

LAS PERSONAS EN SERIO\*  
(Los derechos humanos y el Bienestar)

ESPERANZA GUISÁN  
*Universidad de Santiago de Compostela*

ABSTRACT

Emphasis is placed in the need of *taking persons seriously* instead of only taking their rights seriously. Accordingly human well-being (physical, psychological and moral) is a «trump» against any sort of consideration about alleged rights that could go counter human development and well-being.

Instead of current talk about classical rights such as liberty, freedom and dignity, too formal and too abstract, the paper deals with three main rights that prove to be more promising:

1) The right to be considered as a being whose suffering is to be minimized.

2) The right to a free, full, personal development.

and 3) The right to receive care and sympathy.

Against current theories of rights a plea is made for enlightened and enlarged sympathy as the foundation of rights and ethics, thus avoiding the *partiality* that infects Dworkin's and many other's theories of private ethics.

Una de las obras contemporáneas más impactantes sin duda ha sido la de Ronald Dworkin *Taking rights seriously* (London,

\* Este artículo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación Coordinado «Bienestar y Utilitarismo» financiado por la DGICYT con nº de referencia PB93-0534-C06-01.

1977), traducida al castellano como *Los derechos en serio* (Ariel, Barcelona, 1984).

El amor a la libertad y al respeto a los individuos, la intensa defensa de todas y cada una de las personas, en especial las más débiles, las más marginadas, el intento de contraponer el respeto por las personas al respeto por la simple ley escrita, son a mi modo de ver las características más notables y dignas de elogio en una obra rica en sugerencias.

No obstante lo dicho, desde un punto de vista filosófico, que no moral y político, la defensa encendida de los derechos a cargo de Dworkin, y su supuesta oposición al bienestar humano y al utilitarismo se deben a una serie de oscuridades abundantes no sólo en su discurso sino en la mayor parte del panorama contemporáneo de la filosofía moral, política y jurídica tanto en el mundo de habla inglesa como de habla hispana.

Un error fatal de la teoría es la propia concepción de derecho humano como una suerte de «a priori» no conectado con las necesidades e intereses humanos. A causa de un pesimismo antropocéntrico de raigambre kantiana no se concibe la búsqueda del bienestar más que como búsqueda de bienes tangibles y materiales. De ser ello así, desde luego que la búsqueda del bienestar humano no debería pasar por alto los requerimientos derivados de unos supuestos «derechos individuales» que, como indica Dworkin de un modo patético y bello, constituyen una institución crucial, ya que representan «la promesa que la mayoría hace a las minorías de que la dignidad y la igualdad serán respetadas»<sup>1</sup>.

Pero es sólo cuando concebimos las pretensiones de las teorías del bienestar como vorazmente maximizadoras cuando parece deseable introducir una suerte de freno que impida que por mor de la eficacia derechos individuales importantes sean sacrificados en determinadas circunstancias.

Contrariamente a lo que Dworkin supone, sin embargo, los derechos individuales no son nunca *trumps* o triunfos de la baraja que hacen que todo lo demás se supedite a ellos.

Los «derechos» son parte, nada más, dentro de un mapa moral que integra, necesidades, intereses, bienestar individual y colectivo, etc., etc.

A mi modo de ver no sólo en Dworkin sino en la mayor parte del debate contemporáneo sobre derecho y bienestar se aprecia

<sup>1</sup> Ronald Dworkin: «Los derechos en serio», Ariel, Barcelona, 1984, p. 303.

una utilización inadecuada de los términos, cuando no un debilitado confusionismo, con el cual se pretende defender en nombre de la libertad, la igualdad o la dignidad, las causas más inconfesables como la voracidad humana para defender intereses estrictamente individuales en contra del bienestar colectivo.

Equívocamente en ocasiones, se intenta equiparar los intereses individuales a los «derechos» que configuran teorías de la justicia, entendiéndose a veces por justicia, como es el caso bien conocido de Rawls, «el derecho a la libertad», es decir, el derecho a no ser molestado en la persecución de los intereses propios.

Por otra parte, e interesadamente, se toma el término «bienestar» como equivalente de bienes puramente materiales, de lo que parecería desprenderse que el utilitarismo por ejemplo no puede sino defender una concepción extremadamente grosera de la felicidad humana (olvidándose por completo el énfasis en la calidad de los placeres, el valor de la auto-estima y la libre determinación, tan presentes en la obra de Mill).

Tal clima de confusionismo y manipulación de las palabras claves en ética, filosofía política y jurídica han llevado a auténticos callejones sin salida, o a que autores de la solvencia de Francisco Laporta, entre nosotros, no sepan defender debidamente una fundamentación de los deberes más allá del puro contractualismo o de las opiniones de las mayorías, aun cuando se constate que debe hacer alguna fundamentación, que no se explicita, más allá del contrato o consenso<sup>2</sup>.

Por todo ello considero de la máxima urgencia proceder a la definición de los «derechos» y del «bienestar» humano con objeto de comprender qué se defiende bajo cada rótulo en cada caso.

## 1. «DERECHOS» HUMANOS

Tener un derecho puede significar cosas diversas y varias. De acuerdo con Hare yo tengo un derecho a hacer algo a) si no tengo la obligación de no hacerlo (por ejemplo ser elegido representante de un partido político), b) si otros tienen la obligación de no impedirme actuar (por ejemplo presentarme como candidato de un par-

<sup>2</sup> Véase su trabajo «Ética y derecho en el pensamiento contemporáneo» en Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética*, vol. III, Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1989.

tido político) o c) si otros tienen la obligación de procurarme aquello a que tengo derecho (vivienda, alimentación, etc., etc.)<sup>3</sup>.

Personalmente considero que la mayor parte de las veces entendemos derecho humano en un sentido semejante al de b) o d) a saber, como «las exigencias legítimas de los seres humanos a que no se les impida desarrollarse libremente como seres inteligentes y sintientes (e incluso morales), así como el derecho a ser ayudados en dicho desarrollo con objeto de disfrutar del bienestar derivado de un goce compartido con la especie humana».

Si bien esta definición tiene el inconveniente de ser excesivamente larga, también presenta la ventaja de precisar el sentido y la fundamentación de los derechos humanos, naturales, morales o como quiera denominárseles.

En lugar de empeñarnos en defender valores estimables como «libertad», «igualdad» o «dignidad», como valores puramente «individuales» hacemos énfasis en cambio en cuestiones tan importantes para quien quiera *tomarse a las personas en serio* como su desarrollo personal como individuos y como miembros de un colectivo.

Es decir, la concepción de los «derechos» desde una perspectiva como la presente que se toma no sólo los derechos en serio sino especialmente las *personas en serio*, se separa de las concepciones predominantes al aunar desarrollo como individuo y desarrollo como miembros de un colectivo, intereses propios e intereses ajenos auto-apropiados por medio de la *simpatheia*. Al mismo tiempo si bien se indica, de acuerdo con las concepciones al uso, la importancia de no estorbar o impedir el desarrollo de los seres humanos, se apela también a la necesaria empatía o solidaridad que ha de llevar a todos los miembros del grupo a ejercitar la mutua ayuda no como un acto de beneficencia o caridad, sino como el reconocimiento de la dignidad de los seres humanos con los que se sienten hermanos por medio de sentimientos empáticos.

Concebido así el ser humano no sólo como un ser que se interesa por los demás sino con capacidad de gozar ayudando a los demás a que se desarrollen libremente las cautelas individualistas de la concepción predominante parecen carecer de sentido.

