

Argumentos a favor del utilitarismo

Índice

1. Introducción: metodología moral y equilibrio reflexivo
2. Argumentos a favor del utilitarismo
 - Lo que importa fundamentalmente
 - El velo de la ignorancia
 - Pareto *ex ante*
 - Ampliación del círculo moral
3. La pobreza de las alternativas
 - La paradoja de la deontología
 - La objeción de esperar lo incorrecto
 - Escepticismo sobre la distinción entre hacer y permitir
 - Sesgo del *statu quo*
 - Argumentos genealógicos evolutivos
4. Conclusión
5. Recursos y Más información

Introducción: metodología moral y equilibrio reflexivo

Nadie puede *probar* una teoría moral. Como respuesta a los argumentos que se ofrezcan, se puede siempre rechazar alguna de sus premisas, si se está dispuesto a aceptar los costos de hacerlo. Diferentes teorías ofrecen diferentes ventajas. En este capítulo se exponen algunas de las consideraciones más importantes a favor del utilitarismo. Una perspectiva completa debe considerar también los costos del utilitarismo (o las ventajas de sus competidores), lo que se aborda en el capítulo [Objeciones al utilitarismo](#). Se podrá entonces decidir qué teoría moral parece la mejor o la más plausible en términos generales.

Para ello, los filósofos morales suelen emplear la metodología del *equilibrio reflexivo*,¹ que consiste en equilibrar dos grandes tipos de evidencia aplicada a las teorías morales:

1. Intuiciones sobre casos específicos (experimentos mentales).

2. Consideraciones teóricas generales, incluida la plausibilidad de los *principios* de la teoría o afirmaciones sistemáticas sobre lo que importa moralmente.

Los principios generales pueden cuestionarse presentando presuntos *contraejemplos*, o casos en los que los principios arrojan un veredicto intuitivamente incorrecto. En respuesta a esos presuntos contraejemplos, debemos comparar la fuerza de la intuición basada en el caso con la plausibilidad inherente del principio cuestionado. Esto podría llevarnos *o bien* a revisar el principio para adaptarlo a nuestras intuiciones sobre los casos *o bien* a reconsiderar nuestro veredicto sobre el caso concreto, si consideramos que el principio general está mejor fundamentado (especialmente si somos capaces de “explicar” que la intuición contraria se basa en algún error o confusión implícita).

Como veremos, los argumentos a favor del utilitarismo descansan abrumadoramente en consideraciones teóricas generales. [Los cuestionamientos a la teoría](/objeciones al utilitarismo) pueden adoptar cualquier forma, pero muchas de las objeciones más serias tienen que ver con experimentos mentales en los que se sostiene que el utilitarismo produce veredictos contrarios a la intuición.

No hay una respuesta neutra, que no implique tomar partido, a cómo se deben resolver esos conflictos.² Hace falta tener criterio, y personas diferentes pueden tener una disposición a reaccionar de manera diferente dependiendo de su temperamento filosófico. Por regla general, las personas con un temperamento que favorece la *teorización sistemática* se sienten más atraídas por el utilitarismo ([y perspectivas afines](#)), mientras que quienes se aferran a las intuiciones del sentido común son menos propensos a dejarse influir por sus virtudes teóricas. De modo que considerar los argumentos que se exponen a continuación puede hacer algo más que arrojar luz sobre el utilitarismo; también puede ayudar al lector a discernir su propio temperamento filosófico.

Aunque nuestra presentación se centra en el utilitarismo, vale la pena señalar que muchos de los argumentos que se exponen a continuación también podrían utilizarse para apoyar [otras formas de consecuencialismo bienestarista](#) (del mismo modo que muchas de las [objeciones al utilitarismo](#) también se aplican a estos puntos de vista relacionados). Este capítulo explora los argumentos a favor del utilitarismo y los puntos de vista estrechamente relacionados frente a los enfoques morales no consecuencialistas.

