no es una teoría moral³⁹.

Esta idea traería consecuencias graves para el egoísmo en el caso de que no pudiera pasarse de la variante personal a la impersonal: en otras palabras, las consecuencias serían graves si el egoísmo no pudiera universalizarse. Por eso, la pregunta obvia que hay que formular ahora es ésta: ¿puede universalizarse el egoísmo? Hay quienes piensan que, para aprobar sinceramente su principio, el egoísta no necesita alentar abiertamente a otros a ser egoístas; la creencia del egoísta en sus principios podría instanciarse —por ejemplo— en el secreto desdén con que él juzga la conducta autosacrificada que públicamente elogia⁴⁰. Claro que esto no muestra que el egoísmo no puede universalizarse, sino que sólo muestra —en todo caso— que no es necesario universalizarlo. Por otro lado, hay autores como Carlson que discrepan

³⁸ Hospers, cit., pp. 235 y 237.

³⁹ Edward Regis, Jr., «What is Ethical Egoism?», *Ethics*, vol. 91, n.º 1, pp. 50-51.

⁴⁰ George R. Carlson, «Egoism and Internalism», *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 55, n.º 2, p. 139.

con la afirmación anterior. Dice Carlson que no es posible sostener que el egoísta que está generalmente dispuesto a *no* alentar a otros a ser egoístas es —sin embargo— un individuo que se adhiere con sinceridad al principio egoísta universalmente formulado. El egoísta que mira con secreto desdén el comportamiento autosacrificado de los demás cree dos cosas diferentes: *a)* que él es el único que debe actuar de manera egoísta, como lo evidencia el fracaso en hacer público su egoísmo, y *b)* que los demás deben actuar de manera egoísta, pero ésta sería una creencia «desvaída», como lo evidencia su secreto desdén respecto del comportamiento autosacrificado⁴¹. Pero así como antes sólo se mostraba que no era necesario universalizar al egoísmo, ahora Carlson sólo muestra que sí resultaría necesario hacerlo; pero todavía falta mostrar lo más importante, esto es, si resulta posible hacerlo.

Brandt piensa que un código moral egoísta tendría dificultades en mantenerse una vez que fuera establecido; cuantos menos egoístas haya alrededor, mejor para los egoístas. Un sistema moral egoísta sería favorecido por una persona egoísta sólo si ésta estuviera en una posición especial de poder⁴². Yo creo algo semejante y pienso que las preferencias del egoísta (de cualquier egoísta) serían las siguientes, ordenadas jerárquicamente:

- 1) Un sistema en el cual todos sean altruistas menos él, que es egoísta.
- 2) Un sistema en el cual todos sean egoístas.
- 3) Un sistema en el cual todos sean altruistas.
- 4) Un sistema en el cual todos sean egoístas menos él, que es altruista.

La primera alternativa es preferida a todas las otras porque es la que permite maximizar la felicidad (o los intereses, o las preferencias) del egoísta en cuestión; todos trabajan para él. La segunda alternativa es preferida a las restantes porque el egoísta prefiere que se le permita practicar el egoísmo —aun rodeado de otros egoístas— que verse obligado a practicar el altruismo. Pero, si debe practicar el altruismo, por lo menos prefiere estar rodeado de otros altruistas que de algún modo pueden beneficiarlo; de ahí que la tercera alternativa sea preferida a la cuarta. El egoísta prefiere *en general* la segunda alternativa a la tercera; esta preferencia no excluye —sin embargo— que en ciertas circunstancias *particulares* él prefiriera haber vivido en una sociedad de altruistas. Estoy pensando —por ejemplo— en el caso del Dilema del Prisionero; si la mayoría de las situaciones en las que el egoísta se encuentra fueran del tipo del Dilema del Prisionero, entonces lo racional sería preferir la tercera alternativa a la segunda. El egoísta piensa, sin embargo, que

⁴¹ El término «desvaído» es tomado por Carlson de Hare, más concretamente de *Freedom and Reason*.

⁴² Brandt, cit., pp. 269-270.

esta circunstancia no se producirá. El hecho de que la primera alternativa sea preferida a la segunda muestra que hay un límite a la universalización del egoísmo: el egoísta no predicaría el egoísmo, sino el altruismo. Pero la circunstancia de que la segunda alternativa sea preferida a la tercera y a la cuarta muestra que, dentro de los límites que he señalado, es posible universalizar el egoísmo. Desde luego que lo que el egoísta prefiere puede ser entendido como una cuestión empírica, que es independiente de su posición ética. El puede desear que se dé una alternativa determinada aunque reconozca que no es la alternativa éticamente superior. Por eso, el «preferir» que empleo aquí debe entenderse como un preferir desde el punto de vista ético.

En el primero de los cuadros que he mostrado, la clasificación del egoísmo ético está tomada de la obra de Rawls. El comienza su crítica al egoísmo afirmando que nadie puede obtener todo lo que desee, ya que la mera existencia de otras personas impide que esto sea posible. Si esta aserción se interpreta como señalando que la existencia de otras personas plantea algún tipo de imposibilidad lógica para que un individuo obtenga todo lo que desee, claramente la aserción es falsa. Si todos los demás individuos estuvieran dedicados a servirme a mí —como en la primera de las alternativas antes mencionadas—, esto sería mejor para mi felicidad (o intereses, o preferencias) que si yo estuviera solo. Pero por supuesto que Rawls quiere decir otra cosa. Acepta que lo absolutamente mejor para cada hombre es que todos los demás se unan a él para promover su concepción del bien, cualquiera que ella sea. O, en defecto de esto, que todos los demás fueran obligados a actuar justamente pero que él estuviera autorizado a actuar como le place. El problema que advierte Rawls es que las otras personas nunca consentirían a tales términos de asociación (supongo que porque ellos no son altruistas abnegados, de donde Rawls se acerca a los representantes de la visión pesimista).

Como se aprecia en el primero de los cuadros, el egoísmo ético presenta tres alternativas: 1) La dictadura en primera persona: todo el mundo debe servir mis intereses. 2) *Free-rider*: todo el mundo debe actuar justamente excepto yo, si elijo no hacerlo. 3) General: todos tienen permitido promover sus intereses como les plazca. (Como puede verse, desisto de intentar traducir la expresión *free-rider*, porque ya está muy difundida, y no encuentro ningún término adecuado.)

Pero el concepto de lo correcto impone, según Rawls, ciertas restricciones que son válidas para la elección de todos los principios éticos y estas restricciones excluyen a varias formas del egoísmo. Las restricciones a las que me he referido son: 1) Los principios deben ser generales. Debe ser posible formularlos sin el uso de los que serían intuitivamente reconocidos como nombres propios o descripciones definidas. 2) Los principios deben ser universales en su aplicación; deben valer para todos en virtud de su carácter de personas morales. Como se ve, la generalidad y la universalidad son dos condiciones diferentes. El egoísmo en su variante de la dictadura en primera persona, por ejem-

plo, satisface la universalidad de la generalidad: mientras que todos podríamos actuar de acuerdo con este principio —y los resultados podrían no ser malos en algunos casos, según fueran los intereses del dictador—, el pronombre personal viola la primera condición. A su vez, los principios generales pueden no ser universales; pueden estar diseñados para aplicarse a una clase restringida de individuos que poseen determinadas características biológicas o sociales (así suelen interpretarse los preceptos del Antiguo Testamento). 3) Los principios deben ser públicos. La condición de la publicidad indica que las partes suponen que están eligiendo principios para una concepción pública de justicia. Esto excluye la posibilidad de que el egoísta haga propaganda en favor del altruismo por razones de conveniencia. 4) Los principios deben estar ordenados: la concepción de lo correcto debe imponer un orden sobre las pretensiones en conflicto. 5) Los principios deben ser supremos: las partes deben considerarlos como la corte suprema de apelación en el razonamiento práctico⁴³.

Estas cinco condiciones excluyen a todas las variantes del egoísmo ético que figuran en el primero de los cuadros. La condición de la generalidad elimina a la dictadura en primera persona y al *free-rider*, puesto que en ambos casos se necesita un nombre, un pronombre o una descripción definida, sea para identificar al dictador o para caracterizar al *free-rider*. La condición de la generalidad, sin embargo, no excluye al egoísmo general porque a cada persona se le permite hacer todo aquello que —a su juicio— promoverá sus propios fines con una probabilidad mayor; aquí el principio puede ser expresado claramente de un modo general. Es la condición del orden la que, según Rawls, torna inadmisibles al egoísmo general, porque si todos están autorizados a promover sus fines como les plazca, o si cada uno debe promover sus propios intereses, las pretensiones en competencia no están ordenadas de manera alguna y el resultado estará determinado por la fuerza y por la astucia. Esta dificultad mostraría que, aunque el egoísmo es lógicamente consistente —y en este sentido no es irracional—, es, sin embargo, incompatible con lo que intuitivamente consideramos como el punto de vista moral⁴⁴.

No estoy de acuerdo con Rawls en que la condición del orden sea decisiva para establecer el carácter ético de una teoría, pues resulta una condición innecesariamente exigente. Si los principios de una ética intuicionista no están ordenados lexicográficamente (y no suelen estarlo), el intuicionismo no respeta la condición del orden. Si no fuera posible establecer comparaciones interpersonales cardinales de utilidad (y muchos dicen que no es posible hacerlo), el utilitarismo dejaría muchos casos sin decidir. El intuicionismo y el utilitarismo, entonces, dejarían de ser teorías éticas. Rawls no sólo habría disuelto el dualismo

⁴³ John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971, pp. 119, 124 y 130-135.

⁴⁴ Rawls, cit., pp. 135-136.

de la razón práctica, sino que también habría eliminado del ámbito de la ética a todos los métodos estudiados por Sidgwick, porque la falta de orden —por cierto— no sólo es imputable al egoísmo ético. La condición exige demasiado y parece un diseño *ad hoc* para privilegiar a la teoría rawlsiana.

Resta examinar todavía una manera diferente de clasificar al egoísmo ético, que es la propuesta por Moore y que distingue entre el egoísmo de fines y el de medios, lo que conduce a examinar también la relación entre el altruismo y el egoísmo. Moore distingue el caso en que la felicidad se persigue como fin y el caso en que se persigue como medio (se trata, como vemos, de la especie hedonista del egoísmo). En la primera versión se sostiene que cada uno de nosotros debe perseguir su propia mayor felicidad como último fin. La doctrina admite que, a veces, los mejores medios para este fin consistirán en dar placer a otro; al hacerlo así procuraremos para nosotros los placeres de la simpatía y de la autoestima, y estos placeres —que se obtienen procurando a veces la felicidad de otras personas— pueden incluso ser mayores que aquellos que podríamos obtener de otra manera. Claro que esta doctrina es compatible con el altruismo y ni siquiera se diferencia de la doctrina altruista por la intención, puesto que el altruista bien puede sentirse feliz de serlo y obrar buscando esa felicidad. (De todos modos, esta circunstancia indica que conviene tener siempre presente la distinción entre motivaciones y resultados.) Moore mismo se da cuenta de este problema y por eso dice que el egoísmo, en esta acepción, debe distinguirse con cuidado del egoísmo en otro sentido, precisamente el sentido respecto del cual el altruismo es su opuesto adecuado. El egoísmo, como opuesto comúnmente al altruismo, denota simplemente el interés en uno mismo (*selfishness* es la palabra del original inglés, cuya traducción habitual es justamente *egoísmo*, por lo que he buscado un sinónimo). En este sentido, un hombre es egoísta si sus acciones están realmente dirigidas a obtener placer para sí mismo, sea que sostenga que debe actuar así porque de ese modo obtendrá la mayor felicidad posible o que no lo sostenga. La diferencia con la versión anterior parece residir en que en esta última no se exige la persecución de la mayor felicidad como fin último. Pero reconozcamos que esta segunda versión es difícil de entender. En la primera versión, la relación medio-fin estaba claramente planteada y se ajustaba a los postulados de la racionalidad: la felicidad propia es el fin último y cualquier medio que conduzca a ese fin (aunque sea un medio altruista) debe ser empleado por el agente. En la segunda versión, en cambio, el individuo persigue su propio placer, aunque a veces acepte que esta conducta no le brinda la mayor felicidad. Esto es oscuro, por cierto. Tal vez, Moore esté pensando en una búsqueda directa del placer, la que bien puede resultar autofrustrante. Pero en este caso el seguidor de la segunda versión encuadra en una de estas dos categorías: 1) puede ser un ignorante, porque no sabe que la búsqueda indirecta le proporcionará una mayor cantidad final de felicidad, o 2) puede ser un irracional, que conoce lo

anterior y, a pesar de ello, persiste en su búsqueda directa. Tampoco estoy convencido de que esta segunda versión disipe la eventual confusión entre el egoísmo y el altruismo. ¿Se es egoísta en esta acepción aunque las acciones que proporcionan placer sean altruistas? Resta todavía otra fuente de confusión: Moore utiliza esta segunda versión para denotar la teoría de que siempre deberíamos proponernos obtener placer para nosotros porque éste es el mejor *medio* para el fin último, sea o no nuestra mayor felicidad el fin último. Identifiquemos el placer con la felicidad, como dije al principio que habría de hacerlo, cosa que supongo que no es muy difícil de aceptar. En el caso de que nuestro mayor placer sea el fin último (lo que la segunda versión permite), es difícil ver en este caso cómo funciona la relación medio-fin; ¿el placer es a la vez medio y fin? Frente a estas versiones, el altruismo puede denotar la teoría de que siempre debemos proponernos la felicidad de otras personas, sobre la base de que éste es el mejor *medio* de asegurar tanto nuestra propia felicidad como la de ellos; la diferencia entre ambas teorías —entonces— residiría en un conflicto de fines. Porque un egoísta que sostiene que su mayor felicidad propia es el fin último puede coincidir con el altruista en la elección de los medios: puede sostener que él debe amar al prójimo como el mejor medio de ser feliz él mismo⁴⁵.

La comparación entre el egoísmo y el altruismo es confusa en la obra de Moore, tal vez porque su segunda versión del egoísmo —que es la que debía servir como punto de comparación entre ambas teorías— es también confusa. Broad fue más afortunado en este tema. Él piensa que la teoría opuesta al egoísmo hedonista no es el hedonismo universalista (o utilitarismo, en otras palabras), sino el altruismo hedonista. Es conveniente enunciar las tres doctrinas respecto de este punto. El egoísmo hedonista dice: «Usted debe sacrificar *cualquier* cantidad de felicidad en los demás si de esta manera usted incrementa su propia felicidad total de un modo *mínimamente* mayor de lo que lo haría con cualquier otro curso de acción abierto a usted.» El hedonismo universalista (o utilitarismo) dice: «Si un cierto sacrificio de su propia felicidad incrementa tanto la de los demás que la *cantidad total neta* de felicidad resulta incrementada, usted debe hacer ese sacrificio; y si un cierto sacrificio de la felicidad de los demás incrementa tanto su propia felicidad que la *cantidad total neta* de felicidad resulta incrementada, usted debe sacrificar esa felicidad de los demás.» Por último, el altruismo hedonista dice: «Usted debe sacrificar *cualquier* cantidad de felicidad en usted mismo si de esta manera usted incrementa la felicidad total de los demás de un modo *mínimamente* mayor de lo que lo haría con cualquier otro curso de acción abierto a usted.» El egoísta puro sostiene que es su deber el ignorar la felicidad de los demás excepto en cuanto pueda afectar la suya. El hedonista universalista (o utilitarista) sostiene que es su deber el considerar simplemente la cantidad neta de

⁴⁵ G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1980, pp. 96-97.

felicidad e ignorar la circunstancia de si ella está situada en uno mismo o en otros. El altruista puro, por fin, sostiene que es su deber el ignorar su propia felicidad excepto en cuanto pueda afectar la de los demás. El cuadro que sigue pretende resumir la idea de Broad que he expuesto hasta ahora.