Es cierto que, como Dworkin indica, es preciso defender la dignidad ya que «hay maneras de tratar a un hombre que son incon-

<sup>3</sup> R. Hare: *Moral Thinking*, Oxford University Press, 1981, p. 149.

gruentes con el hecho de reconocerlo cabalmente como miembro de la comunidad humana»<sup>4</sup>.

Sin embargo el término «dignidad», por motivos que explicaré en breve, presenta un umbral de ambigüedad que lo hace desaconsejable en una teoría que se propone *tomarse las personas en serio*, por lo cual preferiré utilizar el derecho a ser considerado como un ser cuyo sufrimiento físico y psíquico debe ser minimizado.

De igual modo «libertad» es generalmente sustituida por «desarrollo libre», e «igualdad» por «empatía o *sympatheia* en el trato humano», con objeto de evitar los dogmatismos, explicando esta teoría como estos tres «derechos fundamentales» del ser humano, los ya mencionados, «ser eximidos del dolor», «desarrollados libremente» y «tratados con empatía» constituyen la base de vivencias y convivencias felices, sobre la que se fundamentan los derechos humanos.

Dicho de otro modo y en contra de la opinión prevaleciente mis derechos no son *a priori*, sino empíricamente determinables, y no aspiran solamente a asegurar la vida feliz de los individuos *qua individuos*, sino, al propio tiempo, también como miembros de un colectivo con capacidad de derivar satisfacciones de sus relaciones mutuas.

Por supuesto que en las teorías prevalecientes no se hace mención explícita de la vida «feliz» de los individuos *qua individuos*, pero implícitamente todos los esfuerzos de dichas teorías giran en torno a unos individuos «satisfechos» en su libertad, igualdad y dignidad inalienables.

Si tomamos como ejemplo los posicionamientos más individualistas, como es el caso de Nozick, observaremos que más que de defensa de «derechos» en un sentido de exigencias de ayuda para la mejora y el desarrollo privado, se trata de una impenitente defensa de los intereses y privilegios de individuos escasamente dotados de empatía, que han tenido la suerte de ser privilegiados en la lotería natural<sup>5</sup>.

Pero aun en el mejor de los casos, como pudiera ser el de Dworkin, claramente preocupado por lograr una sociedad igualitaria, se deja sentir una concepción antropológica individualista y pesimista (sin duda de corte kantiano) que parece enfrentar los logros de las personas entre sí y que es incapaz de superar, al menos al nivel de ética privada, la parcialidad en las conductas.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 295.

<sup>5</sup> *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974, versión castellana: *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 221 y ss.

Como veremos en el apartado dedicado al Bienestar, el empeñamiento de Dworkin en no aceptar el bienestar como fundamento de los derechos o como justificación de las acciones correctas deriva de su individualismo acérrimo que no está dispuesto a «malgastar» el tiempo privado con quienes no sean miembros de mi familia, mi etnia, etc., etc.

Una concepción de los derechos como la que aquí se expone es *sympathética* y cosmopolita, admitiendo la posibilidad y la facilidad para pasar de los intereses puramente individuales a los intereses de los demás, por alejados que se encuentren. Al *tomarse a las personas en serio* coloca a las personas humanas tal como son, o como pueden llegar a ser, dado su desarrollo actual y sus potencialidades, como base y fundamento de los derechos que se convierten en instrumentos del desarrollo humano, nunca en «triumfos» sobre las consideraciones relativas a la buena marcha de la sociedad.

Habría que decir, a modo de inciso que, por lo demás, curiosamente ni siquiera Dworkin ha podido obviar la consideración del bienestar colectivo como «triumfo» en casos determinados, como examinaremos en el apartado correspondiente al bienestar.

Desde esta perspectiva, contrariamente que en Dworkin, *las consideraciones relativas al goce solidario son «triumfos»* respecto a la defensa de supuestos derechos individuales, como la propiedad pongamos por caso, que podría oponerse a una redistribución de la riqueza, o la libertad que podría impedir que alguien utilice mi coche aunque sea el único disponible para llevar a la persona gravemente enferma al hospital.

Cuando *tomamos a las personas en serio* y aparecen derechos en conflicto, el derecho a que no se utilice mi coche sin mi permiso, y el derecho a ser atendido sanitariamente cuando me encuentro gravemente enfermo, por ejemplo, nos encontramos con que la consideración de las ventajas y desventajas en términos de malestar o bienestar determinan fácilmente qué derecho es prioritario (cosa que no ocurre en las teorías de la justicia predominantes).

*Prima facie* podemos admitir como válidos los derechos clásicamente defendidos, incluido el de la propiedad, pero siempre con la condición de que no sean considerados «triumfos» o absolutos, a la hora de decidir cuestiones relativas al bienestar de los restantes miembros del colectivo<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> La concepción de los derechos tradicionales como no absolutos sino *prima facie* puede verse en Richard B. Brandt, *Ethical Theory*, 1959, versión castellana *Teoría ética*, Alianza, Madrid, 1982, p. 514 y ss.

*Tomar a las personas en serio* implica atender a todas sus demandas de desarrollo en tanto que seres con potencialidades, necesidades, intereses, etc., etc., tanto materiales, psíquicos como morales. En la medida en que la vida, la libertad o la propiedad sean medios necesarios para su desarrollo serán bienvenidos pero siempre con carácter provisional. Ni siquiera el derecho a la vida de una persona particular podría presentar un carácter de «triunfo» pues bien podría colisionar con el derecho a la vida de otras muchas personas.

Pensemos en el caso no infrecuente en el que el derecho a la vida de diversas personas entra en colisión, como ocurre fácilmente en un hospital donde a causa de la escasez de medios y personal sanitario no todos los enfermos pueden recibir los mismos cuidados. No parece del todo repugnante a nuestras convicciones morales más profundas aseverar que en tal caso las personas con mayores y mejores perspectivas de vida, o con mayor amor a la vida, han de tener preferencia por ejemplo sobre personas totalmente inconscientes que permanecen en estado de coma irreversible y cuyo derecho a la vida parece haberse aminorado en la medida en que la propia calidad de la vida irreversiblemente se deterioraba.

Esto no implica por supuesto que las cosas sean excesivamente fáciles en otro tipo de casos. El amor a la vida de un anciano de ochenta años puede ser mucho mayor que la apatía de un joven desganado y decepcionado, motivo por el cual cuando el derecho a ser atendidos sanitariamente colisiona se necesita mucha reflexión para decidir sobre quién ha de ser atendido preferentemente.

En cualquier caso, el derecho a la vida no puede tomarse nunca como un derecho absoluto. Cuando menos se precisa que el que posee el derecho a la vida desee continuar vivo.

Los casos de Eutanasia y Aborto se resuelven así fácilmente dentro de esta teoría que *toma a las personas en serio*.

Ninguna consideración acerca del «derecho a la vida» es *triunfo* sobre las consideraciones relativas al bienestar de quienes poseen vida humana. En el caso de la eutanasia voluntaria los deseos cualificados de las personas son «triunfos» sobre cualquier otro tipo de consideraciones. En el caso del Aborto, la voluntad de la persona que es potencialmente madre es «triunfo» sobre el derecho hipotético de un feto que no puede tomar decisiones, ni experimentar dolor humano.