Argumentos a favor del utilitarismo

Lo que importa fundamentalmente

Las teorías morales sirven para especificar *lo que importa fundamentalmente*, y el utilitarismo ofrece una respuesta particularmente convincente a esta pregunta.

Casi todo el mundo estaría de acuerdo con el utilitarismo en que el sufrimiento es malo y el [bienestar](#) es bueno. ¿Qué podría ser más obvio? Si algo importa moralmente, sin duda es el bienestar

humano. Y sería [arbitrario limitar](#) la preocupación moral a nuestra propia especie, por lo que deberíamos concluir que lo que importa es el bienestar en general. Es decir, deberíamos querer que las vidas de los seres sintientes fueran lo mejor posible (ya sea maximizando la [felicidad](#), la [satisfacción del deseo](#) u [otros elementos constitutivos del bienestar](#)).

¿Podría haber algo *más* importante? Tal sugerencia puede parecer desconcertante. Por ejemplo, robar (normalmente) está mal,³ pero es plausible que así sea porque robar tiende a ser *perjudicial*, ya que reduce el bienestar de las personas.⁴ En cambio, la mayoría de la gente está dispuesta a pagar impuestos redistributivos si permiten a los gobiernos proporcionar beneficios que aumenten de forma fiable el nivel general de bienestar de la sociedad. Por tanto, no es que los individuos tengan un derecho natural a no ser molestados pase lo que pase. A la hora de juzgar los acuerdos institucionales (como la propiedad y la legislación fiscal), reconocemos que lo que importa es llegar a acuerdos que tiendan a garantizar *buenos resultados generales*, y que el factor más importante para que un resultado sea *bueno* es que *promueva el bienestar*.⁵

Este razonamiento puede justificar que se considere el utilitarismo como el punto de partida por defecto de la teorización moral.⁶ Si alguien quiere afirmar que hay alguna otra consideración moral que puede prevalecer sobre el *bienestar general* (superando la importancia de salvar vidas, reducir el sufrimiento y promover la prosperidad), se enfrenta al desafío de explicar *cómo* podría ser así. Muchas normas morales comunes (como las que prohíben robar, mentir o romper promesas), aunque no son explícitamente utilitaristas en su contenido, tienen sin embargo un claro fundamento utilitarista. Si en general no promovieran el bienestar, sino que perjudicaran activamente a la gente, es difícil ver qué razón tendríamos para seguir queriendo que se las respete. Respetar y hacer cumplir normas morales *perjudiciales* (como las que prohíben las relaciones sentimentales entre personas del mismo sexo) parecería una especie de “culto a las normas”, y no sería realmente nada ético.⁷

Juicios similares se aplican a casos hipotéticos en los que, de algún modo, se sabe con certeza que una norma generalmente fiable es, en este caso concreto, contraproducente. En el caso extremo, todos reconocemos que se debe mentir o romper una promesa si hay vidas en juego. En la práctica, por supuesto, la mejor forma de conseguir buenos resultados a largo plazo es [respetar las normas y las virtudes de la moral de sentido común](#) al tiempo que se buscan oportunidades para ayudar a los demás. (Es importante no confundir los veredictos hipotéticos que ofrece el utilitarismo en experimentos mentales simplificados con [la orientación práctica que ofrece en la vida real](#).) El punto clave es sólo que el utilitarismo ofrece una respuesta aparentemente imbatible a la pregunta de *lo que importa fundamentalmente*: proteger y promover los intereses de todos los seres sintientes para hacer el mundo tan bueno como sea posible.

El velo de la ignorancia

Los humanos somos maestros del autoengaño y el razonamiento motivado. Si algo nos beneficia personalmente, es muy fácil convencernos de que debe estar bien. También nos dejamos influir más fácilmente por los intereses de los individuos que más se destacan o despiertan más simpatía (favorecer a los cachorros en lugar de a los cerdos, por ejemplo). Para corregir esos prejuicios, puede ser útil forzar la [imparcialidad](#) imaginando que se observa el mundo por detrás de un “[velo de la ignorancia](#)”. Este velo revela los hechos acerca de las circunstancias de cada individuo en la sociedad —sus ingresos, su nivel de felicidad, sus preferencias, etc.— y los efectos que cada elección tendría sobre cada persona, al tiempo que impide conocer *cuál de estos individuos uno es*.