Egoísmo hedonista	Felicidad propia>Felicidad ajena
Hedonismo universalista.....	Cantidad total neta de felicidad> Felicidad propia. Felicidad ajena
Altruismo hedonista.....	Felicidad ajena>Felicidad propia

Las tres teorías suponen que no son verdaderos ni el egoísmo psicológico ni el altruismo psicológico (ni la visión pesimista fuerte ni la visión optimista fuerte) y que podemos desear —y deseamos— como fines tanto nuestra propia felicidad como la felicidad de los demás; si no lo hicieran así, el «debe» que figura en ellas sería un sinsentido, dice Broad. No obstante, creo que tanto el egoísmo psicológico cuanto el altruismo psicológico permiten desear la felicidad propia y la ajena, aun cuando no lo hacen en la forma requerida por Broad. El egoísmo psicológico acepta que se puede desear la felicidad ajena si ello aumenta mi propia felicidad, y el altruismo psicológico permite desear mi propia felicidad si ello aumenta la felicidad ajena.

La comparación de Broad se resume de esta manera: el egoísmo ético sostiene que no debemos permitir que nuestro deseo por la felicidad de los demás nos conduzca a acciones que resultarían en detrimento de nuestra propia felicidad; el altruismo ético sostiene que no debemos permitir que nuestro deseo por nuestra propia felicidad nos conduzca a acciones que resultarían en detrimento de la felicidad de los demás; y el hedonismo ético universalista (o utilitarismo) sostiene que no debemos permitir que ninguno de los dos deseos nos conduzcan a acciones que resultarían en detrimento de la felicidad neta total⁴⁶.

Como se ve, la comparación de Broad es mucho más clara que la de Moore. Por mi parte, voy a intentar más adelante otro modo de comparación entre el egoísmo y el altruismo, basándome en el contenido de las preferencias del agente.

9. EL CONCEPTO DE AUTOINTERES

La especie hedonista del egoísmo en la que se concentró la sección anterior descansa en el concepto de felicidad; pero el egoísmo como género parece basarse en el concepto de autointerés. (No me molesta

⁴⁶ Broad, cit., pp. 240-242.

que se rechace la relación género-especie y se sostenga, en cambio, que la felicidad y el autointerés constituyen dos versiones distintas del egoísmo. De todos modos, en esta última opinión habría que aceptar que la mayoría de las versiones del egoísmo que se han construido hasta el momento se ocupan del autointerés.) Por eso la pregunta a la que hay que responder ahora es ésta: ¿qué es el autointerés?

El problema con la caracterización del autointerés es que algunos de los intentos realizados en este sentido elaboraron un concepto demasiado restringido (Brandt), otros confundieron el alcance e influencia del egoísmo psicológico (Harman) y otros —por último— cuestionaron la posibilidad de que el egoísta pudiera tener ciertas relaciones personales (Regis). Voy a estudiar los intentos aludidos en el mismo orden en que enuncié sus dificultades.

Para Brandt, los deseos de obtener placer para uno mismo y de evitar experiencias dolorosas o poco placenteras son centrales para explicar el concepto de deseo autointeresado. También cuentan como autointeresados aquellos estados de cosas que son normalmente medios para disfrutar o para evitar la desgracia. En la concepción de Brandt, los deseos autointeresados incluyen los deseos por nuestra propia felicidad, riqueza, poder y *status*, excepto el deseo de tener deseos benevolentes⁴⁷. Es esta última exigencia la que restringe la idea de autointerés, y la restringe de un modo poco comprensible. ¿Por qué excluir el deseo de tener deseos benevolentes del concepto de autointerés? ¿Por qué no puede ser de mi interés (porque me hace feliz, por ejemplo) la prosperidad de otros y —por lo tanto— desearla? (y desear tener ese deseo). Además de una restricción indebida, la tesis de Brandt exhibe una cierta contradicción, la que se muestra de esta manera: si deseo tener deseos benevolentes, ese deseo debe ser *excluido* de los deseos autointeresados, por exigencia de Brandt; pero como a esos deseos benevolentes los deseo por mi propia felicidad, ese mismo deseo debe estar *incluido*, y de aquí la contradicción a la que aludía.

Brandt cree que una persona que siga estrictamente el código moral egoísta desaprobará la actitud de aquellos que manifiesten la debilidad del altruismo. Dos reflexiones vienen aquí a cuento: 1) Ya hemos visto que la alternativa favorita del egoísta es la de que todos sean altruistas menos él, por lo que un egoísta no sólo no desaprobaría el altruismo ajeno, sino que lo alentaría. 2) El egoísmo insta a perseguir el interés propio, por lo cual si es del interés de alguien la realización de conductas altruistas (que lo hacen feliz, por ejemplo), el egoísmo prescribe la realización de esas conductas. Brandt ha estrechado exageradamente el concepto de autointerés.

Harman encara el tema de un modo algo más adecuado en lo que hace a la extensión del concepto (aunque todavía es restrictivo en exceso), pero incurre en ciertas confusiones al desarrollarlo. Primero observa que el concepto de autointerés es vago y anuncia que se propo-

⁴⁷ Brandt, cit., pp. 329-330.

ne clarificarlo: algo es del interés de un individuo en la medida en que satisface sus deseos *intrínsecos*, donde desear algo intrínsecamente es desearlo por sí mismo y no por cualquier consecuencia que pueda tener. Pero ahora la cosa se complica. Harman piensa que si uno ama a una persona tiene un deseo intrínseco por su felicidad; uno quiere que esa persona sea feliz independientemente de cualquier efecto que esa felicidad pueda tener en uno. La complicación salta a la vista: Harman excluye de la definición de «amor» al caso en que x ama a y deseando que sea feliz *con él*, pero no le desea felicidad si y —por ejemplo— se casa con z ; en otras palabras, Harman excluye la posibilidad del amor egoísta. Pero ¿es analítico que el amor debe ser altruista?

De acuerdo a la definición de autointerés de Harman, cualquier cosa que promueva la felicidad de la persona amada es en interés del amante, incluso si no tiene ningún efecto en él. Pero ¿cómo hay que interpretar esta afirmación? Si yo amo a una persona y descos que sea feliz es imposible que su felicidad no tenga ningún efecto en mí, porque necesariamente tiene por lo menos un efecto: el efecto de que se ha satisfecho uno de mis deseos; y la felicidad suele identificarse —también necesariamente— con la satisfacción de los deseos. Con la concepción de Harman es lógico que él piense que esta idea del autointerés es muy amplia porque identifica como egoísmo a muchos casos que el lenguaje ordinario consideraría como ejemplos de altruismo; en su definición más restringida, un egoísta niega que sean posibles deseos intrínsecos respecto de la felicidad de otros⁴⁸. Pero para que el egoísmo ético sea posible como teoría moral (o —dicho sea de paso— para que cualquier teoría ética normativa sea posible), un egoísta no tiene que negar que pueden existir deseos intrínsecos respecto de la felicidad de otros; incluso el egoísta tratará de que *los demás* los tengan. Lo que el egoísta ético niega es que esos descos sean buenos para él; porque la felicidad de los demás sólo cuenta como buena para el egoísta ético en la medida en que afecta su propia felicidad.

El mismo Harman reconoce que la gente parece ser genuinamente capaz de tener motivaciones que no sean autointeresadas y que hay casos en los que pensamos muy bien de una persona que actúa por consideraciones distintas a las del autointerés. Esta afirmación —al contrario de la anterior— ubica adecuadamente el alcance del egoísmo psicológico, en la medida en que permite la posibilidad de distintas teorías éticas. Uno de los ejemplos de Harman es el del prisionero que rehúsa a hablar al ser torturado aun cuando es claramente de su interés el hacerlo. Por supuesto que un egoísta no negaría este hecho obvio y —en la mayoría de los casos— hablaría muy bien de ese individuo. Por ejemplo, cuando el prisionero x se niega a delatar al egoísta y incluso bajo tortura, y está dispuesto a elogiar a x , desde luego; lo que y no está dispuesto es a hacer lo mismo por x si *él* es torturado.

⁴⁸ Gilbert Harman, *The Nature of Morality*, New York, Oxford University Press, 1977, pp. 137-138.

Tal vez lo que le preocupa a Harman es que el egoísta no pueda apreciar cómo alguien es capaz de desarrollar inquietudes genuinamente no autointeresadas⁴⁹. Pero esto malinterpreta la propia preocupación del egoísta. Este se interesa en el proceso psicológico que conduce al altruismo sólo como medio para convencer a los demás de que practiquen el altruismo. Dirá para sus adentros que la conducta del altruista es irracional (¿o inmoral?), pero se alegrará de que existan altruistas, especialmente altruistas genuinos y no egoístas disfrazados. Recordemos una vez más que la primera preferencia del egoísta es por un mundo en el que todos sean altruistas (genuinos, puede agregarse ahora) menos él. (Pero ya vimos que esta primera preferencia plantea problemas para la universalización del egoísmo. Ella produciría esta curiosa situación: el egoísta tendría razones —*morales*— para inducir a otros individuos a comportarse de manera *inmoral*, esto es, altruistamente.)

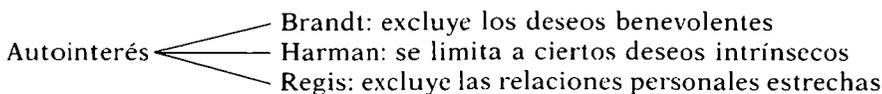
Regis, por su parte, se ocupa del concepto de autointerés para llegar a definir al egoísmo, puesto que piensa que la primera característica del egoísmo es la preocupación respecto de nuestros propios intereses. Cree, sin embargo, que agregar la condición de que el autointerés debe ser nuestra única y exclusiva preocupación es objetable de acuerdo a muchos críticos porque restringe indebidamente nuestras acciones a aquellas que son peyorativamente «egoístas» o autointeresadas. No puedo entender —por mi parte— qué tiene de objetable caracterizar al *egoísmo* sobre la base de acciones *egoístas*; el único riesgo es el de la circularidad, pero esto no es lo que le preocupa a Regis. De todos modos, él reconoce que el requerimiento de la persecución «exclusiva» del autointerés es ambiguo y puede significar tanto: *a*) que el egoísta debe realizar sólo aquellas acciones de las cuales él es el único beneficiario (así, él está justificado en realizar aquellas acciones que resultarán en un beneficio para él solo), cuanto *b*) que el egoísta debe realizar sólo aquellas acciones que tienen como motivo la promoción de su interés (así, él está justificado en realizar aquellas acciones que lo beneficiarán a él junto con otros, pero su razón para actuar debe ser el beneficio para sí mismo)⁵⁰.

Si se acepta la versión *a*), enfrentamos el problema al que me referí al comienzo de esta sección cuando hablé de las relaciones personales. En efecto: con esta versión parece difícil defender la idea de que un egoísta ético es capaz de tener estrechas relaciones personales que demuestren una preocupación directa y genuina por otros, aunque muchos sostendrían que el egoísta maximizaría mejor su interés teniendo tales relaciones. (Incluso la preocupación *directa* y *genuina* por los demás parece estar igualmente ausente en la versión *b*) que antes mencionara.)

⁴⁹ Harman, cit., p. 139.

⁵⁰ Kim-Chong Chong, «Egoism, Desires, and Friendship», *American Philosophical Quarterly*, vol. 21, n.º 4, pp. 350-351 y 355.

Voy a ocuparme enseguida de este tema. Pero primero creo que el cuadro que sigue ayuda a retener los rasgos principales de las tres teorías que acabo de examinar.



El problema de las relaciones personales fue estudiado por Chong. Señala que suele confundirse entre estar motivado a actuar y tener una razón para actuar; lo primero depende claramente de tener un deseo para actuar, mientras que es menos claro que tener una razón para actuar dependa de tener un deseo. (¿Pretende tal vez esta distinción establecer una suerte de paralelo entre un egoísmo psicológico, basado en deseos, y un egoísmo ético, basado en razones?) Chong se pregunta si describir una preocupación genuina por el bienestar de otro como «el buscar satisfacer un deseo que uno tiene» es —en realidad— una descripción adecuada de lo que significa tener tal preocupación. También pregunta si al proponerse un individuo —consciente y consistentemente— la satisfacción de sus deseos y la maximización de su utilidad personal, él está o no impedido de tener una preocupación genuina por otro; si las acciones que pueden adecuadamente ser descritas como expresando solicitud y preocupación por otros maximizan al mismo tiempo la utilidad. Buscando una respuesta a estos interrogantes, examina a qué equivale la concepción egoísta de la amistad (tema que le preocupaba a Regis, como hemos visto). De acuerdo a esta concepción, la amistad beneficia al individuo porque el tener amigos promueve sus intereses superiores. Los amigos de uno son —en cierto sentido— la extensión de uno mismo, puesto que aquello que promueve sus intereses promueve simultáneamente los nuestros; uno se identifica así con sus amigos en la medida en que sus intereses son también los nuestros. Desde esta perspectiva, puesto que es el propósito consciente del individuo como ser completamente racional el maximizar su autointerés, es con motivo de estos «bienes» y «beneficios» que el individuo entra en relaciones de amistad. Chong reconoce que lo que ha dicho hasta ahora no excluye la posibilidad de que alguien decida entrar en una relación con otro con el propósito expreso de ganar algo de esa relación; pero a menos que haya —o llegue a haber— una solicitud y una preocupación por la otra persona en sí misma, cree que no puede haber ninguna relación personal estrecha de la que hablar. Este punto es relevante para el egoísta ético: si él llega a exhibir solicitud y preocupación por otra persona, entonces no puede decirse que él —cuando actúa de ese modo— se propone conscientemente maximizar su autointerés. Podría replicarse, no obstante, que tener afecto por alguien no es incompatible con maximizar el autointerés.

Chong coincide en que esta pretensión es inteligible, pero que ella depende mucho del grado de afecto del que estemos hablando. Aunque no todo tipo de amistad está excluida para el egoísta, alguien que es capaz de expresar una auténtica solicitud y preocupación ya no es más un egoísta ético⁵¹.

Me parece que Chong puede estar equivocado. Supongamos que un egoísta obtiene su máxima utilidad manteniendo una amistad que no implica una relación personal estrecha; obviamente, elegirá ese tipo de amistad y no sentirá que le falta algo ni extrañará nada, puesto que otro tipo de amistad perjudicaría sus intereses y él no quiere que esto ocurra. Supongamos ahora —por el contrario— que para maximizar su autointerés él necesite una relación amistosa estrecha; el egoísmo no sólo no le impide entablarla, sino que le ordena hacerlo. Aquí, sin embargo, nos enfrentamos con un problema que a veces no se percibe claramente: se caracteriza al egoísmo sobre la base de la satisfacción de los intereses sin hacer referencia al contenido de esos intereses. Más adelante voy a intentar caracterizar al egoísmo sobre la base de las preferencias y de sus contenidos, con la consecuencia de que el protagonista del último ejemplo bien podría dejar de ser considerado un egoísta.

10. EL ANALISIS DEL EGOISMO POR PARTE DE SIDGWICK

Como he dicho al comienzo, el interés del filósofo contemporáneo por el egoísmo ético proviene en gran medida de la importancia que Sidgwick le asignó a esa teoría en su libro y del estudio detallado que allí le dedicó.

Aunque no ocupe un papel central en las ideas de Sidgwick, quiero aclarar que su caracterización del egoísmo difiere de la visión pesimista de Hobbes en este aspecto: para Sidgwick, el egoísta busca su felicidad o su placer, mientras que para Hobbes busca su autopreservación. Porque Sidgwick caracteriza al egoísmo de esta manera: es un sistema que prescribe aquellas acciones que sean medios para el fin de la felicidad o placer del individuo⁵². Entendido en estos términos, el egoísmo no se apartaría necesariamente de la moral por convenio defendida por Gauthier, puesto que bien podría el egoísta aceptar que sus elecciones sean limitadas racionalmente de un modo compatible con la moral a la Gauthier, en la medida en que se le muestre que estas limitaciones favorecen sus intereses. (Es curioso que Sidgwick no aparezca siquiera mencionado en el libro de Gauthier.)

Veamos ahora cómo encuadra la versión de Sidgwick en las clasificaciones que he mencionado antes. Ante todo, Sidgwick expone un egoísmo ético, puesto que habla expresamente de «prescribir» acciones.

⁵¹ Chong, *op. cit.*

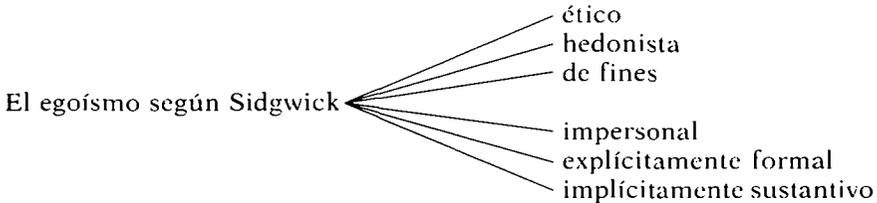
⁵² Sidgwick, *cit.*, p. 89.