1.1. *El derecho a ser considerado como un ser cuyo sufrimiento ha de ser minimizado V. Dignidad.*

Por razones de conveniencia la teoría que *toma las personas en serio* ha de ser muy cautelosa antes de utilizar términos con tal penumbra semántica como «dignidad».

Cuando utilizamos términos tales frente a la defensa del bienestar físico, psíquico y moral, nos encontramos con la situación claramente limitadora de mis derechos y libertades, de que, al igual que ocurre con algunos supuestos derechos «naturales», la dignidad es *inalienable*. No puedo desprenderme de ella, y como la sombra sigue siempre a mis pasos donde quiera que voy.

Supongamos que la vida me resulta penosa e insopportable, que mi enfermedad es incurable y que no deseo vivir. Una fundamentación «materialista» de la ética haría posible que se me «permitiese el lujo» de morir a la carta. Pero ahí está la aviesa «dignidad» para recordarme que soy un centinela que no puede abandonar su puesto.

Expresiones como estima, o respeto parecen más indicadas que el término «dignidad» para hacer referencia al derecho que tenemos a no ser maltratados por nadie, ni siquiera por nosotros mismos, física, psíquica o moralmente.

Porque somos seres sintientes con unas determinadas capacidades para sufrir y gozar reclamamos de la sociedad que se respeten nuestras legítimas aspiraciones a no sufrir, especialmente cuando el sufrimiento es vano y carece de utilidad para los demás.

Tratar a una persona «dignamente» no puede querer decir otra cosa que tratarla con mimo, teniendo en cuenta sus necesidades físicas, psíquicas y morales.

Proporcionar a una persona una vivienda «digna» o un sueldo «digno» no puede querer decir otra cosa que la vivienda y el sueldo satisfacen las necesidades más perentorias y procuran alivio a los diversos tipos de sufrimiento, así como facilitan el incremento del bienestar de las personas en general (físico, psíquico y moral).

Por supuesto que una teoría de *las personas en serio* no tiene tanto interés en eliminar del vocabulario de los derechos el término «dignidad» como poner al descubierto los valores sobre los que se fundamenta que, o han de estar vinculados a las propias personas asegurando su bienestar en general, o se sitúan en instancias meta-empíricas que en nombre de la «dignidad» de los humanos pretenden nuestra rendición incondicional como seres libres y con capacidad de auto-determinación.



## 1.2. «Desarrollo libre» V. Libertad

Si bien la individualidad es sin lugar a dudas uno de los elementos del bienestar como Mill proclama en el capítulo III de *On Liberty*, dicha individualidad que reclama una libertad sin límites frente a la dictadura de la opinión mayoritaria, no puede presentarse como un derecho absoluto.

En este sentido resulta muy cuestionable el posicionamiento de Rawls quien en su trabajo de 1982 *The Basic Liberties and Their Priority*, traducido al castellano como *Sobre las libertades* (Paidós/I.C.E. - U.A.B., Barcelona, 1990), afirma que las libertades básicas tienen «un peso absoluto con respecto a las razones del bien público y de los valores perfeccionistas»<sup>7</sup>.

Para empezar, el bien público no es una entidad abstracta y extraña a mis intereses. Yo formo parte de un grupo y soy beneficiario de sus éxitos. El bien público, por lo demás, precisa de mi libertad, salvo cuando entra en colisión con las libertades o intereses de otras personas que tienen igual «derecho» que yo a ser protegidas.

De hecho el propio Rawls ha admitido un cierto «utilitarismo de las libertades» al afirmar que su contenido puede limitarse «si ello es necesario para evitar una pérdida mayor y más significativa, bien directa o indirecta, de estas libertades»<sup>8</sup>.

De no haber colisión entre «libertades» o «intereses básicos» (creo que el concepto de «libertades básicas» de Rawls es lo suficientemente amplio para abarcar libertades no sólo negativas sino positivas), a todos interesa preservar la libertad de todos, ya que la libertad, incluso en su acepción negativa de no interferencia de los demás en mis planes de vida es uno de los elementos que más contribuye a que las vidas individuales sean buenas con la consiguiente ganancia para el colectivo que se alimenta por así decirlo de los éxitos individuales de sus componentes.

Por lo que al perfeccionismo se refiere son necesarias algunas precisiones. Si por perfeccionismo entendemos la imposición de un modelo de «perfección» por parte de un grupo, no cabe duda que las libertades básicas han de ser salvaguardadas respecto a este tipo de paternalismo tiránico. Pero si por perfeccionismo se entiende el que cada individuo desarrolle al máximo sus capaci-

<sup>7</sup> John Rawls: *Sobre las libertades*, Paidós / I.C.E. - U.A.B. Barcelona, 1990, p. 37.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 105.

dades de todo tipo parece que no existe objeción alguna desde una ética incluso como la de Dworkin empeñada en abstenerse respecto a la definición de una «buena vida», ya que en efecto la defensa por parte de Dworkin del «modelo del desafío» conlleva valores claramente perfeccionistas como lo es la *integridad ética*<sup>9</sup>.

No hace falta afirmar que la libertad no puede ser sobrepasada por el perfeccionismo, ya que el perfeccionismo no puede descansar sino sobre la libertad de individuos que mediante la educación y el desarrollo personal se han hecho libres.

O, lo que es igual, habría que distinguir aquí, como en tantos otros campos y conceptos, entre *libertad espontánea* y *libertad crítica*. La *libertad espontánea* se referiría a la facultad de obrar conforme a aquello que parezco querer, o que quiero espontáneamente, como fruto de un proceso de socialización que he asumido acríticamente.

La *libertad crítica*, por el contrario, supondría la libertad que asumo críticamente, cuando reflexiono y obtengo la información debida sobre las causas y efectos de las cosas que me conciernen, cuando me sitúo a una distancia adecuada respecto a mi cultura, cuando contrasto mi parecer con otros pareceres, etc., etc.

La *libertad crítica* en suma es la única libertad éticamente recomendable, ya que es en la única donde la razón informa al deseo.

En ausencia del derecho al «desarrollo libre» que genera la libertad crítica nos encontraríamos con un mundo depauperado donde la permisividad se adueñase del universo en nombre de la libertad.

La libertad defendida tan arduosamente por Mill en *On Liberty* era precisamente la libertad crítica de configurar un pensamiento al margen de la opresión social, de forma que la vida deviniese una obra de arte<sup>10</sup> y cada cual desarrollase al máximo sus talentos, virtudes, sentimientos morales, etc., etc.

Como J. P. Scanlan comenta con relación al concepto de libertad en Mill la acción libre para este autor «es la acción que yo *desearía*, que puede no coincidir con la que *de hecho* deseo. Ni tampoco puede asimilarse esta expresión a «hacer lo que uno quiera» en el sentido de expresar su propio carácter. Si soy libre, en este sen-

<sup>9</sup> *Foundations of Liberal Equality*, 1990, versión castellana: *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, I.C.E. / U.A.B., 1993, p. 146.

<sup>10</sup> *On Liberty*, editado por Gertrude Himmelfarb, Penguin Books, Middlesex, England, 1974, p. 123 y ss.

tido que más preocupa a Mill, no es suficiente con que mis acciones expresen mi carácter actual: Deben expresar un carácter idealmente individualista e incluso feliz que tal vez no coincida con mi carácter»<sup>11</sup>.