⁸ Para determinar de forma más justa *lo que idealmente debería hacerse*, podemos preguntarnos qué es lo que cada uno tendría más razones personales para preferir por detrás de este velo de la ignorancia. Si uno tuviera las mismas probabilidades de acabar siendo cualquiera en el mundo, parecería prudente maximizar el bienestar general, tal y como prescribe el utilitarismo.⁹

Es una pregunta interesante la de cuánto peso debemos dar a los veredictos que se elegirían, por interés personal, por detrás del velo. El experimento mental del velo sirve para resaltar cómo el utilitarismo da el mismo peso a los intereses de todos, de forma imparcial. Es decir, el utilitarismo es precisamente lo que obtenemos cuando somos *benéficos con todos*: extendiendo a todo el mundo el tipo de preocupación cuidadosa que la gente prudente tiene por sus *propios* intereses.¹⁰ Pero puede parecer cuestionable para quienes [rechazan el bienestarismo](#), y niegan así que los *intereses* sean lo único que importa. Por ejemplo, el experimento del velo claramente no se refiere a la cuestión de si la vida no sintiente o la belleza natural tienen valor intrínseco. Está restringido al subdominio de la moralidad que concierne a *lo que nos debemos los unos a los otros*, el cual incluye sólo a aquellos individuos que abarca la incertidumbre sobre nuestra identidad inducida por el velo: los seres sintientes que hoy existen, quizás.¹¹ En consecuencia, cualquier veredicto alcanzado sobre la base del velo de la ignorancia tendrá que ser sopesado con lo que todavía podríamos deber a cualquier otro factor excluido (como las generaciones futuras o los valores no bienestaristas).

Aun así, en muchos contextos estos otros factores no serán relevantes, y la cuestión de lo que moralmente debemos hacer se reducirá a la cuestión de cómo debemos tratarnos los unos a los otros. Muchos de los desacuerdos más profundos entre los utilitaristas y sus críticos se refieren precisamente a esta cuestión. Y el velo de la ignorancia parece relevante aquí. El hecho de que alguna acción sea la que *todos los afectados preferirían personalmente* por detrás del velo de la ignorancia parece socavar las afirmaciones de los críticos de que algún individuo ha sido *maltratado* por esa acción o tiene motivos para quejarse de ella.

Pareto *ex ante*

Una mejora Pareto es mejor para algunas personas y peor para ninguna. Cuando los resultados son inciertos, podemos evaluar la *perspectiva* asociada a una acción: el abanico de posibles resultados, ponderados por la probabilidad de cada uno. Se puede considerar que una perspectiva es mejor para

una persona cuando le ofrece un mayor bienestar en términos esperados, o *ex ante*.¹² Uniendo estos conceptos, podemos formular el siguiente principio:

Pareto *ex ante*: en una elección entre dos perspectivas, una es moralmente preferible a otra si constituye una perspectiva mejor para algunas personas y una perspectiva peor para ninguna.

Este puente entre el valor (o bienestar) personal y la evaluación moral se desarrolla en el teorema de la agregación del economista John Harsanyi,¹³ pero la idea subyacente, que la *beneficencia razonable* requiere que *deseemos el bien para todos* y prefiramos perspectivas que beneficien a *todos ex ante*, también ha sido defendida y desarrollada en términos más intuitivos por algunos filósofos.¹⁴

Una poderosa objeción a la mayoría de los puntos de vista no utilitaristas es que a veces violan Pareto *ex ante*, como cuando se eligen políticas por detrás del velo de la ignorancia. Muchos puntos de vista rivales implican, absurdamente, que la perspectiva Y podría ser moralmente preferible a la perspectiva X, incluso cuando Y es peor en términos esperados para todos los involucrados.