Es, además, un egoísmo ético *hedonista*, puesto que el individuo debe perseguir su felicidad o su placer. Y es un egoísmo en el cual la felicidad se persigue como un *fin*. ¿Cómo se clasifica la versión de Sidgwick desde el punto de vista de la dicotomía personal-impersonal? Sidgwick piensa que una sociedad compuesta enteramente de egoístas racionales tendería —una vez organizada— a permanecer en una condición ordenada y estable. Por una parte, este comentario parece carecer de fundamento. ¿Qué ocurriría si varios egoístas advirtieran que pueden desestabilizar con éxito a la sociedad y que ellos estarían mejor en la nueva sociedad? El propio Sidgwick reconoce que de su comentario no se sigue que todo egoísta racional estará siempre del lado del orden en cualquier comunidad existente⁵³, pero el problema sobre el que quiero llamar la atención es que tampoco lo estaría siempre en una comunidad de egoístas. No obstante —acierto o error aparte—, con este párrafo podemos completar la ubicación de la variante egoísta que él estudia con referencia a la dicotomía que nos interesaba. Es un egoísmo *impersonal*, porque se acepta la posibilidad de una sociedad de egoístas que sea estable, sociedad que admite —obviamente— que todos persigan exclusivamente su propia felicidad. (Aunque acepto que no es muy riguroso extraer una consecuencia normativa de una afirmación como la que acabo de citar de Sidgwick, que es empírica.) Desde mi punto de vista, por último, vuelvo a repetir que el egoísmo sólo puede universalizarse dentro de ciertos límites, marcados por las preferencias del egoísta acerca de las actitudes de los demás integrantes de la sociedad.

Hay otras maneras posibles de clasificar al egoísmo, desde luego, que he omitido en los cuadros que diseñé anteriormente. Una de ellas tiene, sin embargo, interés para comprender mejor la posición de Sidgwick. El caracteriza al egoísmo de un modo que podríamos denominar *formal*: el egoísmo no indica de ningún modo el contenido de la conducta de los individuos; basta que esa conducta —cualquier conducta— conduzca a la felicidad o al placer. No hay entonces ningún elemento *sustantivo* (para dejar en claro la dicotomía que me interesa examinar ahora); puede perfectamente darse el caso de que mi placer o mi felicidad provengan de hacer el bien respecto de otros, provengan —en otras palabras— de acciones altruistas. De acuerdo a la concepción formal, si el altruismo me hace feliz, sería egoísta por ser altruista. Este resultado tiene un aire paradójico: el único altruista no egoísta sería el altruista *malgré lui*. No obstante, creo que hay también un elemento sustantivo implícito en todo el desarrollo del análisis de Sidgwick que lo salva de arribar a esta paradoja; el elemento implícito en cuestión es que la felicidad deriva de acciones que me benefician *a mí*. Pero esto surge de manera sólo implícita porque Sidgwick entiende por egoísta al hombre que, cuando tiene dos o más cursos de acción abiertos frente a él, investiga de un modo tan exacto como puede la cantidad de placer y de dolor que probablemente resulten de cada uno

⁵³ Sidgwick, cit., p. 165.

de ellos y elige el curso de acción que él piensa que le producirá el mayor exceso de placer sobre dolor⁵⁴. Explícitamente, como puede verse, no se dice nada aquí acerca del *contenido* de los placeres, por lo que no está excluida la posibilidad de que a un individuo le cause placer el ayudar a los demás. (¿Serán ejemplos de este tipo la Madre Teresa y Albert Schweitzer?) El egoísta puede apoyar la realización de ciertos actos que tienden a la felicidad general. Como dice Schneewind, el egoísta probablemente elogiará y condenará muchos actos del mismo modo en que lo hace el utilitarista, puesto que él se da cuenta de que la mejor perspectiva de aprovecharse de las acciones de los demás surge de su esperanza de obtener una participación en aquellos beneficios que no fueron concebidos especialmente para él⁵⁵. (Dicho sea de paso, esto relativiza el problema del dualismo de la razón práctica, que luego examinaré en detalle.) El cuadro que sigue muestra las características de la versión de Sidgwick.



Por supuesto que la preocupación principal de Sidgwick reside en analizar los métodos de los distintos sistemas éticos. Respecto del método, él distingue dos tipos diferentes de egoísmo: el empírico y el deductivo; pese a ciertas críticas que le formula Sidgwick, se inclina decididamente por el método empírico. Voy a comenzar entonces con este método; al estudiarlo reaparecerá el problema de caracterizar formalmente al egoísmo y surgirá un nuevo problema: el eventual carácter autofrustrante de las teorías egoístas.

El método empírico consiste en representarse de antemano las diferentes series de sentimientos que nuestro conocimiento de las causas físicas o síquicas nos conduce a esperar de las diferentes líneas de conducta que están abiertas a nosotros; en juzgar cuál serie —así representada— parece preferible tomando en cuenta todas las probabilidades, y en adoptar la correspondiente línea de conducta⁵⁶. Como veremos, Sidgwick critica a este método por sus dificultades para comparar los diferentes placeres, crítica que en realidad sirve principalmente para socavar al método utilitarista. Porque el egoísta tiene que

⁵⁴ Sidgwick, cit., p. 121.

⁵⁵ Schneewind, cit., p. 360.

⁵⁶ Sidgwick, cit., p. 131.

adoptar sus decisiones sobre la base de los placeres y dolores de una sola persona; en consecuencia, puede esperar alcanzar resultados más exactos que el utilitarista, quien debe calcular los placeres y dolores de todas las personas afectadas por la decisión⁵⁷. Lo que Sidgwick objeta es la posibilidad de efectuar comparaciones personales de placer o de felicidad. Por eso dice que si el placer sólo existe tal como es sentido, la creencia de que todo placer y dolor tiene una cantidad y grado definido debe continuar siendo una suposición *a priori*, incapaz de verificación empírica positiva. E incluso aceptando que cada uno de nuestros placeres y dolores tiene realmente un grado definido de delicia o de aflicción, todavía queda en pie la cuestión de si tenemos recursos como para medir adecuadamente estos grados. De lo que concluye que nuestra estimación del valor hedonista de cualquier placer o dolor futuro está sujeta a un margen de error que no podemos calcular con exactitud⁵⁸. Como he dicho antes, ésta es una crítica especialmente peligrosa para el utilitarismo; porque si es difícil la comparación *personal* de placer y dolor, mucho más difícil será la comparación *interpersonal* de ellos. De todos modos, y pese a esta crítica, Sidgwick considera al método empírico como el método obvio del egoísmo, como el método que es usado comúnmente en la deliberación egoísta⁵⁹. Cree que es el único método aceptable para este tipo de teoría, el único por el cual la felicidad individual puede ser realizada⁶⁰.

Cuando comienza el examen del método empírico hay una insistencia por parte de Sidgwick en caracterizar al egoísmo de un modo formal, circunstancia a la que ya he hecho referencia al mencionar su descripción general del egoísmo; dice que el placer es un sentimiento que, cuando es experimentado por seres inteligentes, es por lo menos implícitamente captado como deseable o —en caso de comparación— como preferible. Pero ¿qué es lo que produce placer? Aquí nos enfrentamos con estas dos alternativas: *a)* Cualquier cosa puede producir placer; en este caso no hay motivo para excluir al altruismo como fuente posible de placer. *b)* No cualquier cosa puede producir placer; pero en este caso no hay motivo para definirlo sólo formalmente, sino precisamente motivo para lo contrario. Respecto de la alternativa *a)* es especialmente difícil excluir al altruismo si se piensa —como lo hace Sidgwick— que el individuo es el mejor juez de sus placeres, que nadie está en situación de controvertir sus preferencias⁶¹.

Al mencionar la conexión entre la felicidad y el deber como una que encontramos en la tendencia general de los hombres civilizados⁶² pareciera que Sidgwick está aceptando que puede hallarse placer en la

⁵⁷ Schneewind, cit., p. 360.

⁵⁸ Sidgwick, cit., pp. 146-147.

⁵⁹ Sidgwick, cit., p. 122.

⁶⁰ William C. Havard, *Henry Sidgwick and Later Utilitarian Political Philosophy*, Gainesville, University of Florida Press, 1959, pp. 95-96.

⁶¹ Sidgwick, cit., pp. 128-129.

⁶² Sidgwick, cit., p. 162.

conducta altruista. Pero vincular la felicidad con el deber es una cosa distinta. Yo estoy pensando en la posibilidad de que existan ejemplos de la visión optimista, que haya individuos que estén inclinados al altruismo, de modo tal que el practicarlos los haga felices; no lo hacen por deber, sino porque les gusta hacerlo. Esta posibilidad es la que Sidgwick parece excluir. Sin decirlo expresamente, él identifica al egoísta con el hombre que sólo obtiene placer al satisfacer intereses no altruistas; no es sólo el individuo que busca su felicidad, sino el que la busca satisfaciendo intereses egoístas. De aquí los permanentes conflictos entre la felicidad y el deber y de aquí también la necesidad de sanciones internas y externas, como enseguida veremos. Poco a poco comienza a aparecer en Sidgwick un cierto contenido sustantivo que se opone a su primitiva concepción formal. Así, dice que el hombre que adopta el principio del egoísmo racional elimina la posibilidad de experimentar el placer especial que acompaña al sacrificio absoluto y a la abnegación del yo⁶³. Y desde luego que esto es correcto si se intenta un análisis del egoísmo; es muy claro —supongo— que los altruistas abnegados no son egoístas.

Hay una objeción al egoísmo empírico que afirma que éste puede resultar autofrustrante en la búsqueda directa del placer⁶⁴; Sidgwick la descarta con acierto indicando que el placer puede buscarse de manera indirecta. Cuando él habla de actuar *por deber* —como vimos— está pensando en actuar *a disgusto*. Por eso presta atención —empleando la terminología de Bentham— a las sanciones externas y a los casos en los que ellas no son suficientes, por ejemplo, porque el riesgo de ser descubierto es muy pequeño. Pero reconoce, al mismo tiempo, que un egoísta tiene motivos como para comportarse externamente de un modo socialmente por consideraciones de autointerés: será puntual en el cumplimiento de sus compromisos, veraz en sus aseveraciones, industrioso en su trabajo, controlado en sus pasiones y apetitos⁶⁵. Este es un ejemplo adecuado de búsqueda indirecta de la felicidad. Contemporáneamente el mismo argumento ha sido empleado por Hare. ¿Qué pasaría si tuviéramos que educar a un niño teniendo en consideración sólo los intereses del niño?, pregunta Hare. Podría pensarse que deberíamos inculcarle el principio puramente egoísta, el principio de hacer en cada ocasión lo que más requieran sus intereses. Pero un egoísta exitoso no puede seguir la política de practicar en todos los casos un análisis egoísta de costo-beneficio; muchas de las llamadas «virtudes morales» son necesarias para tener éxito en la práctica del egoísmo y es muy improbable que seamos exitosos a menos que cultivemos esas virtudes instrumentales⁶⁶. Este es otro ejemplo, entonces, de búsqueda indirecta de la felicidad.

⁶³ Sidgwick, cit., p. 138.

⁶⁴ Sidgwick, cit., p. 135.

⁶⁵ Sidgwick, cit., pp. 166-167.

⁶⁶ R. M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981, pp. 191-193.

Veamos ahora el posible carácter autofrustrante de la teoría egoísta, tema que anticipé más arriba. Parfit⁶⁷ dice que una teoría que proporciona razones agencialmente neutrales no puede ser autofrustrante. Como el egoísmo —obviamente— proporciona razones agencialmente relativas, cabe preguntarse si ese rasgo lo convierte en autofrustrante. No creo que el egoísmo sea *individualmente* autofrustrante. El egoísmo le dice a *w* que él tiene razones para buscar su felicidad, no la de *x*; le dice a *x* que él tiene razones para buscar su felicidad, no la de *w* o *y*, y le dice lo mismo a *y*, a *z* y a todos los integrantes de esa sociedad. Puede ser que, concentrado exclusivamente en buscar su felicidad, *w* (e igualmente *x*, *y* o *z*) logre un estado de cosas en el que él sea mucho menos feliz de lo que podría serlo. ¡Pero entonces el egoísmo le dice que busque precisamente *ese* estado de cosas, el estado en el que él es más feliz! Seguir los dictados del egoísmo, con sus razones agencialmente relativas, no es individualmente autofrustrante.

Pero creo que lo que quiere mostrar Parfit es que el egoísmo resulta *colectivamente* autofrustrante y a ese objetivo está dirigido su ejemplo relativo a los pescadores que causaron un desastre⁶⁸: Hay muchos pescadores que ganan su sustento pescando separadamente en un gran lago; si cada pescador no restringe lo que recoge, recogerá más peces durante algunas temporadas pero disminuirá la recogida total en un número mucho mayor. Puesto que hay muchos pescadores, si cada uno no restringe su pesca, eso afectará levemente el número recogido por cada uno de los demás. Los pescadores creen que estos efectos triviales pueden ser moralmente ignorados; porque creen esto, y aunque ellos nunca hacen lo que es incorrecto hacer, no restringen su recogida. Cada uno incrementa su propia cosecha pero causa una disminución mucho mayor en la cosecha total; como todos actúan de esta manera, el resultado final es un desastre. Después de algunas temporadas todos recogen mucho menos pescado y no pueden alimentarse a sí mismos ni alimentar a sus hijos. Parfit cree que si los pescadores hubieran sido lo suficientemente altruistas el desastre se hubiera evitado. Estudia, sin embargo, la objeción de que el desastre también lo hubieran evitado los egoístas racionales: cada uno sabe que él es miembro de un grupo y que si no restringe su pesca ocasiona una gran pérdida a los miembros del grupo, y es irracional actuar de ese modo incluso en términos de autointerés. Pero él cree que la objeción no está justificada: cada uno de los pescadores sabe que si no restringe su pesca esto será mejor para él; y cuando alguien hace lo que sabe que será mejor para él, este acto no es irracional en términos del autointerés.

¿Es esto realmente así? Quiero aclarar, ante todo, que hay en el ejemplo una tesis que no voy a intentar rebatir, ni necesitaría tampoco hacerlo para mis propósitos: ésta es la tesis de que los daños imper-

⁶⁷ Parfit, cit., cap. II.

⁶⁸ Parfit, cit., pp. 84-85.

ceptibles cuentan desde el punto de vista moral. Dejando de lado este aspecto, el ejemplo de Parfit —por supuesto— le habrá recordado al lector la bien conocida historia de la tragedia de los comunes, así bautizada por Garret Hardin. En lugar de pescadores que recogen pesca en exceso se trata aquí de criadores de ganado que colocan demasiadas cabezas en un prado común y conducen al agotamiento de la pradera. Pero, a diferencia de Parfit, Hardin cree que es un error intentar solucionar el problema apelando a la conciencia (o al altruismo, como dirá Parfit). Hardin cree que debe obtenerse un arreglo social que responsabilice a los que dañan al grupo y que ese arreglo debe introducir la coerción, mutuamente convenida por la mayoría de las personas afectadas⁶⁹. Esta es exactamente la solución que propondría un egoísta. (Dicho sea de paso, esto mostraría que para no caer en la autofrustración el egoísmo necesita alguna forma —rudimentaria o no— de estado.) Recordemos una vez más que la primera preferencia del individuo egoísta es la de que él sea el único en practicar el egoísmo en un mundo de altruistas. Pero cuando esto no es posible, como ocurre en el caso de los pescadores, el egoísta no quiere morir de hambre a mediano plazo; su segunda preferencia es que todos actúen como egoístas, lo cual lo conduce al acuerdo recomendado por Hardin. Para llegar a esta solución sólo hay que suponer que los pescadores pueden comunicarse entre sí y que la pesca puede ser controlada, lo que no está prohibido en el ejemplo. El egoísmo no parece conducir entonces a la frustración colectiva.

Volviendo ahora específicamente al análisis de Sidgwick, recuerdo otra vez que el egoísmo empírico es considerado por él como un método aceptable y que la crítica principal que le formula no es muy fuerte: reside en la dificultad de las comparaciones personales de felicidad y es más destructiva para el utilitarismo que para el egoísmo empírico.