El derecho al desarrollo libre supone, por lo demás, no sólo que se le deje hacer a cada cual, sino que se le ayude a todo el mundo, proporcionándole los medios y recursos adecuados. Implica, por supuesto, no sólo el respeto a la libertad negativa, tan cara al movimiento liberal conservador, sino también a la libertad positiva, defendida por los liberales progresistas y los progresistas en general.

De alguna manera defender el «derecho al desarrollo libre» implica defender no sólo el derecho a ejercitar una libertad crítica sino a ser recipiente de los recursos adecuados lo cual supone la apelación a un derecho semejante al de la equidad o la igualdad.

### 1.3. *El derecho a la empatía*

En lugar de «derecho a la igual consideración» se postula desde esta apuesta por *tomar a las personas en serio* un «derecho a la empatía desarrollada imparcialmente», ya que se presupone que sólo la empatía en su desarrollo permite la consideración y cuidado de los otros (pues sólo desde supuestos kantianos es posible considerar que la igual consideración es siquiera posible en ausencia de una empatía desarrollada).

Postular el derecho a la «empatía igual» es hacer una apuesta por el desarrollo de la capacidad en principio limitada de empatía como fue resaltado ya por Platón en el *Protágoras*, o por Hume en el *Treatise*, sin olvidar a Warnock en su obra *The Object of Morality* o por Hart en su *Concept of Law*, entre otros muchos.

La capacidad limitada de empatía se presenta como *el* problema de la ética ya que nos imposibilita en principio para tratar como iguales a aquellos que nos quedan distantes por razones éticas, geográficas, políticas, religiosas, o de otra índole.

El derecho a la «empatía igual» pone de relieve que sólo consiguiendo un desarrollo aceptable de la empatía humana podemos

<sup>11</sup> J. P. Scanlan, «J. S. Mill and the Definition of Freedom» en *John Stuart Mill-Critical Assesments*, vol. I editado por John Cunningham Wood, Routledge, London, 1988, p. 233.

resolver el problema que Dworkin se plantea de cómo pasar de una moral privada egoísta a una ética pública desinteresada.

A la pregunta de Dworkin de: «¿cómo puede la moralidad permitir la parcialidad y el compromiso en la vida cotidiana y, sin embargo, prohibirlos en el colegio electoral?»<sup>12</sup>, habría que contestar que la moralidad crítica no acepta tal parcialidad ni siquiera en la vida cotidiana.

Por supuesto que debo amar a mis hijos y cuidarlos preferentemente que a los de los demás, pero si puedo, y tengo ocasión de hacerlo, también debo cuidar no sólo al hijo de mis vecinos cuando estén enfermos sino a cualquier persona necesitada de afecto y de cuidado. *La ética que se toma a las personas en serio se las toma siempre en serio no sólo en los momentos de emitir el voto en las urnas.*

*Tomarse a las personas en serio* significa, precisamente, considerar que todas y cada una merecen atención y cuidado, o lo que es igual que todas las personas tienen derecho no sólo al reparto justo de bienes, sino al reparto justo de afectos.

Por supuesto que *tomar las personas en serio* no implica el que no haya lugar para las lealtades y compromisos adquiridos, como Williams o Griffin entre otros muchos defienden<sup>13</sup>.

En un sentido es cierto lo que Griffin afirma respecto a que «existirán muchas obligaciones para aquellos próximos a nosotros que no existen con los que nos quedan distantes»<sup>14</sup>, pero siempre de forma muy matizada, debido al hecho de que, como también Griffin afirma, vivimos en instituciones sociales que generan obligaciones, compromisos, etc.<sup>15</sup>.

Por razones puramente prudenciales es preferible que cada cual cuide su casa, sus hijos, su carrera, su buen nombre, etc., etc. Pero si tomamos a las personas (*todas*) en serio el cuidado de nuestras carreras y el cumplimiento de nuestros compromisos particulares nunca podrá eximirnos del cuidado que todos se merecen por nuestra parte. Todos tenemos el derecho de contar como seres aproximadamente iguales, con necesidades muy seme-

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 73.

<sup>13</sup> Para la exposición de Griffin y mi réplica véanse J. Griffin: «Contra la sistematización de Ética» y E. Guisán: «A favor de la sistematización en ética» en Τέλος, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, Vol. I, núm. 1 febrero 1992, pp. 99-146.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 116.

jantes tanto de alimento, vestido, protección, cuidado, como estatus, posición y fama.

El cumplimiento de nuestras obligaciones de *primer orden*, por así denominar a aquellas que conciernen a nuestros hijos, vecinos, compatriotas, etc., no nos eximen del cumplimiento de las obligaciones de *segundo orden* que atañen a las personas que conocemos poco o que incluso apenas conocemos, sino más bien adivinamos, pero que, por empatía sabemos capaces de sufrir y padecer igual que nosotros mismos.

Una teoría moral que tome a las personas en serio no puede excusar a cada uno de los agentes del cumplimiento de sus deberes «supererogatorios» para los más lejanos, porque todas y cada una de las personas poseen derecho a una «empatía igual», es decir, a ser sujetos de consideración y afecto.

Es evidente que razones prudenciales aconsejan concentrar los esfuerzos en las personas más próximas, pero siempre teniendo en cuenta la existencia de las otras, mediante un desarrollo adecuado de la empatía que hace que como John Stuart Mill indica en *El Utilitarismo* se produzca un sentimiento provisional de que los intereses de los demás son nuestros propios intereses.

Ocurre –afirmará Mill– que mediante el desarrollo de los vínculos sociales, se produce un interés muy fuerte en el hombre «en consultar (no sólo) prácticamente el bienestar de los demás sino que también le lleva a identificar sus sentimientos cada vez más con el bien ajeno «de tal modo que «El hombre» llega como instinto a ser consciente de sí mismo como un ser que por supuesto, presta atención a los demás. Llega a resultarle el bien de los demás algo a lo que natural y necesariamente ha de atender, en igual medida que a las necesidades físicas de la existencia»<sup>16</sup>.

De esta manera a la hora de hacer planes para mi bienestar o el de mis allegados contemplo en el horizonte los intereses de otros que por estar lejos todavía no son mis amigos pero que de alguna manera reclaman su derecho a una «empatía Igual».

Como quiera que la capacidad de empatía es naturalmente limitada, la «empatía igual» será siempre un concepto límite, una tendencia y una propuesta más que algo exigible de todo ciudadano. No obstante *si nos tomamos a las personas en serio* habremos

<sup>16</sup> John Stuart Mill: *Utilitarianism* en *The Collected Works*, Vol. X, *Essays on Ethics, Religion and Society*, Ed. por J. M. Robson, University of Toronto Press, 1969, pp. 231-232, versión castellana de E. Guisán, *El utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 85.

de hacer un esfuerzo por superar esta capacidad limitada de comprensión de los demás.

No obstante, si Mill no está del todo equivocado, la exigencia de tratar a los demás como si fueran próximos nos aproxima a ellos de hecho y nos produce un bienestar que justifica todos nuestros esfuerzos.

Por lo demás no hace falta decir que este derecho a una «empatía igual» no sólo no anula el derecho clásico a una igualdad en el trato a todo el mundo sino que lo garantiza y lo facilita, ya que es impensable que por la sola razón, en ausencia de sentimientos de empatía, pudiéramos llegar a *tomarnos a las personas en serio*, o llegaran a importarnos hasta el punto de que las tratásemos como iguales a nosotros, a la hora de distribuir bienes y recursos, afectos y consideración.