Caspar Hare ilustra la cuestión con un problema del tranvía en el que las seis víctimas posibles están dentro de maletas: una está encima de un puente peatonal, cinco están en las vías de abajo, y un tren atropellará y matará a las cinco a menos que se empuje a la que está en el puente (en cuyo caso el tren matará a ésta y se detendrá antes de alcanzar a las demás).¹⁵ Como las maletas se han distribuido al azar recientemente, nadie sabe en qué posición están. Así que, desde el punto de vista de *cada* víctima, sus perspectivas son mejores si uno empuja la maleta en el puente, aumentando las probabilidades de sobrevivir de 1/6 a 5/6. Dado que esto beneficia a todos *ex ante*, es profundamente desconcertante pensar que sería moralmente preferible anular esta preferencia unánime, compartida por *todos* los involucrados, y dejar morir a cinco de los seis; sin embargo, esa es la implicación de la mayoría de las teorías no utilitaristas.¹⁶

Ampliación del círculo moral

Cuando recordamos atrocidades morales del pasado —como la esclavitud o la negación de iguales derechos a las mujeres— reconocemos que a menudo estaban sancionadas por las normas sociales dominantes en aquel momento. Los autores de estas atrocidades se equivocaron gravemente al excluir a sus víctimas de su “círculo” de preocupación moral.¹⁷ Es decir, se equivocaron al mostrarse indiferentes ante el sufrimiento de sus víctimas (o incluso complacidos por él). Pero esa exclusión le parecía normal a la gente de la época. Así que deberíamos preguntarnos si no estaremos aceptando ciegamente algunas prácticas que las generaciones futuras considerarán inmorales, pero que a nosotros nos parecen “normales”.¹⁸ La mejor protección para no cometer ese error sería ampliar deliberadamente nuestra preocupación moral para incluir a *todos* los seres sintientes (cualquiera que pueda sufrir) y reconocer que tenemos razones morales de peso para reducir el sufrimiento y promover el bienestar siempre que podamos, sin importar *quién* lo experimente.

Si bien esta conclusión no llega al utilitarismo pleno, ya que es compatible, por ejemplo, con la idea de que existen restricciones laterales que limitan la búsqueda del bien, probablemente sea suficiente para asegurar el acuerdo con las [implicaciones prácticas del utilitarismo](#) más importantes (derivadas del [cosmopolitismo](#), el [antiespecismo](#) y el [largoplacismo](#)).

La pobreza de las alternativas

Hemos visto que existe una fuerte presunción a favor del utilitarismo. Si no se puede demostrar que ningún punto de vista rival es superior, entonces el utilitarismo tiene una fuerte pretensión de ser la teoría moral “por defecto”. De hecho, una de las consideraciones más sólidas a favor del utilitarismo (y de las perspectivas consecuencialistas afines) es la deficiencia de las alternativas. Las teorías deontológicas (o basadas en reglas), en particular, parecen descansar sobre fundamentos cuestionables.¹⁹

Las teorías deontológicas son explícitamente *no consecuencialistas*: en lugar de valorar moralmente las acciones evaluando sus consecuencias, estas teorías tienden a considerar que ciertos tipos de acción (como matar a un inocente) son *intrínsecamente* incorrectas.²⁰ Sin embargo, hay razones para dudar de este enfoque de la ética.

La paradoja de la deontología

Los deontólogos sostienen que existe una *restricción* contra el asesinato: que está mal asesinar a una persona inocente incluso si esto salvara de ser asesinadas a otras cinco personas inocentes. Este veredicto puede parecer desconcertante a primera vista.²¹ Después de todo, dado lo terrible que es el asesinato, ¿no deberíamos querer que hubiera *menos* asesinatos? En general, la elección racional tiende a estar dirigida a un objetivo: tal concepción encaja mal con las restricciones deónticas.²² Un deontólogo podría sostener que su objetivo es simplemente evitar violar *él mismo* las restricciones morales, lo que puede conseguir mejor no asesinando a nadie, incluso si eso da lugar a más asesinatos. Aunque esta explicación puede dar coherencia a los veredictos deontológicos, lo hace a costa de hacerlos parecer terriblemente narcisistas, como si la preocupación central del deontólogo fuera sólo mantener su propia pureza moral o sus “manos limpias”.