Una cosa muy distinta ocurre con el egoísmo deductivo, al que Sidgwick critica duramente. Este método consiste en analizar las causas sicofísicas del placer y del dolor, o los aspectos biológicos de ambos⁷⁰. El conocimiento de esas causas —a su vez— podría permitirnos sustituir el método empírico por un método deductivo de evaluar los elementos de la felicidad. Es un análisis que hoy coincidiríamos en dejar en manos de biólogos, sicólogos y neurólogos, no es claro el sentido en el que se emplea aquí el término «deductivo» y —de toda forma— ya he dicho que Sidgwick mismo cree que el método obvio para el egoísmo es el empírico.

Constituye también un aspecto central del análisis de Sidgwick la vinculación entre la prudencia y la benevolencia en la ética egoísta. Según Schneewind⁷¹, el fundamento del egoísmo para Sidgwick reside

⁶⁹ Garret Hardin, «The Tragedy of the Commons», en Bruce Ackerman (ed.), *Economic Foundations of Property Law*, Boston, Little, Brown and Co., 1975, pp. 4, 7 y 9.

⁷⁰ Sidgwick, cit., p. 190.

⁷¹ Schneewind, cit., p. 364.

en este principio prudencial: «La simple diferencia de anterioridad o posterioridad en el tiempo no es un fundamento razonable para tomar más en consideración la conciencia de un momento que la de otro»⁷². Sin embargo, lo cierto es que Sidgwick objeta este principio. No veo por qué —dice— el axioma de la prudencia (que es el que acabo de citar) no debe ser cuestionado cuando entra en conflicto con la inclinación actual, en base a un fundamento similar al que emplea el egoísta cuando se rehúsa a admitir el axioma de la benevolencia racional. Este axioma —a su vez— dice que «el bien de cualquier individuo no tiene más importancia desde el punto de vista del Universo —si es que puede hablarse así— que el bien de cualquier otro individuo»⁷³. Si el utilitarista tiene que responder a la pregunta: «¿Por qué debería sacrificar mi propia felicidad por la mayor felicidad de otro?», es seguramente admisible preguntarle al egoísta: «¿Por qué debería sacrificar un placer presente por uno mayor en el futuro?»⁷⁴. Como he dicho antes (en 10), las dos preguntas no son tan parecidas como Sidgwick pretende ahora que lo sean. Porque mientras no es racional (en el sentido de maximizar mi autointerés) sacrificar mi felicidad por la de otro, sí lo es sacrificar mi felicidad presente por una mayor felicidad futura. Con todo, Schneewind elige otra línea de respuesta: él cree que Sidgwick está equivocado porque el bien propio es más simple que el bien universal, por lo que el axioma de la prudencia debe ser presupuesto si se quiere que el axioma de la benevolencia racional genere un requerimiento de racionalidad práctica⁷⁵. (Por suerte, ni Sidgwick ni Schneewind están empeñados en la construcción de un sistema axiomático en el sentido técnico del término; de lo contrario, sus errores serían por demás evidentes. Porque si un axioma requiere de otro, el primero se parece más a un teorema que a un axioma y —además— se supone que los axiomas deben ser mutuamente independientes.)

Por otra parte, Sidgwick no parece estar refutando al egoísta —en general— sino sólo al egoísta prudente; esto es lo máximo a lo que su intento puede aspirar, porque si el egoísta rechaza *los dos* axiomas, nada le impide seguir siendo egoísta. Además, el axioma de la benevolencia racional es pasible de una crítica que se ha dirigido al utilitarismo (que se inspira precisamente en ese axioma) y es la de que no toma en serio la separación entre las personas; el axioma de la prudencia es inmune a esta crítica porque se refiere a una sola persona. Al decir que se refiere a una sola persona —por supuesto— acepto que estoy adhiriendo a un determinado tipo de teoría acerca de la identidad personal. Si se piensa que el axioma de la prudencia afecta a varias personas lo único que el axioma hace —de todos modos— es distribuir igualitariamente la felicidad entre los distintos *yoes* (temprano, medio

⁷² Sidgwick, cit., p. 381.

⁷³ Sidgwick, cit., p. 382.

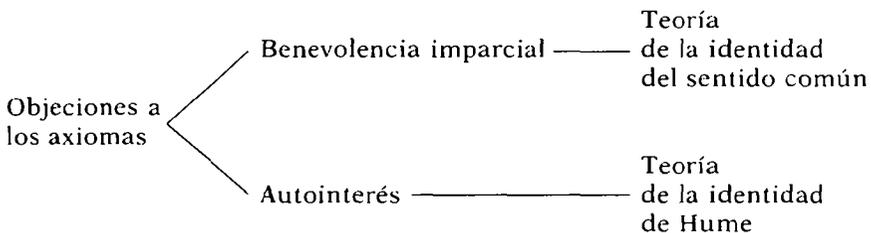
⁷⁴ Sidgwick, cit., p. 418.

⁷⁵ Schneewind, cit., p. 368.

y tardío) de individuos que, aunque se consideren «distintos», tienen una relación entre ellos mucho más íntima de lo que la tienen los individuos que son distintos (sin comillas). En rigor podría decirse que considerarlos individuos «distintos» es tomar *demasiado en serio* la separación entre las personas.

Parfit ha criticado también estas aserciones de Sidgwick observando que él se confundió al enunciar uno de los argumentos. (Parfit — desde luego — no acepta la teoría del autointerés en la forma en que acaba de ser empleada.) Desde el punto de vista del sentido común tiene un gran significado racional y moral el hecho de que seamos diferentes personas, cada una de las cuales tiene su propia vida para conducir. Esta circunstancia apoya la pretensión de que el objetivo supuestamente racional para cada persona es que su propia vida marche tan bien como sea posible. Justamente ésta es la pretensión con la cual la teoría del autointerés se opone al requerimiento moral de la benevolencia imparcial. Como sugiere Sidgwick, esta oposición se apoya en el punto de vista del sentido común acerca de la identidad personal, punto de vista que es negado por Hume y sus seguidores. Hume creía que el ego era sólo un sistema de fenómenos coherentes, que un «yo» permanente e idéntico no era un hecho sino una ficción, y para Sidgwick el punto de vista de Hume se opone a la teoría del autointerés⁷⁶.

Parfit señala que al objetar los requerimientos de la benevolencia imparcial la teoría del autointerés apela al punto de vista del sentido común acerca de la identidad personal; la teoría del autointerés, a su turno, puede ser objetada apelando al punto de vista de Hume. La primera objeción está bien fundada si el punto de vista del sentido común es verdadero, pero entonces la segunda objeción es falsa puesto que el punto de vista de Hume habría resultado incorrecto. Puesto que Sidgwick acepta el punto de vista del sentido común y piensa que el punto de vista de Hume es falso, no es sorprendente que se abstenga de desarrollar su sugerida objeción a la teoría del autointerés. El cuadro que sigue aclara las objeciones anteriores.



⁷⁶ Parfit, cit., pp. 138-139.

Parfit enuncia de esta forma el axioma de la benevolencia racional de Sidgwick: «la razón requiere que cada persona procure la mayor cantidad posible de felicidad, imparcialmente considerada». (Por si acaso resulta necesario al lector para efectuar alguna comparación teórica, advierto que esta formulación refleja aproximadamente los axiomas B1 y B2 de Schneewind.) Este axioma, como observa Sidgwick, puede ser objetado preguntando: «¿Por qué debería yo sacrificar mi propia felicidad por la felicidad de otro?» A su vez, Parfit enuncia, de esta forma, el axioma hedonista de la prudencia: «la razón requiere que cada persona procure su propia mayor felicidad». (Esta formulación equivale al axioma P5 de Schneewind.) Como hemos visto, este axioma puede ser objetado preguntando: «¿Por qué debería yo sacrificar un placer presente por uno mayor en el futuro? ¿Por qué debería preocuparme por mis propios sentimientos futuros más de lo que me preocupó por los sentimientos de los demás?» Ahora estamos nuevamente inmersos en la cuestión que ocupó parte de 5, aunque esta vez el análisis del tema se circunscribe a la teoría de Sidgwick. Parfit dice que las dos preguntas anteriores tienen fundamentos «similares» porque cada una de ellas apela implícitamente a un punto de vista acerca de la identidad personal y esto puede ser parte de lo que Sidgwick tenía en su mente. Pero Parfit mismo propone una interpretación más simple. La primera pregunta rechaza el requerimiento de imparcialidad entre diferentes personas; implica que un agente racional puede conferir un *status* especial a una persona en particular: *él mismo*. La segunda pregunta rechaza el requerimiento de imparcialidad entre tiempos diferentes (o entre secciones diferentes de una misma biografía); implica que un agente racional puede conferir un *status* especial a un tiempo en particular: *el presente*, a una parte o sección determinada de su vida. Ahora se aprecia por qué las dos preguntas tienen fundamentos «similares»: esto ocurre debido a la analogía entre uno mismo (en relación a los demás) y el presente (en relación al futuro)⁷⁷.

Esta analogía puede proporcionar un argumento contra la teoría del autointerés. La teoría moral de Sidgwick requiere lo que él llama la benevolencia racional; en esta teoría un agente no puede conferir un *status* especial ni a sí mismo ni al momento presente. Al requerir tanto neutralidad personal cuanto temporal, esta teoría es *pura*. Otra teoría pura es la teoría del propósito presente (a la que me he referido en 5), puesto que rechaza los requerimientos de neutralidad personal y temporal. Recuerda Parfit que la teoría del autointerés, en cambio, no es pura sino *híbrida*: rechaza el requerimiento de neutralidad personal pero requiere la neutralidad temporal; permite al agente que se distinga a sí mismo pero insiste en que no distinga el tiempo en que actúa, puesto que el agente debe dar igual peso a todas las partes de su vida. Sidgwick podría haber advertido que la teoría del autointerés podrá ser acusada de un cierto tipo de inconsistencia en cuanto teoría híbrida: si

⁷⁷ Parfit, cit., pp. 139-140.

aquellas de sus partes que resultan compatibles con ciertas partes de la teoría del propósito presente y lo absurdo del requerimiento citado —precisamente— es análogo a la parte de la teoría del autointerés que debería ser rechazada⁷⁹.

11. EL BIEN UNIVERSAL

Los principales ataques que se han formulado a la posición egoísta hacen uso de la idea de un supuesto Bien Universal, y Sidgwick no constituye una excepción en este caso. Pero es bueno introducir el argumento de Sidgwick examinando el ejemplo clásico constituido por la teoría de G. E. Moore. Considera Moore que el egoísmo es absurdo porque sostiene que la felicidad de *cada hombre* es el único bien, el Bien Universal, por lo que sostiene que un número de cosas diferentes es —*cada una de ellas*— la única cosa buena que existe. Piensa que esta contradicción es absoluta y que no podría desearse una refutación más completa de una teoría. ¿Hay algún sentido en el cual una cosa pueda ser un último fin racional para una persona y no para otra?, pregunta Moore. Por «último» debe entenderse que el fin es bueno en sí mismo, y por «racional», que es verdaderamente bueno. Que una cosa sea un fin último racional significa entonces que es verdaderamente buena en sí misma, y de aquí Moore infiere que si una cosa es verdaderamente buena en sí misma esto significa que es una parte del Bien Universal. Ahora aparece su segundo interrogante: ¿podemos asignar algún sentido a la puntualización «para él mismo» tal que ese bien último cese de ser parte del Bien Universal? Esto es imposible, responde Moore: para el egoísta, la felicidad debe ser un bien en sí mismo y, así, parte del Bien Universal, o de lo contrario no puede ser de ninguna manera un bien en sí mismo. Piensa que la adición de cláusulas tales como «para él» o «para mí», o palabras tales como «último fin racional», «bueno» o «importante», no puede introducir sino confusiones. Por esta causa, Moore cree que es claro que la doctrina del egoísmo es autocontradictoria y que un motivo por el que esto no es percibido reside en una confusión acerca del significado de la frase «mi propio bien»⁸⁰.

Dije que Moore era en este aspecto una buena introducción a la idea de Sidgwick. Porque es en la misma línea argumental que Sidgwick trata de conducir al egoísta hacia el utilitarismo, puntualizándole que *su* felicidad no puede ser una parte más importante del Bien —considerado universalmente— que la felicidad igual de cualquier otra persona. Así, comenzando con su propio principio, el egoísta puede ser conducido a aceptar la felicidad o placer universal⁸¹. Recordemos una vez más que Sidgwick propone la variante hedonista del egoísmo.

⁷⁹ Parfit, cit., pp. 141-142.

⁸⁰ Moore, cit., pp. 97, 99-101 y 104.

⁸¹ Sidgwick, cit., p. 421.

Pero este tipo de razonamiento no es convincente y tanto Broad como Schneewind han mostrado sus deficiencias. El argumento de Sidgwick en favor del utilitarismo —dice Broad— arranca sosteniendo que hay un Bien Universal que está compuesto de los bienes que residen en el individuo y en sus experiencias, y que no tiene otros componentes. Nuestro deber primario es proponernos maximizar el Bien Universal. ¿Cómo podemos lograr esto? Sólo podemos lograrlo modificando la cantidad de bien que reside en este, ese o aquel individuo, pero debemos proponernos el bien de cada individuo *sólo* como un factor del Bien Universal. En consecuencia, nunca puede ser correcto incrementar la cantidad de bien que reside en un cierto individuo o grupo de individuos si esto sólo puede ser hecho a expensas del Bien Universal; yo debo reconocer que la felicidad de cualquier individuo o grupo de individuos debe perseguirse *sólo* como componente de la Felicidad Universal. En consecuencia, nunca es correcto incrementar la felicidad neta de un individuo o de un grupo limitado a expensas de una reducción en la felicidad universal⁸².

Broad acepta —desde luego— que si se admite que hay un Bien Universal entonces no hay duda que es mi deber el proponerme maximizarlo, y considerar al bien que reside en mí y en mis experiencias como importante sólo en la medida en que él es una parte del Bien Total. En ese caso, yo debo estar preparado para sacrificar mi bien en todo o en parte si por este medio —y sólo por este medio— puedo incrementar el bien total. Pero es obvio que —como Broad señala— el egoísta consistente no admitirá que hay un Bien Universal; existe mi bien y su bien, pero ellos no son parte de un Bien Total. Mi deber es proponerme maximizar mi propio bien y considerar los efectos de mis acciones sobre su bien sólo en la medida en que tales efectos puedan afectar indirectamente mi bien. Y su deber —correlativamente— es proponerse maximizar su propio bien y considerar los efectos de sus acciones sobre mi bien sólo en la medida en que tales efectos puedan afectar indirectamente su bien⁸³.

En la misma línea argumental que he expuesto, Schneewind⁸⁴ muestra que el egoísta dice simplemente que el bien que sólo él puede disfrutar es el único determinante de lo que es razonable⁸⁵ para él desear o procurar obtener. El egoísta no dice que el bien que sólo él puede disfrutar determina la racionalidad de los deseos de todos; y tampoco dice que la parte de lo que es Universalmente bueno que él experimente es la única cosa que él —o cualquier otro— tiene razón para desear. El egoísta no hace ninguna aserción respecto de lo que es universalmente bueno.

En realidad, el argumento que formula Moore y recoge Sidgwick es extremadamente inocente, porque supone que el egoísta está obligado

⁸² Broad, cit., pp. 154-155.

⁸³ Broad, cit., pp. 158-159.

⁸⁴ Schneewind, cit., p. 364.

⁸⁵ ¿No debería decir «racional»?; vuelvo a preguntar.

a reconocer la existencia de un Bien Universal. Sobre la base de esta premisa es muy fácil demostrar la inconsistencia del egoísmo, pero el egoísta —desde luego— no acepta la premisa misma. Si lo hiciera, hubiera desaparecido el complejo problema del dualismo de la razón práctica, que precisamente ocupa la próxima sección.