## 2. EL BIENESTAR

Tomarse a las personas en serio no es otra cosa que tomarnos en serio su bienestar. De hecho los derechos postulados hasta el momento tienen el objetivo básico de que las personas desarrollen sus potencialidades y disfruten en una convivencia armoniosa y gozosa con otros seres humanos.

Dada la limitada capacidad de empatía de los seres humanos es ésta una empresa ardua pero ni imposible, y desde luego la única que justifica la existencia de la filosofía moral.

De hecho todos los filósofos de la moral, del derecho y la política, incluido el mismísimo Kant, han tenido que hacer lugar para algún tipo de Bienestar, en ésta o en otra vida, como garantía y justificación de la vida moral.

¿Qué se entiende por Bienestar en una teoría que se *toma a las personas en serio*?

¿Es igual el *pushpin* que la ópera?

¿Importa solamente el sentimiento subjetivo del placer o sólo la existencia objetiva de placeres cualesquiera que sean nuestros sentimientos?

Las personas humanas somos tan complejas que la respuesta a la pregunta ¿qué es bienestar? es asimismo sumamente complicada.

Sin embargo una teoría moral que *toma a las personas en serio*, se toma asimismo su bienestar en serio y no se conforma con soluciones excesivamente simples.

### 2.1. *Placeres subjetivos*

Si bien *tomarse a las personas en serio* implica ayudarlas en general a conocer la verdad acerca de las cosas que les hacen experimentar placer, no parece que ésa sea la tarea más urgente en ocasiones.

Como es bien sabido Nozick criticó los placeres subjetivos con su ficción de una «Máquina de experiencias» en la cual nuestro cerebro fuese estimulado de modo que pensáramos y sintiéramos como si estuviéramos teniendo una vida gozosa, aunque de hecho nuestra existencia fuese tediosa, aburrida o dolorosa.

Para Nozick, sin embargo, y en ello lleva razón, no es suficiente con tener experiencia de hacer cosas, sino que es preciso hacerlas, porque en el hacer nos realizamos como personas, somos creativos, etc., etc.<sup>17</sup>. Aunque esto en buena parte es verdad y los placeres objetivos sean preferibles a los subjetivos, el dilema que se plantea Unamuno en *S. Manuel Bueno y Mártir* no deja de ser importante. D. Manuel un cura que no tiene fe cree que la fe en la que él no cree puede ayudar a soportar la angustia de nuestra finita existencia y por eso se esfuerza en procurar un «opio» para la raza humana incurablemente enferma.

Si bien las doctrinas del «opio» son anti-ilustradas y gozan de escaso prestigio intelectual, examinadas de cerca no resultan tan repugnantes como pudieran parecer a primera vista. Imaginemos, al efecto, a una anciana cuya vida se apaga lentamente y a la que la idea de dejar de existir le produce una terrible angustia. ¿No nos sentiríamos capaces de contarle una mentira piadosa, como, por ejemplo, que le aguarda otra vida donde se encontrará con todos los que la precedieron en su marcha, que será feliz eternamente con un goce que no imaginó nunca?

Personalmente considero que no sólo es permisible, sino incluso un deber humanitario suministrar este tipo de «opio» a personas en situaciones límite pues si bien la existencia de las religiones oficiales es sumamente nefasta y perniciosa constituyendo casi siempre un freno importante al desarrollo de la felicidad

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 54.

humana, algunas de sus creencias aplicadas debidamente en casos extremos pueden resultar aconsejables.

Incluso sin llegar a situaciones límites como la de la anciana a punto de morir, todos de alguna manera sentimos alguna vez la «angustia existencial» ante la nada que se presenta como horizonte a nuestras vidas finitas por lo que la utilización conveniente de algún «opio» o «somniafero» no sería del todo desaconsejable.

Entre las personas cultas de determinado nivel existe el injustificable prejuicio de que la verdad es siempre más importante que las mentiras piadosas, que las películas, novelas, etc. deben describir la dura realidad, la muerte, la enfermedad, el drama del desamor y el desencuentro, ridiculizándose generalmente las narraciones y filmes con «final feliz».

Sin embargo los pequeños «escapes» son bálsamos para la existencia anodina o las experiencias dolorosas de muchos seres humanos. Los puristas que abominan incluso de los fármacos para aliviar el dolor psíquico lo hacen llevados por una concepción puritana de la existencia humana.

Para quienes nos *tomamos las personas en serio* lo que importa, sin embargo, no son las verdades verificables sino los medios de curar las heridas, o de aliviar las tensiones que genera la existencia.

No hace falta decir que *tomarse a las personas en serio* no es suministrarles «opio» en lugar de ilustración. Pero a veces, en situaciones límites el conocimiento de los hechos no basta.

Va de suyo, por lo demás, que desde la óptica de *las personas en serio* la vida humana es un reto continuo y la existencia del dolor y sufrimiento propios y ajenos en reclamo a nuestra atención a fin de procurar alivio adecuado y continuado. La ciencia y la ficción, la verdad y las mentiras «piadosas» tienen cada una su lugar y su momento.

Es preciso despertar a los que se dejan llevar por lo establecido y no luchan siquiera por mejorar su suerte. Pero a veces una máquina de experiencias es cuanto podemos ofrecer, y no es poco, a las *personas tomadas en serio* en situaciones dramáticas para las cuales a veces no tienen solución con medios y recursos humanos.



## 2.2. Bienestar ilustrado V. bienestar espontáneo

El rigorismo kantiano de Dworkin le obliga, al igual que a Rawls, a desdeñar el bienestar o aceptarlo sólo solapadamente en cuenta «bienestar crítico» frente al «bienestar volitivo»<sup>18</sup>.

Pero, por supuesto, la ética que *toma las personas en serio* no se conforma con cualquier ideal de vida, ni le da igual una concepción de bien u otra. El bien implica la luz, como en la ética platónica, es decir, la ilustración y el saber reflexivo. Los avariciosos o los dominantes no pueden ser felices en *La República* de Platón donde sólo el sabio, el filósofo, que conoce el Bien, que se comporta de acuerdo con el Bien, puede ser verdaderamente dichoso.

Si el proyecto liberal de Dworkin va a tomarse el bienestar ilustrado, que él denomina crítico, en serio<sup>19</sup>, entonces, pero sólo entonces, podremos decir del autor que dice tomarse los derechos en serio, que se toma también las personas en serio.

Porque una teoría que no se tome en serio el bienestar humano no merece ser tomada en serio.

Sin embargo no vale exhibir «derechos -trumps» frente a un bienestar espontáneo, no esclarecido por la reflexión, como hace Dworkin afirmando que es de ese bienestar no informado ni esclarecido del que se ocupan las teorías del bienestar, como insistiré en el apartado correspondiente.

Si enfrentamos los deseos de una mayoría no cualificada (sus deseos o intereses volitivos como diría Dworkin) con los derechos en serio, en realidad no estamos sino enfrentando dos tipos de intereses bien diferenciados, los intereses o deseos que nacen de lo establecido, la ignorancia y la inercia (que las teorías que *toman a las personas en serio* desprecian) frente a los deseos esclarecidos que vienen de la ilustración y la diligencia en el auto-desarrollo, que las teorías que *toman las personas en serio* defienden.