Los deontólogos podrían oponerse a esta caracterización insistiendo en que la acción moral no tiene por qué estar dirigida a un objetivo.²³ En lugar de buscar únicamente promover el valor (o minimizar el daño), afirman que los agentes morales a veces deben *respetar* el valor de otro (no haciéndole daño, incluso como medio para evitar un daño mayor a los demás), lo que parecería una motivación no narcisista, adecuadamente dirigida hacia el exterior.

El desafío de Scheffler sigue siendo que tal propuesta hace que las normas morales diverjan misteriosamente de otros tipos de normas prácticas. Si la moral a veces exige respetar el valor en lugar de promoverlo, ¿por qué no ocurre lo mismo con la prudencia? (Dado que el dolor es malo para uno, por ejemplo, no parecería prudente rechazar una operación dolorosa ahora si el rechazo le

compromete a cinco operaciones comparativamente dolorosas en el futuro). Los deontólogos pueden ofrecer varias respuestas a esta pregunta, pero en la medida en que nos inclinemos a pensar, preteóricamente, que la ética debe formar un continuo con otras formas de elección racional, tendremos alguna razón para preferir los planteamientos consecuencialistas.

La objeción de esperar lo incorrecto

Los observadores imparciales deben desear y esperar el mejor resultado. Los filósofos no consecuencialistas afirman que a veces, no obstante, es incorrecto hacer que se produzca el mejor resultado. Juntando ambas afirmaciones se obtiene la sorprendente conclusión de que a veces uno debería desear y esperar que otros actúen de modo incorrecto.

Supongamos que fuera incorrecto que un desconocido —llamémoslo Jack— asesinara a un inocente para evitar otros cinco asesinatos (moralmente comparables). Quienes se oponen al consecuencialismo pueden afirmar que *Jack* tiene la responsabilidad especial de asegurarse de no matar a nadie, aunque esto provoque que otros cometan más asesinatos. Pero *tú* no eres Jack. Desde tu perspectiva de observador imparcial, que Jack asesine a un inocente no es ni más ni menos intrínsecamente malo que cualquiera de los otros cinco asesinatos que ese acto evitaría. Tienes más razones para esperar un asesinato antes que cinco. Así que tienes razones para esperar que Jack actúe “incorrectamente” (matando a uno para salvar a cinco). Pero eso parece extraño.

Más que parecer extraño, podría incluso considerarse que socava la afirmación de que las restricciones deónticas *cuentan*, o que es genuinamente *importante* respetarlas. Al fin y al cabo, “ser importante” no es más que “ser tal que debería importarnos”. Por ejemplo, debería importarnos que otros sufran daños, lo que valida la afirmación de que los intereses de los demás son moralmente importantes. Pero si el respeto de Jack por la restricción moral de no matar no debe importarnos más que salvar cinco vidas, parece que la restricción de no matar no es moralmente más importante que salvar cinco vidas.

Por último, puesto que nuestras obligaciones morales deberían estar en consonancia con lo que es genuinamente importante desde el punto de vista moral, si las restricciones deónticas no son de hecho importantes, entonces no podemos estar obligados a respetarlas.²⁴ No podemos estar obligados a dar prioridad a las restricciones deónticas por encima de la vida de los demás, si debemos preocuparnos más por la vida de los demás que por las restricciones deónticas. Así que, después de todo, las restricciones deónticas no deben describir con exactitud nuestras obligaciones. Jack realmente debería hacer lo que produjera el mayor bien total, y nosotros también.