12. EL DUALISMO DE LA RAZON PRACTICA

Puesto que Sidgwick —pese al intento que acabo de examinar— no descarta ni al egoísmo ni al utilitarismo como métodos aceptables de la ética, se enfrenta ahora con una alternativa: o auspicia con igual entusiasmo métodos que proponen en muchos casos soluciones diferentes o trata de lograr una suerte de reconciliación de ambos métodos. Esta última era la solución preferida por Sidgwick. ¿Cómo se puede desarrollar la virtud de la simpatía de modo tal que el bien de uno coincida con el de todos, para que haya una coincidencia entre el utilitarismo y el autointerés?, es su pregunta⁸⁶. En otras palabras: ¿cómo se puede lograr una coincidencia entre el utilitarismo y el egoísmo? Porque si un individuo elige deliberadamente seguir los dictados racionales de la autoestima excluyendo los dictados racionales de la obligación universal, ¿sobre qué bases lo persuadiría Sidgwick de adoptar este último principio, teniendo en cuenta que ambos son principios racionales de conducta?⁸⁷.

Una manera posible de estimular la simpatía de los individuos consiste en promover lo que Kagan denomina creencias *vívidas*, por contraste con las creencias *pálidas*; respecto de una creencia vívida los individuos realmente aprecian su importancia y comprenden su significado⁸⁸. Los individuos suelen tener sólo creencias pálidas acerca de las necesidades y aspiraciones ajenas; ellos estarían más dispuestos a aceptar la idea de un Bien Universal si esas creencias se convirtieran en vívidas. Otra manera de lograr la reconciliación de ambos métodos es la propuesta por Hare, a la que ya me he referido: para educar a un niño en su propio beneficio hay que inculcarle los preceptos del utilitarismo⁸⁹. McConnell sigue también la línea argumental de Hare: si el castigo por actuar en contra de los postulados utilitaristas fuera lo suficientemente severo y la probabilidad de ser descubierto fuera alta, el utilitarismo satisfaría al egoísmo psicológico puesto que sería en nuestro mejor interés actuar de acuerdo a lo que el utilitarismo ordena⁹⁰. Me pregunto, sin embargo, si en este caso la reconciliación no

⁸⁶ Sidgwick, cit., pp. 500 y 502.

⁸⁷ Havard, cit., p. 97.

⁸⁸ Shelly Kagan, *The Limits of Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 283.

⁸⁹ Hare, cit., pp. 194-195.

⁹⁰ McConnell, cit., p. 44.

sería más aparente que real: los individuos *actuarían* como utilitaristas pero *serían* egoístas.

El dualismo de la razón práctica se relaciona con la conexión entre la moral y las razones para actuar, tema respecto del cual hay dos posiciones clave —la internalista y la externalista— de las que paso a ocuparme ahora. Brink representa al dualismo de dos maneras: *a)* como un conflicto entre teorías *morales* competitivas, esto es, entre el utilitarismo y el egoísmo *ético*, o *b)* como un conflicto entre la versión utilitarista de la moral y la teoría egoísta de la racionalidad. Y vincula estas formas de representar al conflicto —justamente— con las dos posiciones que he mencionado, el *internalismo* y el *externalismo*. El *internalismo* es un modo posible de representar la conexión entre la moral y la racionalidad. Es el punto de vista de que hay una conexión interna o conceptual entre las consideraciones morales y las motivaciones o razones para la acción. La obligación moral, o el reconocimiento de la obligación moral, provee al agente de razones para cumplir con su obligación. Tener, o reconocer, una obligación moral es —de acuerdo al internalista— tener una razón para cumplir con esa obligación. El *externalismo*, por su parte, niega esta conexión interna o conceptual entre la moral y la racionalidad; dice que la racionalidad de las consideraciones morales depende de factores externos al concepto de la moral. En otras palabras: el *externalismo* implica que tiene sentido preguntar si hay una razón para ser moral o para hacer lo que la moral requiere⁹¹.

En realidad, como puede verse, hay dos problemas independientes respecto de los cuales se utilizan los conceptos «interno» y «externo», estando ambos problemas vinculados con el dualismo de la razón práctica:

1) El dualismo de la razón práctica es un problema: *a)* *interno* de la moral, esto es, un problema entre dos teorías morales, el utilitarismo y el egoísmo ético, o *b)* *externo* a la moral, entre la moral, representada por el utilitarismo, y la racionalidad, representada por el egoísmo racional.

2) El dualismo de la razón práctica tiene relación con: *a)* el *internalismo*, que dice que los motivos para actuar son internos a la moral, o *b)* el *externalismo*, que dice que los motivos para actuar están fuera de la moral.

El cuadro que sigue muestra ambos problemas.

⁹¹ Brink, cit., pp. 291-292.



¿Cómo se relaciona esta clasificación con el problema que enfrenta Sidgwick? Él piensa que el egoísmo y el utilitarismo son ambos defendibles, que cada uno de ellos es el objeto de una intuición fundamental. Pero —a la vez— el egoísmo y el utilitarismo son ciertamente incompatibles en algún sentido porque ellos brindan al agente diferentes direcciones para la acción. El egoísmo dice que el agente debería maximizar *su* felicidad, mientras que el utilitarismo dice que el agente debería maximizar la felicidad *humana*. Brink piensa que la idea de un conflicto entre la moral utilitarista y la racionalidad egoísta requiere la adopción del externalismo porque toma en serio al escepticismo amoralista; exige que distingamos claramente entre el egoísmo racional y el egoísmo ético. Podría creerse que el egoísmo ético proporciona una versión plausible de nuestras obligaciones morales, una versión cuya plausibilidad es independiente de su promesa de justificar la racionalidad de los requerimientos morales; así, un externalista podría defender al egoísmo ético. Pero Brink cree que esto es muy improbable porque muchos externalistas pensarían que el egoísmo ético proporciona una versión muy implausible de la naturaleza y extensión de sus obligaciones. El egoísmo ético, como opuesto al egoísmo racional, sería plausible sólo para alguien que acepte la suposición internalista de que es una verdad conceptual acerca de la moral el que las consideraciones morales proporcionan razones para la acción⁹². Discrepo aquí con Brink porque creo que una de las teorías éticas más fáciles de justificar externamente, mediante razones, es el egoísmo. La mayor parte de las conductas ordenadas por el egoísmo ético son racionales; es la ética altruista la que parece requerir del internalismo. (Existe la presunción de que siendo el egoísmo y el altruismo éticas que ordenan conductas opuestas, si una de ellas requiere del internalismo es probable que la otra pueda salir airosa en la versión externalista.)

Mucho de lo que Sidgwick dice explícitamente al caracterizar al método de la ética le sugiere a Brink que él es un internalista. Cuando

⁹² Brink, cit., pp. 295-296.

dice, por ejemplo⁹³, que un método de la ética significa cualquier procedimiento racional por el que determinamos lo que los seres individuales «deben» hacer, o buscar realizar, mediante la acción voluntaria. Frankena —a cuya tesis me referiré luego con más detalle— infiere también de esta frase de Sidgwick que él es un internalista, puesto que el método de la ética nos dice lo que debemos hacer sin más, no lo que deberíamos moralmente hacer, o lo que deberíamos hacer desde un punto de vista moral. También podría pensarse que el fracaso de Sidgwick en distinguir explícitamente entre dos sentidos de «debe» muestra su creencia de que no hay una diferencia interesante para establecer y sería —asimismo— una evidencia de su internalismo. Hay otros párrafos de Sidgwick en los que él supone que una teoría moral, si es verdadera, debe proporcionar razones para la acción; por ejemplo, aquel en el que dice⁹⁴: «He limitado mi atención en este tratado a fines que son ampliamente aceptados como razonables.» Suele considerar al egoísmo como egoísmo racional, caracterizándolo como una teoría de las razones para la acción, y dice que «el agente racional considera a la cantidad de placer y de dolor consiguiente respecto de sí mismo como lo único importante al elegir entre alternativas de acción»⁹⁵. Aparte de esto, una de las explicaciones naturales del hecho de que Sidgwick no separe con precisión al egoísmo racional del egoísmo ético podría ser la de que —como internalista— él piensa que no hay ninguna distinción que hacer. Brink observa que la apelación al punto de vista intuitivo acerca de lo racional del cálculo egoísta sugiere sólo la plausibilidad del egoísmo racional y no apoya la plausibilidad del egoísmo ético. Pero no me parece que sea difícil pasar de la plausibilidad del primero a la del segundo: si el egoísmo es racional, esto aumenta su plausibilidad como teoría ética, la que —como tal— debe ser motivadora.

A pesar de las referencias explícitas que he mencionado —las que inclinan a pensar que Sidgwick es un internalista—, Brink no comparte este punto de vista. Parece claro —dice— que Sidgwick no ve el dualismo de la razón práctica como un conflicto entre teorías morales competitivas, sino como haciendo surgir el tema de la justificación de la moral. Por eso no desea representar al dualismo de la razón práctica como un conflicto entre dos concepciones del deber, sino como un conflicto entre el deber y algo más, en este caso el interés. Quiere representar el dualismo de la razón práctica como un conflicto entre una versión utilitarista del deber y una versión egoísta de la racionalidad⁹⁶. (En el último de los cuadros que he mostrado, ésta sería la versión externalista del segundo problema.)

Para Brink, el externalismo de Sidgwick aparece en esta frase: «Yo no encuentro en mi conciencia moral ninguna intuición, que pretenda ser clara y cierta, de que la realización de mi deber será adecuadamen-

⁹³ Sidgwick, cit., p. 1.

⁹⁴ Sidgwick, cit., p. 77.

⁹⁵ Sidgwick, cit., p. 95.

⁹⁶ Sidgwick, cit., pp. 302-303.

te recompensada y su violación castigada»⁹⁷. Sidgwick sostiene que tanto el utilitarismo cuanto el egoísmo son el objeto de intuiciones fundamentales, esto es, que ambos pueden ser vistos como autoevidentes. Pero si el egoísmo se entiende como egoísmo ético, entonces el egoísmo y el utilitarismo están en competencia y son teorías morales incompatibles. Sin embargo, si el egoísmo no es entendido como egoísmo ético, sino como egoísmo racional, entonces no parece haber inconsistencia en las pretensiones epistemológicas de Sidgwick. Brink cree que si se le puede atribuir a Sidgwick un punto de vista, éste debe ser el de la interpretación externalista del dualismo de la razón práctica⁹⁸ (repito que en la acepción que he identificado como el segundo problema).

Como he anticipado, Frankena discrepa con esta interpretación. Dice que una línea de conducta es racional para que yo la siga si y sólo si es un medio para —o parte de— mi bien futuro total. Esto no equivale a decir que la línea de conducta es racional si y sólo si ella es en mi propio interés a largo plazo, porque si el egoísmo psicológico no es verdadero, entonces la vida que yo preferiría llevar podría ser una que incluyera un sacrificio de mi interés a largo plazo; podría ser incluso una vida más corta que otras alternativas abiertas a mí y con un balance menor de la felicidad respecto de la infelicidad. Si se acepta esta sugerencia, ella proporciona al individuo un modo de decidir —al menos en principio— si es racional para él buscar su propia mayor felicidad a largo plazo, o buscar el bien general, o ser moral, o lo que sea. Pero Frankena reconoce que hay dos senderos diferentes en la historia humana: uno hacia la racionalidad en la acción y el otro hacia la corrección y la bondad en la conducta juzgadas sobre bases que esencialmente incluyen una consideración de los demás en cuanto tales, tratándolos como fines. Los dos senderos pueden entrar en conflicto en nuestra experiencia y, en este sentido, Frankena cree que hay —o que puede haber— un dualismo de la razón práctica⁹⁹.

Si se pone en duda la existencia de un Bien Universal, no queda más remedio para Sidgwick que enfrentar el problema del dualismo de la razón práctica. Como dije al comienzo de esta sección, Sidgwick prefería solucionar el problema tratando de reconciliar al método egoísta con el utilitarismo. Tal vez la mejor manera de hacerlo consista en adaptar algunas de las ideas que Bentham había sugerido. Si al egoísta le conviene personalmente promover alguna conducta que maximice el bien general, desde luego que él promoverá esa conducta. Pero ¿cómo podemos lograr que al egoísta le convenga siempre maximizar el bien general? Mediante la aplicación de sanciones, por cierto. Ahora bien, ¿aceptaría el egoísta que se impusieran sanciones de un grado tal que —en balance— siempre le conviniera a él personalmente perseguir el

⁹⁷ Sidgwick, cit., p. 507.

⁹⁸ Brink, cit., pp. 305-306.

⁹⁹ William K. Frankena, «Sidgwick and the Dualism of Practical Reason», *The Monist*, vol. 58, n.º 3, pp. 463 y 466.

interés general? Según los casos. En el ejemplo de los pescadores y en el de los criadores de ganado (tratados en 10) sí lo harían, puesto que ellos también se benefician personalmente con la imposición de las sanciones. Pero en otros supuestos no lo aceptarían; son los supuestos en los que ellos —personalmente— estaban mejor antes de la imposición de las sanciones. En estos casos, los utilitaristas deberían introducir las sanciones contra la voluntad de los egoístas. (Nótese que ésta no sería una medida paternalista, puesto que no pretende mejorar la situación personal de los egoístas, sino la situación general, en perjuicio de esos egoístas.)

Si bien con la aplicación de las sanciones pueden reconciliarse los resultados de ambos métodos de la ética, ni siquiera la interpretación más optimista permite concluir que este sistema elimina el problema del dualismo de la razón práctica. En el primer caso —en el cual el egoísta acepta voluntariamente la imposición de las sanciones— es una circunstancia meramente empírica la que produce esta situación: los resultados del utilitarismo y los del egoísmo coinciden en el ejemplo empleado. Pero en la misma sociedad pueden darse otros casos en los que las recomendaciones de ambos métodos difieran. Yo puedo respetar el número máximo de cabezas de ganado que puedo criar en el terreno común (por temor a las sanciones), pero —al mismo tiempo— puedo tratar egoístamente de que mis cabezas de ganado pasten en la mejor parte del terreno, aunque este proceder minimice la felicidad general. En el segundo caso —en el cual el egoísta no acepta voluntariamente la imposición de sanciones—, tal vez pueda evitarse el problema anterior; no es impensable que pueda sancionarse toda conducta que persiga el interés personal a expensas del interés general. Pero la simple coincidencia en los resultados no garantiza aquí que el dualismo de la razón práctica ya no existe. El utilitarista actuará por motivaciones utilitaristas, y el egoísta actuará por motivaciones egoístas. En este nivel el dualismo se mantiene, aunque al nivel de la conducta que se exterioriza nos hayamos aproximado a la reconciliación anhelada por Sidgwick.

Hay también una interpretación posible de la versión utilitarista de Mill que conduciría a superar el dualismo de la razón práctica. Para lograr el ideal de la utilidad en un sentido amplio, todas las personas en la sociedad deben desarrollar caracteres morales adecuados. Todas las personas deben aprender a actuar de acuerdo con los principios de la razón práctica de modo de promover la armonía racional entre sus intereses personales y el bienestar general. Así, Mill dice que en tanto la gratificación de los sentimientos benévolos esté incluida en la palabra «interés», es el interés de todos el que resulta más beneficioso para todos que se realice.

13. LA EVALUACION DEL EGOISMO ETICO

No descubro nada sorprendente si digo que el egoísmo ético no es una doctrina popular en la filosofía moral, por lo cual —como era de esperar— los comentarios a su respecto suelen ser desfavorables. La gama varía desde aquellos que lo creen falso hasta aquellos que dudan de que sea posible. Voy a comenzar mencionando una crítica muy poco fructífera que pretende excluir al egoísmo de la ética exclusivamente sobre la base de recursos lingüísticos.

La idea es de Hospers, y la expone de esta manera: el egoísmo ético no es compatible con el punto de vista moral porque el punto de vista moral es el punto de vista desinteresado, imparcial; es el punto de vista olímpico, que ve la posición de ambas partes y no se siente comprometido con los intereses de ninguna persona en particular¹⁰⁰. El problema, como se ve, reside en la manera cómo Hospers caracteriza al punto de vista moral; del modo en que lo hace excluye al egoísmo de la ética por definición. Scott cree que una afirmación como la de Hospers no se apoya en buenas razones. Supongamos —para apreciar el argumento de Scott— que se formulara una afirmación equivalente a la de Hospers, la afirmación de que una persona que hace algo sólo porque conviene a su autointerés no actúa por consideraciones morales; esto produciría las mismas consecuencias que la idea de Hospers, esto es, excluiría definicionalmente al egoísmo de la ética. Pero habría que distinguir dos tipos de intereses, los competitivos y los comunales (además de otras categorías que no importan aquí especialmente). Un interés es competitivo si resulta satisfecho por un bien privado, y es comunal si es satisfecho por un bien público. La afirmación de Hospers supone que todos los intereses son competitivos, y esto es, obviamente, falso puesto que los individuos tienen también intereses comunales¹⁰¹. De todos modos, Scott no alcanza a refutar por completo a Hospers porque no puede excluir la posibilidad de que exista un egoísta que sólo tenga intereses competitivos (aunque esto sea empíricamente poco probable). Pero la moraleja que debe extraerse de este intento es otra: la afirmación de Hospers no es refutable en sentido estricto; se trata de una definición de «punto de vista moral» y es —por eso mismo— una decisión convencional. En lugar de refutarla, entonces, hay que tratar de mostrar que es una definición demasiado estrecha. (Y que no se logra ninguna victoria ética con la simple manipulación del lenguaje.)