## 2.3. Bienestar moral V. bienestar prudencial

*Tomarse a las personas en serio* supone no sólo ocuparse de su bienestar prudencial (su salud, su alimentación, su nivel de estudios, etc., etc.) sino esencialmente de su desarrollo como personas morales con capacidad, como Kohlberg indica para alcanzar un nivel de desarrollo post-convencional, o, con Carol Gilligan, para alcanzar una moral de cuidado personal y colectivo que supere los

<sup>18</sup> R. Dworkin: *op. cit.*, pp. 97 y ss.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 101.

estados previos de una moral exclusivamente egoísta o únicamente altruista que niega indebidamente los derechos particulares u olvida los generales.

El bienestar moral, tan bien y tantas veces defendido por J. S. Mill, implica un estar bien con uno mismo (auto-estima, auto-respeto) y con los demás (empatía desarrollada, capacidad de goce solidario) y constituyéndose como la base y la meta de todo derecho humano digno de consideración.

Los oprimidos tienen derecho a su liberación, al igual que lo tienen los opresores, que dentro de la teoría del bienestar moral de Mill son igualmente víctimas por carecer del desarrollo moral adecuado que les haga ser personas con capacidad para experimentar el goce solidario.

Dado que de acuerdo con Mill, como con Platón, sólo el goce de los justos, sabios y generosos es el goce por antonomasia, se sigue que si *tomamos a las personas en serio* no podemos conformarnos con conferirles bienes básicos relativos a su calidad de vida puramente material. Es imprescindible que, como Scanlon indica, la justicia y la igualdad sean considerados no sólo como requisitos morales, como quieren las teorías deontológicas, sino como fines o metas morales.

Pero ello por razones totalmente opuestas a las erróneamente aducidas por Scanlon, para quien la incorporación de la justicia y la igualdad no se justifica a causa de que las personas *estén mejor* en un mundo justo e igualitario, sino a que el mundo en el que las personas están es mejor<sup>20</sup>.

De acuerdo con Mill, contrariamente a Scanlon, la justicia y la igualdad no sólo ayudan a desarrollarse a los oprimidos, como ya indiqué, sino que redimen de su villanía a los opresores, de suerte que en todas las situaciones imaginables hacen que los seres humanos estén mejor.

Una teoría del bienestar moral incluye, por consiguiente, como metas la justicia, la generosidad, el desarrollo de la empatía y todo tipo de derechos humanos, en los que se justifica, y a los que sirve como fundamentación.

De este modo se sigue una especie de continuo ininterrumpido entre los derechos morales de los seres humanos y su felicidad

<sup>20</sup> «Fairness and equality do not represent ways in which individuals may be better off. They are, rather, special morally desirable features of states of affairs or of social institutions...». T. M. Scanlon: «Rights, goals and fairness» en Scheffler (ed.): *Consequentialism and its Critics*, Oxford University Press, 1988, p. 81.

moral. Derechos y bienestar se refieren a una misma cosa. Los primeros son demandas o exigencias que formulan las personas a título individual, a fin de que ellas mismas como colectivo ofrezcan unas a otras las posibilidades de desarrollo de acuerdo con fórmulas deseables de ayuda mutua, de modo que se produzca el bienestar colectivo y el bienestar general que no es otra cosa más que la suma del bienestar particular de todas y cada una de las personas tomadas en serio.

A diferencia de las teorías de la justicia más destacadas en el ámbito contemporáneo el presente esbozo de una teoría que *toma a las personas en serio* da contenido sustantivo a unos derechos de lo contrario excesivamente abstractos y formales y elude la *parcialidad*, siempre indeseable éticamente que parece infectar las concepciones exacerbadamente individualistas defendidas tanto por Nozick como por Rawls o el propio Dworkin, mostrando que sólo cuando la empatía y el cuidado propio y ajeno hacen su aparición se conjuga la defensa de los intereses individuales y generales.

Es sin duda un grave error de Dworkin el haberse negado a admitir una igualdad del bienestar como derecho básico, que propiciase el trato imparcial tanto en nuestras conductas cotidianas como en nuestra participación en las urnas.

Su deseo de mantener al mismo tiempo la parcialidad en la ética privada y la imparcialidad en la ética pública le lleva a afirmar una y otra vez que la igualdad que él propone no es una igualdad de bienestar sino simplemente una igualdad de recursos. De acuerdo con su posicionamiento «las personas tienen que ser iguales hasta donde sea posible respecto a los recursos que controlan, los cuales incluyen tanto los recursos personales como los impersonales. Pero no tienen que ser iguales respecto de su bienestar»<sup>21</sup>. Proclamando, por lo demás, que la igualdad liberal «rechaza el bienestar como métrica de la justicia en favor de los recursos»<sup>22</sup>.

Esta negativa a ocuparse del igual bienestar de los demás hace que sea aceptable para él que una vez que los recursos han sido distribuidos con justicia cada uno dedique sus energías, su tiempo y su vida como quiera a sus propios negocios, a incrementar su propio bienestar o el de los suyos, de modo que afirmará Dworkin «la igualdad de recursos *da licencia* para la parcialidad»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 181.

Pero el reparto igualitario de recursos es totalmente injusto e impropio debido a que cada persona posee capacidades distintas, intereses críticos distintos y necesidades básicas en muchos casos diferentes.

Si igualamos únicamente los recursos olvidamos la razón de ser de la igualdad de los recursos, y caemos en el igualitarismo más burdo y carente de sentido. Si, como el propio Dworkin reconoce, desde la perspectiva personal «evidentemente nos preocupamos ante todo del bienestar nuestro o de otras personas y de los recursos que producen el bienestar, sólo derivativamente»<sup>24</sup> parece que otro tanto habría que decirse desde la perspectiva general.

Ocurre, por supuesto, que la idea de un bienestar igual le resulta incómoda a Dworkin por cuanto entraña *imparcialidad* en el trato tanto en nuestras actuaciones públicas como privadas. Y esto, que es una exigencia exagerada para quien sólo se toma los derechos en serio, constituye sin embargo una exigencia inexcusable para quien también se *toma a las personas en serio*.

Por lo demás Dworkin esconde hábilmente la cortedad de miras de su teoría y su lesividad para las personas humanas argumentando que las teorías de la justicia basadas en el bienestar se ocupan únicamente de los intereses volitivos<sup>25</sup>, como ya adelanté en páginas anteriores.