Escepticismo sobre la distinción entre hacer y permitir

Cabe preguntarse: si el respeto a los demás requiere no hacerles daño (incluso para ayudar más a otros), ¿por qué no requiere igualmente no *permitir* que se les haga daño? Las teorías morales deontológicas conceden gran importancia a distinciones como las que existen entre [hacer daño y](#)

[permitirlo](#), o entre matar y dejar morir, o entre los daños intencionados y los meramente previstos. Pero, ¿por qué deberían tratarse de forma tan diferentes? Si una víctima acaba igualmente muerta de cualquier forma, el hecho de que la mataran o “meramente” la dejaran morir no parece suponer una gran diferencia para ella; sin duda, lo que a ella le importa es simplemente su muerte.

De hecho, no está nada claro que exista una distinción clara entre “hacer” y “permitir”. A veces se puede “hacer” algo permaneciendo totalmente inmóvil.²⁵ Asimismo, cuando un médico desconecta a un paciente terminal de las máquinas de soporte vital, se suele considerar que está “dejando morir”; pero si un mafioso, preocupado por el testimonio potencialmente incriminatorio de un informante, se cuela en el hospital y desconecta su soporte vital, es más probable que consideremos que se trata un “asesinato”.²⁶ Bennett argumenta extensamente que no existe una distinción satisfactoria y totalmente general entre hacer y permitir, al menos ninguna que reivindique el significado moral que los deontólogos quieren atribuir a esa distinción.²⁷ Si Bennett tiene razón, entonces eso podría obligarnos a adoptar en su lugar alguna forma de consecuencialismo (como el utilitarismo).

Sesgo del *statu quo*

La oposición a las compensaciones utilitaristas —es decir, a las acciones que confieren beneficios a unos a expensas de imponer costos menores a otros— equivaldría a una especie de sesgo del *statu quo*, que da prioridad a *preservar los privilegios* por sobre promover el bienestar en general.

Ese conservadurismo podría derivarse de la falacia del mundo justo: el error de suponer que el *statu quo* es justo y que la gente obtiene naturalmente lo que merece. Por supuesto, la realidad no ofrece tales garantías de justicia. Las circunstancias en las que uno nace dependen de la suerte, incluida la dotación de capacidades físicas y cognitivas que pueden allanar el camino hacia el éxito o el fracaso en el futuro. Por eso, ni siquiera en la edad adulta conseguimos recuperar el control de los caprichos de la fortuna y, en consecuencia, algunas personas gozan de una situación mucho mejor que otras a pesar de no haber hecho nada para merecerlo. En tales casos, ¿por qué no habríamos de estar dispuestos a beneficiar a una persona a un costo menor incurrido por otras personas privilegiadas? Éstas no tienen ningún derecho especial al bienestar adicional que la fortuna les ha concedido.²⁸ Está claro que es bueno que la gente goce de bienestar y, desde luego, no querríamos causar daños innecesarios a nadie.²⁹ Sin embargo, si podemos aumentar el bienestar general beneficiando a una persona a un costo menor incurrido por otra, no deberíamos abstenernos de hacerlo simplemente por un prejuicio a favor de la distribución existente.³⁰ Es fácil ver por qué las élites tradicionales querrían promover una “moralidad” que favoreciera sus intereses arraigados. No está tan claro por qué los demás deberían aceptar una visión tan distorsionada de qué (y quién) importa.

Del mismo modo, se puede argumentar que no existe una distinción real entre dañar y no beneficiar. La única diferencia entre ambos casos se refiere a lo que entendemos por *statu quo*, que carece de relevancia moral. Supongamos que el escenario A es mejor para alguien que el B.

Entonces, cambiar de A a B sería una instancia de “dañar”, mientras que impedir un cambio de B a A sería una instancia de “no beneficiar”. Pero se trata de una diferencia meramente descriptiva. Si negamos que el punto de partida históricamente dado proporciona un punto de referencia moralmente privilegiado, entonces debemos decir que el costo en ambos casos es el mismo, a saber, la diferencia de bienestar entre A y B. En principio, no debería importar de dónde partimos.³¹