Slote apunta a otra supuesta deficiencia del egoísmo ético, la que me parece factible de remediar, si es que de hecho existe. Sostiene que el egoísmo ético se opone a la autonomía del individuo en un sentido importante al requerir que no seamos indiferentes a nuestro propio

¹⁰⁰ Para la versión del utilitarismo de Mill, cfr. Jonathan Riley, *Liberal Utilitarianism*, Cambridge University Press, 1988, p. 120.

¹⁰¹ Stephen Scott, «Self-Interest and the Concept of Morality», *Nous*, vol. 21 (1987), pp. 409 y 413.

bien, o que no prefiramos el bien de otro a nuestro propio bien¹⁰². Esta crítica puede tener algún sustento en la medida en que se conciba al egoísmo como una teoría que prescribe la satisfacción de ciertos intereses (que es la forma como hasta el momento la he caracterizado). Pero deja de ser una crítica eficaz si se vincula al egoísmo —como luego veremos— con la satisfacción de las preferencias: si tengo preferencias altruistas, el egoísmo no me dice que no las satisfaga y no restringe de ningún modo mi autonomía (aunque si la mayoría de mis preferencias son altruistas, bien puede ser que deje de ser considerado un egoísta).

Regis es otro crítico del egoísmo, pero en este caso puede ser considerado un crítico constructivo. Su idea es diseñar una versión del egoísmo que impida que se realicen acciones dañinas respecto de terceros y, para ello, comienza analizando tres objeciones que pueden formularse a la teoría egoísta: 1) Que la teoría afirma algo lógicamente imposible: yo quiero llegar a la cima, quiero que Dick llegue a la cima, etcétera. Responde a esta crítica diciendo que ése no es el deseo del egoísta; el deseo es que cada persona siga una regla particular, que es la regla de hacer lo que resulta más beneficioso para su autointerés. El egoísmo prescribe que todos persigan su propio bien; no prescribe —ni podría hacerlo— que la persecución sea exitosa. Si bien participo del espíritu de la réplica de Regis a esta primera objeción, mantengo una discrepancia que expuse antes: el egoísta no tiene el deseo principal de que todos persigan su autointerés; su deseo principal es que todos sean altruistas menos él. (Aunque tal vez mi discrepancia con Regis se deba al hecho de que él parece estar describiendo al egoísmo general, mientras que yo estoy pensando en un tipo de preferencias que se vinculan con el egoísmo en primera persona.) 2) Que la teoría requiere algo empíricamente imposible: en un conflicto de intereses, el egoísmo sostiene que ambas partes deben hacer lo que de hecho sólo una de ellas puede hacer. Responde a esta crítica diciendo que lo que el egoísmo requiere de las partes en conflicto no es que ambas ganen la disputa, sino que ambas intenten hacerlo; es como un juego competitivo, aspecto que luego veremos que desarrolla Hardin. Yo distinguiría aquí al egoísta actor del egoísta espectador. El egoísta espectador —asumiendo que es indiferente entre los dos competidores— trata de que los dos jugadores se esfuercen al máximo porque de esa manera él se divierte más. Respecto del egoísta actor, en cambio, todo depende de que su felicidad se alcance jugando reñidamente o ganando (sin importar cómo); en este segundo supuesto, el egoísta actor prefiere que su contrincante no se esfuerce, porque de esta manera es más probable que él gane el juego. De todos modos, pese a esta discrepancia parcial, también comparto aquí la sustancia de la réplica de Regis. 3) Que la teoría implica algo moralmente imposible, es decir, que un acto es considerado a la vez tanto correcto cuanto incorrecto de acuerdo al mismo

¹⁰² Michael Slote, *Common-Sense Morality and Consequentialism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1985, p. 33.

patrón de evaluación: A obra correctamente al impedir que B promueva sus intereses perjudicándolo a él, pero obra también incorrectamente porque B debe promover sus propios intereses. Responde a esta crítica diciendo que el egoísmo es un razonamiento moral tradicional, que no trata de resolver conflictos de intereses. El egoísmo contesta a la pregunta: «¿Qué *debo* hacer?», y no a la pregunta: «¿Qué *debemos* hacer?». El egoísmo sostiene que cada individuo actúa correctamente al perseguir su propio interés, aunque ello pueda colocar a algunos individuos en conflicto con otros¹⁰³.

Pero, como he dicho, el objetivo central de Regis es lograr una caracterización del egoísmo que sea consistente con la posibilidad de restringir acciones autointeresadas que resulten dañinas para otros. (Un individuo incendia la casa de otro porque le gustan las llamas, por ejemplo.) La definición que él busca debe satisfacer tres condiciones: *a*) debe poner énfasis en la persecución del autointerés (para que la teoría pueda ser considerada egoísta); *b*) no debe exigir que la persecución del autointerés sea el único fin de la acción, ni exigir tampoco que el individuo realice todas aquellas acciones que pudieran ser de su interés (para permitir la introducción de restricciones respecto de la conducta dañina para terceros), y *c*) debe negar que la acción positiva para el bien de los demás es moralmente obligatoria.

La definición de Sidgwick, por ejemplo, satisfacía las condiciones *a*) y *b*), pero Regis dice que no satisface la condición *c*). Podríamos preguntarnos si no la satisface acaso por omisión: si yo debo buscar mi mayor felicidad como el fin último, y si ayudar positivamente a los demás no procura mi mayor felicidad, ¿hace falta acaso enunciar explícitamente que no estoy obligado a ayudar positivamente a los demás? Regis acepta que hay definiciones que satisfacen explícitamente la condición *c*), como, por ejemplo, la que expresa que el egoísmo ético es el punto de vista de que uno nunca debería como regla sacrificar su propio bien por el bien de otros. En este caso, sin embargo, le preocupa que la definición omita el requerimiento positivo del egoísmo respecto de la acción autointeresada. Pero ¿no está ahora ese requerimiento incluido por omisión? La idea de que nunca debo sacrificar mi bien por el de otros se entiende como la de que debo buscar mi propio bien.

De toda forma, Regis proporciona su propia definición: el egoísmo ético es el punto de vista que sostiene tanto que uno debe perseguir su propio bienestar y felicidad cuanto que uno no tiene la obligación moral (no elegida) de servir los intereses de los demás. Con esta definición deja abierta la posibilidad de restricciones a la acción dañina para otros, basándose en que el egoísmo reconoce el principio de la autonomía igual de los agentes morales. El egoísmo universal presupone para Regis que todos los individuos son autónomos y que son fines en sí mismos; poseen el derecho a la autodeterminación, y el respeto de los derechos es una restricción contra las acciones dañinas para otros. El

¹⁰³ Regis, cit., pp. 55-57 y 57-59.

egoísmo presupone para Regis derechos universales, y esta circunstancia establece una restricción general respecto de la conducta dañina para los demás¹⁰⁴.

Lo que Regis pretende es que el egoísta persiga su autointerés, pero que lo persiga dentro de ciertos límites. ¿Cuáles son esos límites? Descansan en la distinción entre el omitir y el actuar. Un egoísta no tiene ninguna obligación de actuar para ayudar a los demás; esto es: puede dañarlos por omisión. Pero no puede, en cambio, dañarlos por acción: no puede incendiar la casa del vecino, pero puede negarse a colaborar —siquiera sea mínimamente— en la extinción del fuego, sosteniendo que esa mínima colaboración perjudica su autointerés. La plausibilidad de la tesis de Regis depende de la dudosa plausibilidad de establecer una diferencia tajante entre el omitir y el actuar.

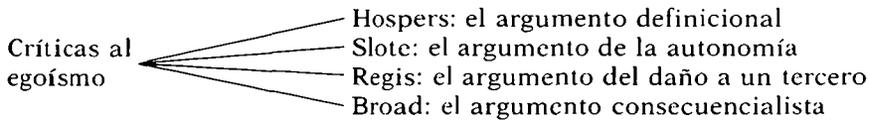
Broad, a su vez, cree que el egoísmo puro —la doctrina de que no debo desear en ningún grado como fin la existencia de buenos estados mentales en nadie excepto en mí mismo— es una doctrina que parece claramente falsa. Pero la pregunta interesante que se formula es la de si el egoísmo es una teoría ética posible. Con el propósito de contestarla expone la diferencia fundamental que existe entre el egoísta y el universalista de un modo claro. El universalista dice: «Si un estado de conciencia que tiene una cierta cualidad (ser placentero, por ejemplo) fuera por tal razón intrínsecamente bueno, entonces su ocurrencia *en cualquier mente* es un objeto adecuado de deseo *para cualquier mente*.» El egoísta, por su parte, dice: «Si un estado de conciencia que tiene una cierta cualidad (ser placentero, por ejemplo) fuera por tal razón intrínsecamente bueno, entonces su ocurrencia en cualquier mente es un objeto adecuado de deseos *para esa mente y sólo para esa mente*.» Broad admite que la doctrina del egoísta así enunciada no puede ser acusada de arbitrariedad o de parcialidad; no hay ninguna inconsistencia interna en el egoísmo cuando se lo enuncia de esta forma. Pero también piensa que esta defensa de la consistencia lógica del egoísmo ético sería incompatible con un punto de vista puramente teleológico de la ética; piensa que el egoísta hedonista consistente sostiene que sólo el placer es bueno y que un estado igualmente placentero es bueno, no importa dónde ocurra. No estoy de acuerdo con esta caracterización porque es la de un hedonista —sí—, pero no la de un egoísta. A un egoísta hedonista le importa mucho dónde ocurre el placer y privilegia —por supuesto— aquellos casos en los que ocurre en él mismo. Es verdad que el egoísta sabe muy bien —como dice Broad— que en muchos casos, si él sacrifica algo de su propio bien, otros ganarán mucho más placer de lo que él pierde y, sin embargo, él sostiene que esta acción es incorrecta. (Esto es más que verdadero; en rigor, es *obviamente* verdadero: si el egoísta sostuviera lo contrario dejaría de ser un egoísta y se convertiría en un utilitarista.) Broad advierte que este punto de vista sería completamente imposible si el egoísta sostuviera la tesis teleológica de que

¹⁰⁴ Regis, cit., pp. 60-62.

«bueno» y «que conduce a buenos resultados intrínsecos» son mutuamente equivalentes. Para convertirse en consistente habría que adoptar el punto de vista extremadamente deontológico de que tal acción sería inconveniente para el agente y que su inconveniencia basta para convertirla en incorrecta, no importando cuán intrínsecamente buenas pudieran ser sus consecuencias¹⁰⁵.

Pero ¿qué prueba esta última crítica de Broad? Algo que nadie negaría, desde luego: que el consecuencialismo estricto admite sólo razones agencialmente neutrales. Tampoco nadie negaría que el egoísmo requiere razones agencialmente relativas, pero una teoría con ese requerimiento no deja de ser consecuencialista (en el sentido de juzgar la corrección de las acciones tomando en cuenta sus consecuencias), ni mucho menos se convierte en «extremadamente deontológica». No creo que nadie pueda pretender disputar la admisibilidad de una teoría ética sólo sobre la base de que ella acepta razones agencialmente relativas; la aceptación de estas razones no es un *defecto* teórico, sino un *rasgo* teórico.

El cuadro que sigue resume las objeciones anteriores.



Por último, creo oportuno concluir esta sección con un comentario que no es crítico. El propósito de Hardin —en efecto— no es criticar al egoísmo, sino relacionarlo con la teoría de los juegos, la que se interesa por esclarecer las relaciones entre acciones y resultados. En las manos de muchos científicos sociales, la teoría de los juegos tiene un simple valor: su principio de elección es el beneficio del jugador individual en lugar del beneficio de todos. La teoría de los juegos puede ser vista como una formalización del egoísmo y —en términos de Sidgwick— deberíamos llamar a la teoría de los juegos de Neumann y Morgerstern «egoísmo ético cuantitativo», o podríamos llamar a la teoría moral del egoísmo «la ética de los juegos»¹⁰⁶.

14. OTRO ENFOQUE DEL EGOISMO

El egoísmo —*pace* Broad— es una teoría ética consecuencialista; juzga a las acciones de acuerdo a las buenas o malas consecuencias que

¹⁰⁵ Broad, cit., pp. 242-245.

¹⁰⁶ Russell Hardin, *Morality within the Limits of Reason*, The University of Chicago Press, 1988, pp. 10-11.

produzcan en el agente. El utilitarismo —obviamente— también es una teoría ética consecuencialista, interesada en la felicidad general y no sólo en la felicidad de un agente en especial. En cambio, Sidgwick consideraba al intuicionismo como una teoría deontológica: dice textualmente que ha «usado el término “intuitivo” para denotar el punto de vista de la ética que considera como el último fin práctico de las acciones morales su conformidad con ciertas reglas o dictados del Deber incondicionalmente prescritos»¹⁰⁷. (Nótese que no estoy diciendo que la única manera admisible de entender al intuicionismo sea como teoría deontológica; lo que digo es que ésta es la manera como lo entendía Sidgwick. Pero el intuicionismo puede ser compatible con el consecuencialismo: supongamos que un individuo tenga la intuición de que el bien intrínseco debe ser maximizado, de que nuestras acciones deben tender a maximizar lo valioso y deben ser evaluadas de acuerdo a ese patrón. Esta sería una variante consecuencialista del intuicionismo.) Hay una clara separación, entonces, entre los tres métodos de la ética que Sidgwick examina: por una parte, aparece el intuicionismo deontológico y, por la otra, dos teorías consecuencialistas, esto es, el egoísmo y el utilitarismo. Sidgwick se inclinaba por el consecuencialismo, pero no fue capaz de demostrar la superioridad de una variante sobre la otra. Prefería que se adoptara el utilitarismo y trató de encontrar argumentos para convertir a los egoístas en utilitaristas, pero nunca logró dar con argumentos decisivos como para resolver el dualismo de la razón práctica. Una manera adecuada de plantear la diferencia entre el egoísmo y el utilitarismo es ésta: el egoísmo acepta la existencia de razones agencialmente relativas, mientras que el utilitarismo cree que sólo deben aceptarse razones agencialmente neutrales. La simpatía de Sidgwick respecto del utilitarismo podría explicarse como una renuencia a aceptar el empleo de razones agencialmente relativas.