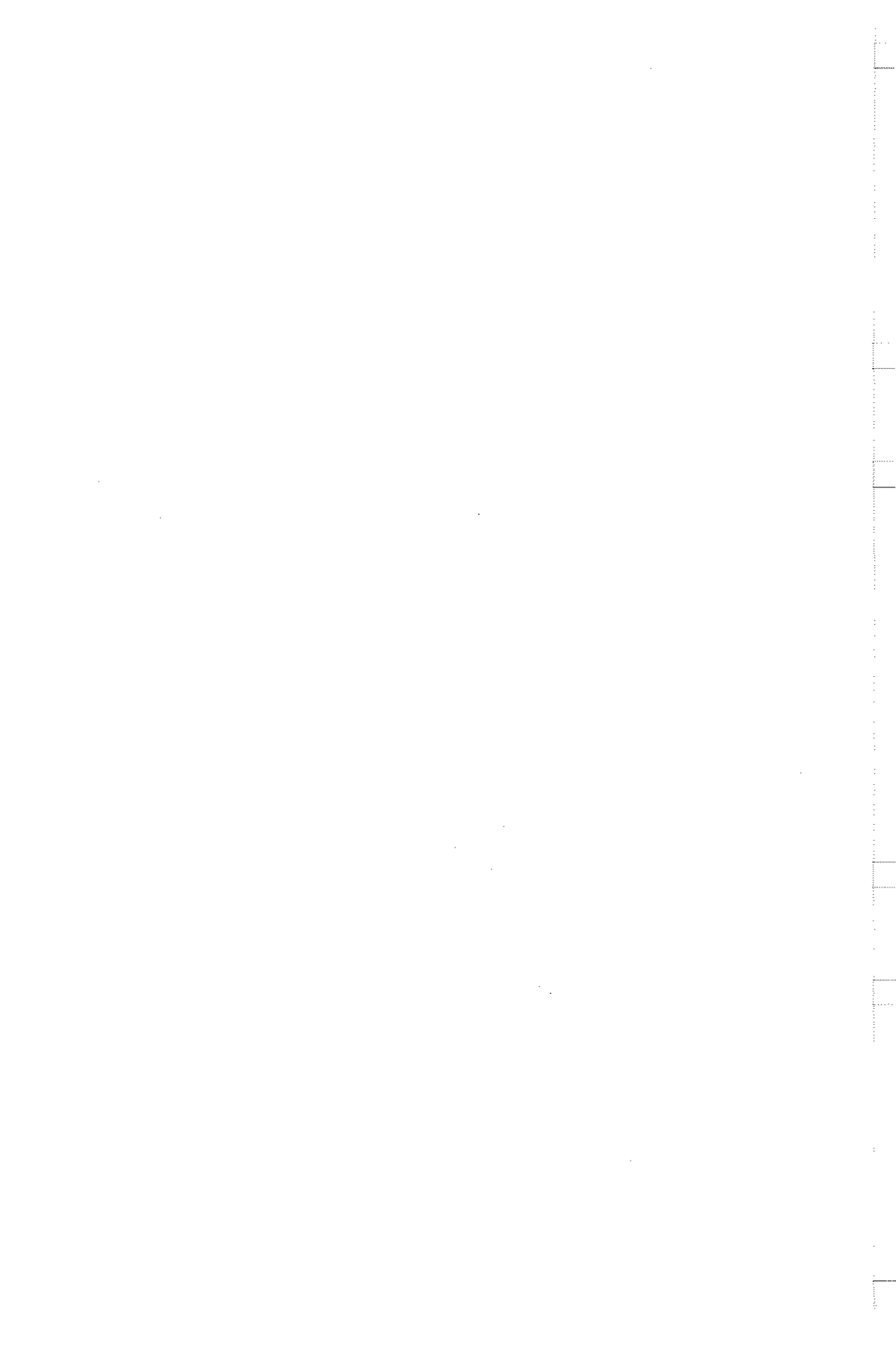
No cabe duda que una teoría de la justicia que defendiese el bienestar igual y se basase para ello en los deseos no cualificados o los intereses volitivos no ilustrados sería realmente despreciable. Pero parece querer olvidar Dworkin la posibilidad, y la existencia, de teorías de la justicia basadas en el bienestar, como la de Mill sin ir más lejos, que apuestan por los intereses críticos y recaban el cuidado y la empatía ampliada de todos a fin de que el bienestar igual imposibilite una parcialidad siempre indeseable éticamente.

La ética que *toma las personas en serio* proclama la imparcialidad y el trato igual a nivel de la vida cotidiana y la vida pública, porque ese trato igual, vivido entre seres que se consideran aproximadamente iguales, es una fuente de mutuas satisfacciones. No hay parcialidad alguna que defender, porque ahora la parcialidad *ya no procura ningún tipo importante de satisfacciones*.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 167.

# TEMA MONOGRÁFICO



## LA POLÉMICA HARSANYI-SEN SOBRE UTILITARISMO E IGUALDAD

Edición a cargo de Damián SALCEDO MEGALES\*

Traducción de Consuelo BELTRÁN CUÉLLAR

Revisión técnica y notas de Damián SALCEDO MEGALES

### ABSTRACT

This edition presents the debate held between Harsanyi and Sen in the 70's on utilitarianism and equality. Harsanyi criticizes Sen's contention that one of the Bayesian postulates (viz. the sure-thing principle) does not apply to social decisions, even though it may apply to individual decisions. He also criticizes Sen's proposal of making social welfare a nonlinear function of individual utilities. Sen is, however, concerned with ordinal comparisons of welfare inequality and its use in social wel-

\* La procedencia de los textos incluidos es la siguiente: J. C Harsanyi, "Non Linear Social Welfare Functions: Do Welfare Economist Have a Special Exemption from Bayesian Rationality?", *Theory and Decision*, 6 (1975), pp. 311-32 [© D. Reidel Publishing Co., 1975; translated with permission of Kluwer Academic Press; © de la traducción para todo el Mundo, S.I.E.U./Τέλος, 1996]. A. K. Sen, "Welfare Inequalities and Rawlsian Axiomatics", en: R. Butts - J. Hintikka (eds.), *Foundational Problems in the Special Sciences*, D. Reidel, 1977, pp. 271-92 [© D. Reidel Publishing Co., 1977; translated with permission of Kluwer Academic Press; © de la traducción para todo el Mundo, S.I.E.U./Τέλος, 1996]. J. C. Harsanyi, "Nonlinear Social Welfare Functions: A Rejoinder to Prof. Sen", en: R. Butts - J. Hintikka (eds.), *Foundational Problems in the Special Sciences*, D. Reidel, 1977, pp. 293-96 [© D. Reidel Publishing Co., 1977; translated with permission of Kluwer Academic Press; © de la traducción para todo el Mundo, S.I.E.U./Τέλος, 1996]. A. K. Sen, "Non-Linear Social Welfare Functions: A Reply to Prof. Harsanyi", en: R. Butts - J. Hintikka (eds.), *Foundational Problems in the Special Sciences*, D. Reidel, 1977, pp. 297-302 [© D. Reidel Publishing Co., 1977; translated with permission of Kluwer Academic Press; © de la traducción para todo el Mundo, S.I.E.U./Τέλος, 1996].

Τέλος Vol. V, n.º 1. Junio 1996, págs. 49-77. © S.I.E.U.

fare judgements, especially in the context of Rawls' "difference principle". So, he criticizes Harsanyi's argument that a concern for reducing welfare inequalities among persons must not enter social welfare judgements. From this debate we still can learn a great deal on the nature of ethical judgements, practical rationality, and the requirements of utilitarianism and egalitarianism.

## INTRODUCCIÓN

Harsanyi emprendió a mediados de los setenta una defensa de su teoría inicial sobre los juicios éticos (1955) –luego incorporada a una teoría general del comportamiento racional (1976)– frente a las críticas que se le estaban haciendo desde finales de los años sesenta. Primero lo intentó argumentando directamente en contra de sus críticos (1975a,b). Pero no obteniendo los resultados deseados, continuó explicando y desarrollando su teoría como una forma de utilitarismo de la regla (1977a,b,c, 1978). La polémica que aquí presentamos es parte del primer intento por contrarrestar las críticas iniciales de P. Diamond (1967), J. Rawls (1971) y A. Sen (1973).