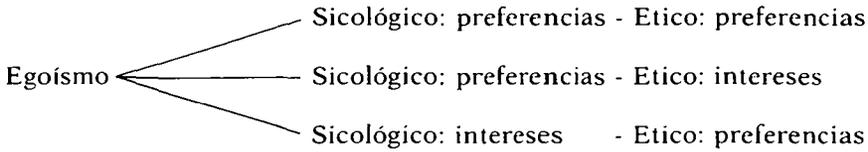
Si bien no hay duda de que el egoísmo es una teoría ética consecuencialista, cabe todavía preguntarse si es también una teoría maximizadora. ¿En qué medida puede decirse que el egoísmo maximiza la felicidad, por ejemplo? Un egoísta puede aceptar que lo bueno es lo que a él le produce placer (supongamos que es un egoísta hedonista) y que para los demás lo bueno es lo que a cada uno de ellos le produce placer (supongamos que es también un egoísta impersonal); la suma total de los placeres de los miembros de la sociedad constituye la felicidad general. Hay aquí —desde luego— una diferencia fundamental con el utilitarismo. El utilitarista dice que x debe abstenerse de hacer A (que le ocasionaría cinco unidades de placer) si esa abstención le ocasiona a y seis unidades de placer; el egoísta dice que x no tiene motivo alguno para abstenerse de actuar en ese caso. El egoísta prescribe que x trate de obtener su propio placer, que y trate de obtener el

¹⁰⁷ Sidgwick, cit., p. 96. De todos modos, no debe olvidarse tampoco al examinar la actitud de Sidgwick frente al intuicionismo que él creía que el principio fundamental del utilitarismo descansaba en una intuición ética. Sidgwick, cit., p. 387.

suyo, y así sucesivamente; la suma de esos placeres constituye la felicidad general, y ya hemos visto que el egoísmo —a diferencia del utilitarismo— no se propone maximizarla. Cabe preguntar entonces si el egoísta no intenta ningún tipo de maximización. La respuesta es que el egoísta trata de maximizar su propia felicidad, aunque esto no garantiza de ningún modo que se maximice la felicidad general. Porque *x* puede tratar de maximizar su felicidad —llegando, por ejemplo, a cien unidades—, pero a costa de disminuir en cincuenta unidades la felicidad de *y*, cuando podría haber limitado su felicidad a noventa unidades, reduciendo en ese caso sólo en diez unidades la felicidad de *y* (supongamos que la felicidad de los restantes individuos permanece invariable). Pero esto muestra sólo lo obvio: que el egoísta no es un utilitarista. (Empleo la cardinalidad porque el utilitarismo lo necesita; no parece igualmente importante para el egoísmo.) En suma: el egoísmo se propone maximizar la felicidad individual, pero no la felicidad general. Esta conclusión no debe conducirnos a sostener con apresuramiento que la adopción del egoísmo lleva necesariamente al desastre avizorado por Parfit en el caso de los pescadores del lago, ni a creer que el altruismo por sí solo impediría esa catástrofe. El egoísmo propiciaría un acuerdo entre las partes que sería respaldado por sanciones. En definitiva: el egoísmo no es ni individual ni colectivamente autofrustrante.

Las versiones del egoísmo que he examinado hasta ahora se centran en la satisfacción —o promoción— de los intereses del agente. Este punto de vista producía algunas dificultades, a las que pasaré revista rápidamente: *a*) En el caso del egoísmo psicológico, el agente se enfrenta con una posible dicotomía entre *lo que a él le parece* que producirá mejores consecuencias para sus intereses y *lo que de hecho* producirá tales consecuencias. (En realidad, como puede verse, éste no es un problema que afecte sólo al egoísmo psicológico.) *b*) También surge un conflicto dentro del egoísmo psicológico cuando lo que mejor satisfaría nuestros deseos en el momento de actuar no coincide con la promoción de nuestros intereses a largo plazo. *c*) En el caso del egoísmo ético aparece el eventual conflicto con la autonomía, al estar obligados a no ser indiferentes respecto de nuestros intereses.

Tal vez estas dificultades puedan eliminarse —o reducirse— si se concibe al egoísmo como satisfaciendo —o promocionando— las *preferencias* del agente y no sus *intereses*. Se presentan aquí tres alternativas, una de ellas simétrica y las otras dos asimétricas: 1) tener en cuenta las preferencias del agente para caracterizar tanto al egoísmo psicológico cuanto al egoísmo ético; 2) tener en cuenta las preferencias del agente para caracterizar al egoísmo psicológico y sus intereses para caracterizar al egoísmo ético, y 3) tener en cuenta los intereses del agente para caracterizar al egoísmo psicológico y sus preferencias para caracterizar al egoísmo ético. El cuadro muestra estas alternativas.



La versión que hemos examinado hasta ahora era simétrica: tenía en cuenta los intereses del agente para caracterizar tanto al egoísmo sicológico cuanto al egoísmo ético.

Comienzo ahora con la primera de las alternativas que he sugerido. Ante todo, ¿cuál es la diferencia que existe entre intereses y preferencias? Los intereses de un individuo —dice Kagan— incluyen todos los objetos que le conciernen y no solamente su autointerés o su bienestar personal; los intereses individuales pueden ir más allá de la preocupación de un individuo por su bienestar¹⁰⁸. Esto sugiere algo de lo que quiero decir, pero creo que puede ser explicado más claramente: el concepto de interés es más objetivo que el concepto de preferencia. No hay nada extraño en la idea de que *y* puede conocer con más exactitud que *x* si *A* es más del interés de *x* que *B*. (Por eso, muchas veces consultamos a otras personas acerca de la manera más adecuada de promover nuestros intereses.) Pero sería muy extraño decir que *y* conoce con más exactitud que *x* si *x* prefiere *A* o *B*. (Por eso no consultamos a otras personas para que nos ayuden a conocer nuestras preferencias.) Algo puede ser del interés de *x* sin que *x* lo sepa, pero *x* no puede preferir nada sin saberlo. Un observador externo puede corregir un juicio de *x* acerca de sus intereses, pero *x* es el mejor juez respecto de sus preferencias. Claro está, sin embargo, que *x* puede preferir *A* por considerarlo el mejor medio para obtener el fin *B* y un observador externo puede mostrarle que *A* no conduce óptimamente a ese fin. Es en este sentido en el que puede decirse que la ética consecuencialista (sea en la variante del egoísmo o en la del utilitarismo) prescribe la maximización de cierto estado de cosas objetivo, estado de cosas que es relativamente independiente de nuestras apreciaciones *ex ante*. Pero incluso en este caso las únicas preferencias que son susceptibles de ser corregidas por un observador externo son las preferencias *instrumentales* y no las preferencias *intrínsecas*; la preferencia por *A* puede ser corregida, pero no la preferencia por *B*. El conflicto que se plantea en este caso es entre aquello que *x cree* que satisface sus preferencias y aquello que *de hecho* lo hace.

El carácter subjetivo de las preferencias puede producir alguna dificultad si se trata de diseñar un criterio de distribución de recursos, circunstancias en las que se suele preferir satisfacer intereses, precisamente por su carácter objetivo¹⁰⁹. Pero este aspecto del tema no afecta

¹⁰⁸ Kagan, cit., pp. 63-64.

¹⁰⁹ Cfr., por ejemplo, T. M. Scanlon, «Preference and Urgency», *The Journal of Philosophy*, vol. LXXII, n.º 19.

específicamente a la teoría egoísta que estoy proponiendo; a ella le concierne el comportamiento de cada individuo, al que orienta para que dirija su propia vida. En otras palabras: el egoísmo le dice a x que es correcto que satisfaga sus preferencias, y le dice lo mismo a w , a y , etcétera. La teoría no se complica por el hecho de que los intereses sean reemplazados por las preferencias. Pero ¿podría un criterio egoísta de distribución de recursos atender a las preferencias y no a los intereses? Esta tampoco es una dificultad que afecte al criterio egoísta en especial, pues es un problema que comparten todos los criterios que buscan igualar el bienestar, por ejemplo¹¹⁰; por eso no vale la pena perseguir aquí este tema.

Claro que las preferencias pueden estar conectadas con los intereses. Por ejemplo, x puede preferir a A frente a B por creer que A favorece sus intereses más que B. Si el interés es el único fundamento de su preferencia, obviamente pasará a preferir a B sobre A si alguien le demuestra que B favorece más sus intereses. Pero resulta claro que esta conexión no es necesaria: x puede preferir a A frente a B aunque B favorezca más sus intereses. (Puede decirse que el interés de Nelson en la batalla de Trafalgar era no usar su uniforme de gala; no obstante —y aunque lo sabía—, él prefirió usarlo.)

Reemplazar los intereses por las preferencias elimina las dificultades que recordé más arriba. Respecto del egoísmo psicológico, por ejemplo, si x prefiere a A frente a B, ningún observador externo podrá corregir ese juicio. Y si x prefiere cumplir con su deber, aunque el hacerlo perjudique sus intereses a largo plazo, esta versión del egoísmo no ve nada de extraño en ello. Claro está, sin embargo, que subsiste el problema de la relación entre el egoísmo psicológico y el egoísmo ético que afectaba a la versión del egoísmo basada en los intereses. Si se acepta la versión fuerte del egoísmo psicológico en esta versión —si lo único que puede hacer un individuo es satisfacer sus preferencias—, entonces el egoísmo ético —que dice que ese individuo debe satisfacer sus preferencias— es superfluo. Pero éste no es un problema que afecte al egoísmo ético por la circunstancia de basarse en las preferencias; es sólo la reaparición del problema de la relación entre ambos tipos de egoísmo.

Por lo que hace a la dificultad que aquejaba al egoísmo ético de intereses, desaparece aquí el conflicto con la autonomía, puesto que el individuo ya no está obligado a subordinar sus preferencias a sus intereses.

Pero ahora cabe formular la pregunta obvia: ¿es racional hacer primar a las preferencias frente a los intereses? Porque si no lo es, yo estaría proponiendo abandonar una versión racional del egoísmo para reemplazarla por una versión irracional. No sé si la pregunta está adecuadamente formulada, sin embargo. Ante todo, hay un interés en

¹¹⁰ Cfr. Ronald Dworkin, «What is Equality? Part 1: Equality of Welfare», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n.º 3.

que se satisfagan nuestras preferencias, de manera que los dos conceptos no están totalmente separados (por otra parte, no cabe duda de que muchas de nuestras preferencias coinciden de hecho con nuestros intereses). El problema podría tal vez enunciarse de este modo: ¿es preferible el paternalismo o la autonomía? Porque el paternalismo se preocupa por el bienestar objetivo del individuo, por la satisfacción de sus intereses, mientras que la autonomía se preocupa por el bienestar subjetivo del individuo, por la satisfacción de sus preferencias. La pregunta original se ha transformado ahora en ésta: ¿es racional preferir la autonomía? No vale la pena que dé aquí argumentos en favor de una respuesta positiva porque la filosofía del liberalismo los ha proporcionado en abundancia; ciertamente, no es irracional proteger nuestra facultad de desarrollar un plan de vida. No es irracional —entonces— hacer primar a las preferencias frente a los intereses. Quiero anticiparme, no obstante, a una posible objeción. Podría argumentarse que la razón para propiciar a la autonomía frente al paternalismo consiste en que un orden político liberal produce a la larga mejores resultados, en el sentido de beneficiar los intereses (y no ya las preferencias) de los individuos. Sin embargo, éste parece ser un argumento que hace depender la autonomía de consideraciones cuasi-paternalistas: no interferimos con el individuo *x* (que es «autónomo») porque su conducta beneficia sus intereses; a *contrario sensu*, interferiremos con *x* (que así descubrirá que no es autónomo) cuando su conducta no beneficie sus intereses. Yo creo que el «mejor resultado» que produce el ejercicio de la autonomía es la realización de un plan de vida, beneficie o no este plan a los intereses del agente examinados por un observador externo.

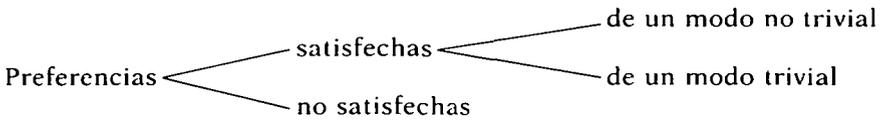
Los problemas no han concluido, sin embargo. Porque en un sentido trivial los individuos satisfacen sus preferencias en la abrumadora mayoría de los casos en los que actúan. Supongamos que un obrero contrata con un empresario para realizar un trabajo determinado, cuando preferiría en realidad trabajar por cuenta propia. Muchos autores —como Cohen, por ejemplo— dirían que el obrero actúa obligado¹¹¹, pero en cierto sentido él está satisfaciendo una preferencia, porque prefiere trabajar para el empresario antes que morir de hambre. El orden jerárquico de sus preferencias es éste: 1) trabajar por cuenta propia; 2) trabajar para el empresario, y 3) morir de hambre. Como la primera alternativa no está disponible, él debe elegir entre la segunda y la tercera, y prefiere aquélla a ésta.

Lo mismo ocurre en el caso de amenazas inequívocas. Supongamos que un asaltante le dice a un viajero: «La bolsa o la vida.» El viajero prefiere la vida a la bolsa y por eso entrega ésta. Claro está que él también tiene un orden jerárquico de preferencias, que es el que sigue: 1) conservar la bolsa y la vida; 2) conservar la vida, y 3) conservar la bolsa. Pero como la primera alternativa no está disponible —a semejan-

¹¹¹ G. A. Cohen, «Capitalism, Freedom and the Proletariat», en Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford University Press, 1979.

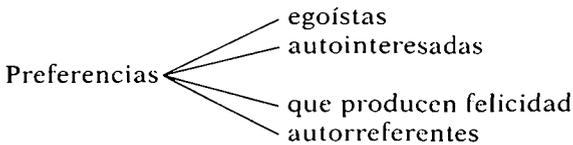
za de lo que ocurría en el caso anterior—, el viajero elige la segunda, que él prefiere frente a la tercera.

En este sentido, para que pudiera decirse que un individuo no actúa de acuerdo a sus preferencias tendríamos que limitarnos a aquellos casos en los que se emplea directamente la fuerza sobre él. El juez le dice al acusado, por ejemplo: «Lo condeno a diez años de cárcel.» El orden de preferencias del acusado es éste: 1) ser absuelto; 2) ser condenado pero poder escapar, y 3) ser condenado a ir a prisión. La sentencia del juez elimina la primera alternativa y la fuerza física directa (custodia policial) elimina la segunda. Sería raro decir que el condenado satisfizo su preferencia porque «eligió» la única alternativa disponible. (No niego que puede haber casos en los que —por casualidad— la única alternativa disponible sea, a la vez, la que auténticamente hubiera preferido el agente de entre varias, aunque ahora me ocupo de aquellos casos —que supongo mayoritarios— en los que ello no sucede.) Pero ¿qué ocurriría si hubiera una cuarta alternativa —suicidarse— y el condenado prefiriera la tercera a la cuarta (mejor la prisión que la muerte)? ¿Podría decirse que está satisfaciendo una preferencia mientras permanece en la cárcel? Yo diría que no, puesto que el suicidio puede incorporarse casi siempre como última preferencia, de donde podría decirse que todo individuo que vive —pudiendo suicidarse— satisface sus preferencias, y esto sonaría extraño. De todos modos, para eliminar cualquier duda, imaginemos este orden de preferencias: 1) ser absuelto; 2) ser condenado pero poder escapar; 3) suicidarse, y 4) ser condenado e ir a prisión. Entre el juez y la policía eliminan las tres primeras alternativas (la tercera, por ejemplo, mediante una vigilancia permanente). Cuando un individuo queda sólo con la preferencia más baja en su orden jerárquico como única preferencia disponible, no puede decirse que él satisface sus preferencias. Pero para poder decir que satisface sus preferencias tampoco es necesario que esté disponible para él la alternativa que más prefiere. Propongo establecer las siguientes diferencias: si el individuo puede elegir la alternativa que está colocada en primer lugar en su orden jerárquico, sus preferencias *se han satisfecho de un modo no trivial*; si no está disponible la alternativa más alta pero puede optar entre otras disponibles (excluyendo el suicidio), las preferencias de ese individuo *se han satisfecho de un modo trivial*; y cuando sólo está disponible la alternativa más baja en el orden jerárquico del individuo, sus preferencias *no se han satisfecho*. Quiero aclarar que no creo que exista en la realidad «la alternativa más baja». Dentro del género «suicidio», por ejemplo, hay múltiples especies: doloroso, indoloro, lento, etc., y múltiples subespecies dentro de las especies. Pero la expresión es una manera gráfica de indicar la mayor o menor proximidad a aquello que es un polo ideal. El cuadro que sigue resume esta clasificación.



Creo que hasta ahora no hay nada sorprendente en los ejemplos que he señalado. Si alguien quisiera decir que el trabajador y el viajero son egoístas porque actuaron de modo de satisfacer sus preferencias (siquiera sea de modo trivial), no habría que distorsionar el lenguaje para aceptar ese dicho. El problema aparece cuando tenemos que enfrentarnos con un cierto tipo de preferencias que son tales que nadie vacilaría en calificarlas de preferencias *altruistas*. Supongamos que el orden de preferencias de un individuo sea éste: 1) ayudar a los demás; 2) ayudarse a sí mismo, y 3) no ayudar a nadie. Todas esas alternativas están disponibles y el individuo en cuestión opta por la primera de ellas, satisfaciendo así sus preferencias de un modo no trivial. Si el egoísmo se identifica con la satisfacción de las preferencias, entonces el individuo que obra de manera altruista porque prefiere hacerlo es un egoísta. Este sí es un problema.

Parece que si se quiere caracterizar al egoísmo sobre la base de las preferencias hay que distinguir los contenidos de esas preferencias. Si la preferencia tiene un contenido altruista, satisfacerla no es un motivo para considerar a quien lo hace como egoísta. Pero excluir de la caracterización del egoísmo a las preferencias de contenido altruista no termina con el problema. Esta exclusión permite identificar a ciertas *preferencias que no cuentan* para poder calificar a alguien de egoísta. Ahora bien: ¿cuáles son las *preferencias que cuentan*? El cuadro que sigue anticipa las alternativas disponibles.



Hay varios intentos de resolver este problema que fracasan desde un comienzo. 1) Por supuesto que calificar a un individuo de egoísta cuando satisface preferencias egoístas es un intento que fracasa por caer en un círculo vicioso. Seguimos careciendo de un criterio que nos indique *cuándo* la preferencia es egoísta. 2) Calificar a un individuo de egoísta cuando satisface preferencias autointeresadas es un intento que fracasa por motivos más complicados. Parece —a primera vista— que fracasara porque puede ser del interés de un individuo el preocuparse

por los demás, el ser altruista. Pero ¿calificaríamos de altruista a un individuo que sólo se preocupara por los demás porque el hacerlo le conviene a él? En ese caso no estaríamos lejos de calificarlo de egoísta, por lo que las preferencias autointeresadas podrían finalmente contar. El problema que enfrentan las preferencias autointeresadas es, sin embargo, más sutil. El concepto de «interés», descartado inicialmente en esta versión como forma de caracterizar al egoísmo, reaparecería al considerarse el contenido de las preferencias. Ahora volvería a primar una evaluación objetiva: el individuo no es necesariamente el mejor juez de sus intereses, de manera que está en duda si él es quien mejor puede caracterizar a una preferencia de autointeresada. Lo importante de este resultado es que el individuo mismo puede creer que la preferencia es autointeresada, aunque —desde un punto de vista objetivo— ella puede ser calificada primordialmente de altruista. (No sólo en el sentido de que el altruismo favorece en ese caso el interés del individuo que actúa, sino en el sentido más fuerte de que la preferencia es altruista y *no* favorece los intereses del individuo que actúa.) El individuo en cuestión cree que él es un egoísta por satisfacer esa preferencia, pero se le puede mostrar que —desde un punto de vista objetivo— no lo es. En realidad, el individuo no puede elegir ser un egoísta, porque los demás son quienes juzgan si lo es o no. Al reaparecer el concepto de interés en el contenido de las preferencias reaparece con él el problema de los presuntos juicios objetivos y las dificultades para el ejercicio de la autonomía. (Son buenas las preferencias autointeresadas, pero no soy yo el que decide cuáles de mis preferencias lo son.) 3) Calificar a un individuo de egoísta cuando satisface aquellas preferencias que le producen a él felicidad tampoco es acertado porque muchos altruistas extraen felicidad de su altruismo, y no parece correcto restringir el concepto de altruismo a aquellos que lo practican a disgusto.

Estos fracasos sugieren que tal vez la manera de resolver el problema de las preferencias que cuentan para la caracterización del egoísmo sea ésta: cuentan las preferencias autorreferentes, que son las que prescinden del bienestar, de la felicidad o del interés de los demás individuos salvo como medios para alcanzar los fines que deseo (fines que no necesariamente deben promover mis intereses). Las preferencias que cuentan son aquellas en las que el agente es el único punto de referencia, que se satisfacen sin el fin último de beneficiar a otros, de promover su bienestar o su felicidad, e incluso perjudicando a otros, disminuyendo su felicidad o su bienestar. Un egoísta ético en esta acepción es un individuo que sostiene que es bueno satisfacer las preferencias autorreferentes. Puede haber dos variantes de esta versión del egoísmo: 1) la que sostiene que todo individuo tiene un derecho moral de satisfacer sus preferencias autorreferentes, y 2) la que sostiene que un acto es moralmente correcto para el individuo si y sólo si satisface alguna de sus preferencias autorreferentes. Llamemos a la primera versión la versión *amplia* del egoísmo de preferencias, y a la segunda, la versión *restringida*. La versión amplia considera correcto al egoísmo y

no emite juicio moral alguno sobre el altruismo; la versión restringida considera que sólo es correcto el egoísmo. Creo que todo lo que el egoísta necesita sostener es que él actúa moralmente cuando es egoísta; esto se lo proporciona ya la versión amplia, por lo cual —en lo que sigue— voy a identificar al egoísmo con esta versión (la que tiene la ventaja de no perturbar la autonomía del individuo, puesto que no condena la elección de un plan de vida altruista).

Ya hemos visto que reemplazar los intereses por las preferencias eliminaba varios de los problemas del egoísmo. En esta versión del egoísmo, el individuo es el mejor juez respecto de las preferencias autorreferentes que de hecho posee. Tampoco plantean las preferencias autorreferentes ninguna dificultad respecto de los intereses a largo plazo del individuo, sencillamente porque el concepto de interés ha sido desplazado de su papel dominante. Como versión del egoísmo psicológico, la que he propuesto parece plausible: los individuos tienen una tendencia a satisfacer sus preferencias autorreferentes. Entonces, trasladada al egoísmo ético, la versión tiene la fuerza motivadora que suele requerirse a las doctrinas morales. (Insisto en que la versión psicológica debe entenderse en sentido débil, puesto que en caso contrario la versión ética resulta superflua.)

Quiero responder ahora a cuatro interrogantes que plantea esta propuesta: 1) ¿Acepta la versión que propongo al egoísmo ético impersonal? Desde luego; no hay ningún problema en sostener la idea de que todos los individuos tienen un derecho moral de satisfacer sus preferencias autorreferentes. 2) ¿Es universalizable esta versión del egoísmo? Desde luego, con los límites en que lo era la versión basada en los intereses. En esta versión, el individuo sigue prefiriendo como la mejor alternativa a aquella en la que todos los demás individuos se dedican a satisfacer las preferencias autorreferentes de él, pero coloca en segundo lugar a la alternativa en la que todos son egoístas en el sentido que esta versión defiende. 3) ¿Satisface esta versión del egoísmo la condición del orden exigida por Rawls? No, al igual que la versión basada en los intereses tampoco lo hace. Puede haber pretensiones indecidibles, pero —como hemos visto— éste no es un defecto específico del egoísmo ni autoriza a excluir de la ética a las teorías que lo padezcan. 4) ¿Elimina esta versión del egoísmo al dualismo de la razón práctica? No, como tampoco lo hace la versión basada en los intereses. Pero el egoísmo de preferencias no complica la posible atenuación del problema, puesto que todos los mecanismos ideados para reconciliar al egoísmo de intereses con el utilitarismo son igualmente aplicables al egoísmo de preferencias.

Lo que puede decirse en favor de esta propuesta es que caracteriza al egoísmo sobre la base de la satisfacción de las preferencias autorreferentes, y esto tiene la ventaja de eliminar algunos de los problemas que afectaban a la versión del egoísmo basado en los intereses sin introducir ningún problema nuevo. Veamos ahora la alternativa que consiste en caracterizar al egoísmo psicológico sobre la base de las

preferencias autorreferentes del agente y al egoísmo ético sobre la base de sus intereses.

A primera vista, esta alternativa puede parecer extraña. Si el egoísmo de preferencias solucionaba algunos problemas que afectaban al egoísmo de intereses sin introducir ningún problema nuevo, ¿para qué insistir con esta última versión, aunque sea confinándola al egoísmo ético? Pero no descartemos tan rápidamente esta segunda alternativa porque ella minimiza al menos un problema. En la primera alternativa —que era simétrica— ambos tipos de egoísmo, el psicológico y el ético, se caracterizaban sobre la base de las preferencias. El egoísmo psicológico —consecuentemente— no podía aceptarse en una versión fuerte, puesto que si se lo hacía el egoísmo ético quedaba convertido en superfluo. En esta segunda alternativa —asimétrica— este problema no aparece: el egoísmo psicológico puede aceptarse con toda la fuerza que se prefiera. Porque ahora el egoísmo psicológico postula que los individuos tienden a satisfacer sus preferencias autorreferentes y el egoísmo ético dice que deben promover sus intereses. Pero aparece, sin embargo, una objeción obvia: ahora el egoísmo ético no sería superfluo, pero sería imposible. Porque si los individuos tienden —en un sentido fuerte— a satisfacer sus preferencias autorreferentes, ¿qué sentido tiene prescribirles que deben promover sus intereses? La objeción parece más fuerte de lo que lo es en la realidad, no obstante. Muchas de las preferencias se adoptan en base al supuesto de que satisfacerlas promueve nuestros intereses. Si el egoísmo ético llama la atención sobre este aspecto de la satisfacción de las preferencias puede contribuir a modificar la conducta de los individuos sin modificar su psicología preferentista. En la alternativa simétrica nos enfrentábamos con el problema de la eventual superfluidad del egoísmo ético; en esta alternativa surge el problema de su eventual imposibilidad, pero en mucho menor grado.

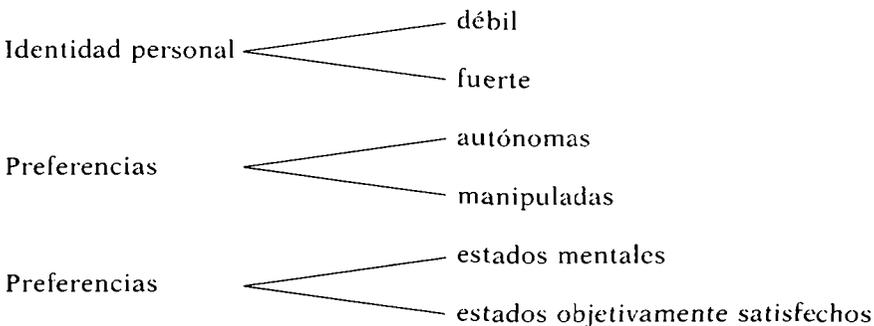
Resta la tercera alternativa, que es la que caracteriza al egoísmo psicológico sobre la base de los intereses del agente y al egoísmo ético sobre la base de sus preferencias autorreferentes. Tiene las mismas deficiencias y la misma virtud que la versión anterior, pero esta última en menor medida. Porque es más fácil modificar una preferencia mostrando que perjudica un interés que modificar un interés mostrando que no satisface una preferencia (cosa que el agente —por supuesto— ya había advertido).

Creo, en conclusión, que la versión simétrica del egoísmo de preferencias es la caracterización más defendible que se puede proporcionar de la teoría egoísta.

Ciertos temas marginales han quedado sin tratar. Son importantes, de todos modos, y antes que el lector critique su ausencia es mejor que yo mismo los ponga de manifiesto. Ante todo, el egoísmo ético debe basarse en una teoría de la identidad personal, y aquí apenas se enunciaron algunos esbozos de ella. En segundo lugar, en un egoísmo basado en las preferencias importa mucho el origen de esas preferencias. Por ejemplo: ¿se trata de preferencias autónomamente adquiridas? En

tercer lugar, hay que distinguir las preferencias como estados mentales de las preferencias medidas como estados objetivamente satisfechos, y esa diferencia ni siquiera ha sido insinuada aquí. Hay una excusa para estas carencias, sin embargo: el tratamiento de cada uno de estos tres temas ocuparía de por sí un trabajo como el que he expuesto. Esto explica, aunque no justifique, mi omisión en estos aspectos.

No obstante, quiero decir algo —aunque sea muy brevemente— sobre estos tres temas. *Primero*: La teoría de la identidad personal que me parece más aceptable es la teoría débil, sin que necesite ahora distinguir en cuál de sus versiones. (Para aclarar las cosas, la teoría de Parfit es una versión posible de la teoría débil.) Entonces, cuando se trata de acciones futuras, el agente debe tomar en cuenta no sólo la posibilidad de que él ya no exista en el momento de la acción, sino también la posibilidad de no ser ya el mismo agente, con la consecuencia de haber cambiado de opinión respecto de la acción en cuestión. *Segundo*: Sería mucho mejor que todas las preferencias del agente tuvieran un origen autónomo, por supuesto. Berlin, muy claramente, prefería la *autorealización* a la *autorealización*. Pero ¿cómo investigar el origen de cada preferencia? Parece que la investigación requiere una grave intromisión en la privacidad del agente, de donde investigar si una preferencia es autónoma podría implicar vulnerar la autonomía del agente en la investigación misma. Creo que toda preferencia, por el hecho de ser detentada, conlleva la presunción de que es una preferencia genuina y no manipulada. *Tercero*: Me inclino por las preferencias como estados mentales por razones obvias; ellas, en efecto, son las únicas que permiten mantener el carácter subjetivo de las preferencias. Las preferencias como estados *objetivamente* satisfechos reintroducen varios de los problemas que aparecían en la teoría egoísta basada en los intereses. El cuadro que sigue resume estas alternativas, colocando en la línea superior la alternativa que juzgo preferible.



Finalmente, la idea misma de «preferencia» enfrenta otra aparente dificultad, derivada esta vez de la idea de «compromiso» diseñada por Sen. Supongamos que el saber que otra persona está siendo torturada no hace sentir al agente personalmente peor, pero él piensa que la tortura es un acto incorrecto y está dispuesto a hacer algo para detenerla; éste es un caso de compromiso¹¹². Para Sen, el compromiso implica, en un sentido muy real, una elección contraria a las preferencias y establece una distinción entre la elección personal y el bienestar personal. Advierte que el término «preferencia» es ambiguo y puede significar tanto el estar mejor cuanto el haber sido elegido, y recuerda que ambas acepciones no pueden emplearse simultáneamente¹¹³.

La noción de compromiso podría complicar al egoísmo basado en las preferencias si no se efectúan algunas aclaraciones. Supongamos tres casos diferentes: a) x sabe que y está siendo torturado y este hecho afecta como medio los fines de x , entre los que se encuentra la felicidad derivada del hecho de que x sabe que nadie está siendo torturado. Para alcanzar esa felicidad, x actúa e impide que la tortura continúe. En este caso, la actuación de x deriva de una preferencia autorreferente y x es un egoísta. b) x sabe que y está siendo torturado y —preocupado especialmente por y — actúa e impide que la tortura continúe. En este caso, la actuación de x deriva de una preferencia altruista y x no es un egoísta. Pero adviértase que, en los dos casos, x actuó de acuerdo a sus preferencias. c) x sabe que y está siendo torturado y no se siente personalmente mal por este hecho, pero como cree que la tortura es moralmente mala actúa e impide que ésta continúe. En este caso se supone que x actuó por compromiso: eligió actuar, pero no está mejor por haberlo hecho. [Nótese que, en los casos a) y b), x actuó de acuerdo a sus preferencias en los dos sentidos que distingue Sen: x eligió actuar y x está mejor por haberlo hecho.] Pero ¿en qué sentido x «no está mejor»? Supongamos que x tenga este orden de preferencias (en el sentido de «estar mejor»): 1) dejar torturar sin sentir ningún remordimiento ni experimentar ninguna infelicidad; 2) impedir la tortura; 3) dejar torturar y padecer remordimientos e infelicidad. Pese a sus esfuerzos, a x le resulta imposible alcanzar la primera alternativa: cada vez que se entera de alguna tortura que él podría haber evitado, sufre; actúa, entonces, para impedir la tortura. En este caso, x está mejor que si no hubiera actuado. Para que x actúe por compromiso tiene que darse el mismo orden de preferencias anterior, x debe estar en condiciones de alcanzar la primera alternativa y —aun así— obrar de acuerdo a la segunda. Es un caso raro, por cierto. Si x obra por compromiso, muchos dirán que *prefiere* cumplir sus compromisos; parece que Sen hubiera concebido al compromiso como un medio de salvar de obvias refutaciones a su idea acerca de la imposibilidad de un liberal paretiano.

¹¹² Amartya Sen, «Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory», en *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, p. 92.

¹¹³ Sen, cit., pp. 93-94.

Pero, una vez efectuadas estas aclaraciones, la teoría del egoísmo de preferencias no corre riesgo por la introducción del concepto de compromiso: si alguien obra por compromiso —en el sentido de Sen— no es egoísta, puesto que no satisface sus preferencias autorreferentes. Creo que esto salva la última objeción que podría plantearse a la idea que he presentado¹¹⁴.

¹¹⁴ Estoy en deuda con Juan Rodríguez Larreta e Ignacio Zuberbuhler por sus valiosas y detalladas observaciones sobre este trabajo.