Tal y como lo ve Harsanyi, las críticas de estos autores están motivadas por una ideología igualitarista que además de inmoral –"inhumana", es su adjetivo–, es contraria a los principios de la racionalidad práctica. Así sostiene que la concepción igualitarista se equivoca cuando se ceba en objetar sus principios de racionalidad y que lo que debería hacer es simplemente impugnar el principio de Pareto en tanto que condición que deban satisfacer las decisiones sociales. Este modo de interpretar la crítica igualitarista por parte de Harsanyi muestra dos cosas interesantes para entender cómo se desarrolla la polémica que presentamos.

La primera es que Harsanyi considera inconcebible que alguien no acepte los principios bayesianos de racionalidad. Tal rechazo sólo puede significar, desde su punto de vista, o ignorancia o mala fe. Harsanyi acusa de lo primero a Rawls (Harsanyi, 1975a) y de lo segundo a Sen (1975b). La segunda es que si bien parece entender que se tenga una preocupación por la igualdad, él no está dispuesto a considerarla un valor que imponga una obligación prioritaria sobre cualquier otra obligación. Por el contrario, considera que hay otros valores que tienen esa primacía: el valor de la racionalidad de las decisiones, el valor de la consecución de un mundo feliz y el valor de que las decisiones sociales estén determinadas por las decisiones individuales. El primero de los valores mencionados –la racionalidad– podríamos decir



que tiene para Harsanyi el aura de lo constitutivo: ¿qué otra cosa podría valorar más un agente que está constituido como un ser que tiene objetivos? El segundo valor –el utilitarismo– es un ideal moral: ¿sería posible que alguien sostuviese que si puede hacer el bien en lugar del mal, habría de hacer el mal? El tercer valor –la soberanía de los ciudadanos– es un ideal político: ¿en qué habría de consistir como mínimo la democracia sino en que los gobernantes sujetasen sus decisiones a las preferencias de los gobernados?

Así cuando se enfrenta a sus críticos igualitaristas, lo que Harsanyi les espeta es que tienen una idea no democrática de la política, un ideal moral injusto y, sobre todo, un desprecio por los seres humanos en cuanto seres racionales. Con un fondo tan agrio, la polémica de Harsanyi se desarrolla de un modo bastante intolerante. Así dirá:

Esto significa que cualquiera que quiera adoptar una posición moral más igualitaria de lo que ya es la posición utilitarista, deba admitir que el bienestar de los miembros individuales de la sociedad *no* es el valor fundamental y que está dispuesto, en ciertos casos, a sacrificar consideraciones humanitarias a objetivos igualitarios cuando hay un conflicto entre ambos.

El decir esto es bastante injusto, en especial de Sen que ha mostrado durante años una dedicación a los asuntos humanitarios reconocida internacionalmente. Pero al señalar Sen que quizás el procedimiento propuesto por Harsanyi no logre realizar aquellos ideales humanitarios que él proclama, encuentra que éste cierra sus líneas de defensa sobre la férrea lógica de su modelo. De modo que, en un cierto momento, la sensación que se tiene es la de que estamos asistiendo a algo peor que a un diálogo de sordos.

La objeción de Sen, aunque varía en sus ramificaciones, es simple: las funciones de utilidad que utiliza Harsanyi –las funciones de utilidad de von Neumann-Morgenstern– sólo son representaciones numéricas y, como tales, no tienen que ver más con la utilidad de lo que cualquier otra representación numérica tiene que ver con lo numerado. De esto concluye Sen que la demostración matemática de Harsanyi de que la función de bienestar social tiene que ser lineal y de que el único principio moral racional tiene que ser el de la maximización de la utilidad media no es la demostración de algo sobre el utilitarismo –sólo algo sobre un cierto modo de representación. De tal modo que considera que, primero, habría que encontrar razones morales para sostener que un cierto modo de representación es el adecuado para conceptualizar el

bienestar. Aquí su análisis del ordinalismo lo que muestra es que la exclusión de consideraciones distributivas hace de la representación cardinal un modo inadecuado de conceptualizar el bienestar. Pero, al haber separado la cuestión de la representación del bienestar de la cuestión de definir una noción moralmente satisfactoria de bienestar, advierte que el examen filosófico ya no puede reducirse a lo primero. Y, siendo así, la tarea que él propone consiste en tratar de encontrar un concepto de bienestar con un contenido moralmente satisfactorio que, luego, nos proporcione las razones necesarias para decidirnos por un modo adecuado de representación. En este momento señala que si tal empresa tiene éxito, quizás entonces se verá que deberíamos hacer entrar en nuestros procedimientos de decisión política otros valores; por ejemplo, consideraciones sobre la equidad de los propios procesos de decisión y algún tipo de ponderación favorable a los que les va peor en la sociedad. Y ello como un modo de ser democráticos, morales y humanitarios casi en el mismo sentido en que defiende Harsanyi. Pero Harsanyi no lo entiende así, enzarzándose en una discusión técnica que ciertamente interpreta incorrectamente la cauta defensa que hace Sen del ordinalismo igualitario rawlsiano. De aquí la frustración que revela el comentario final de Sen:

Como alguien cuya comprensión de estos asuntos estaba muy influida por el enfoque de Harsanyi, me entristece que Harsanyi continúe creyendo que su contribución consistía en proporcionar una justificación axiomática del utilitarismo con contenido real.

De esta polémica, sin embargo, todavía se puede aprender mucho sobre la estructura del utilitarismo, del igualitarismo y sobre la naturaleza de los juicios morales. Y así espero que esta edición les sea útil.

Damián Salcedo Megales  
Universidad de Granada

BIBLIOGRAFÍA

- DIAMOND, P. (1967), "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment", *Journal of Political Economy*, 61, 765-766.
- HARSANYI, J. C. (1955), "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility", *Journal of Political Economy*, 63, 309-321.
- HARSANYI, J. C. (1975a), "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls' Theory", *American Political Science Review*, 69: 594-606 [trd. cast. "¿Puede el principio maximin servir como base ética? Una crítica a la teoría de J. Rawls", *Hacienda Pública Española*, 48 (1977): 305-321].
- HARSANYI, J. C. (1975b), "Nonlinear Social Welfare Functions", *Theory and Decision*, 6, 311-332 [trd. cast. en este volumen como "Funciones no lineales de bienestar social: ¿tienen los economistas del bienestar una exención especial de la racionalidad bayesiana?"].
- HARSANYI, J. C. (1976), "Advances in Understanding Rational Behavior", en: J. C. Harsanyi, *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, Dordrecht: D. Reidel Pu., 1976.
- HARSANYI, J. C. (1977a), "Morality and the Theory of Rational Behavior", *Social Research*, 44: 623-56.
- HARSANYI, J. C. (1977b), *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge: Cambridge U. P.
- HARSANYI, J. C. (1977c), "Rule Utilitarianism and Decision Theory", *Erkenntnis*, 11: 25-33.
- HARSANYI, J. C. (1978), "Bayesian Decision Theory and Utilitarian Ethics", *American Economic Review*, 68: 223-8.
- RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, MA.: Harvard University Press [trd. cast. *Teoría de la Justicia*, México: F.C.E., 1979].
- SEN, A. (1970), *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco: Holden-Day; reimpresso en Amsterdam: North-Holland, 1979 [trd. cast. *Elección colectiva y bienestar social*, Madrid: Alianza, 1976].
- SEN, A. (1973), *On Economic Inequality*, Oxford: Clarendon Press, [trd. cast. *Sobre la desigualdad económica*, Barcelona: Crítica, 1979].