Supongamos ahora que el escenario B es mucho mejor para otra persona que el A: quizá le salve la vida, a costa del brazo de la primera persona. A nadie le parecería bien matar a una persona sólo para salvar el brazo de otra (es decir, pasar de B a A). Por tanto, si queremos evitar el sesgo del *statu quo*, debemos juzgar, de modo similar, que sería incorrecto *oponerse* al cambio de A a B; es decir, no deberíamos oponernos a salvar la vida de alguien a costa del brazo de otro.³² No deberíamos preocuparnos especialmente por preservar el privilegio de quien saliera beneficiado por defecto; ese conservadurismo no es realmente equitativo ni justo. En lugar de ello, nuestro objetivo debería ser conseguir el mejor resultado *en general*, contando a todos por igual, tal y como prescribe el utilitarismo.

Argumentos genealógicos evolutivos

Frente a estas poderosas objeciones teóricas, la principal consideración que tienen a su favor las teorías deontológicas es una mayor conformidad con nuestras intuiciones sobre casos particulares. Pero si estas intuiciones no pueden apoyarse en principios independientemente plausibles, eso puede socavar su fuerza, o sugerir que deberíamos interpretar estas intuiciones como buenas reglas generales para la orientación práctica, y no como indicadores de lo que importa *fundamentalmente*.

La fuerza de las intuiciones deontológicas también puede verse mermada si se demuestra que resultan de un proceso poco confiable. Por ejemplo, los procesos evolutivos pueden habernos dotado de un sesgo emocional que favorezca a quienes se parecen, hablan y comportan como nosotros; sin embargo, esto no ofrece ninguna justificación para discriminar a quienes no se parecen a nosotros. La evolución es un proceso ciego y amoral cuyo único “objetivo” es la propagación de los genes, no la promoción del bienestar o la corrección moral. Nuestras intuiciones morales deben ser sometidas a examen, sobre todo en escenarios que difieren mucho de nuestro entorno evolutivo. Si identificamos una intuición moral como proveniente de nuestra ascendencia evolutiva, podemos decidir no darle mucha importancia en nuestro razonamiento moral: en esto consisten los *argumentos genealógicos evolutivos*.³³

Katarzyna de Lazari-Radek y Peter Singer sostienen que los teorías que permiten la parcialidad son especialmente vulnerables a estos argumentos, mientras que las teorías imparciales como el utilitarismo tienen más probabilidades de ser el resultado de un razonamiento no distorsionado.³⁴

Joshua Greene ofrece un argumento genealógico psicológico diferente. Sostiene que los juicios deontológicos —por ejemplo, en respuesta a los problemas del tranvía— suelen derivarse de respuestas emocionales poco fiables e incoherentes, incluido nuestro favoritismo por las víctimas

identificables frente a las anónimas y nuestra aversión a dañar a alguien de cerca en lugar de hacerlo de lejos. En cambio, los juicios utilitaristas implican la aplicación más deliberada de principios morales ampliamente respetados.³⁵

Estos argumentos genealógicos suscitan la preocupación de si “prueban demasiado”: después de todo, el juicio moral fundacional de que *el dolor es malo* parecería en sí mismo cargado de emociones y susceptible de una explicación evolutiva. ¡Las criaturas físicamente vulnerables tendrían poderosas razones evolutivas para querer evitar el dolor *fuera o no* objetivamente malo!

Sin embargo, los argumentos genealógicos podrían ser aplicables sobre todo en casos en los que creemos que falta una explicación fundada de la verdad del juicio. No solemos sentir tal carencia en lo que respecta a la maldad del dolor: se trata, sin duda, de un juicio intrínsecamente plausible, si hay algo que lo sea. Algunas intuiciones pueden estar *sobredeterminadas*: explicables *tanto* por causas evolutivas *como* por sus méritos racionales. En tal caso, no tenemos por qué considerar que la explicación evolutiva socava el juicio, porque el juicio *también* resulta de un proceso fiable (a saber, la racionalidad). Por el contrario, los principios deontológicos y la parcialidad tienen una justificación mucho menos *evidente*, por lo que pueden considerarse más vulnerables al argumento genealógico. Una vez que disponemos de una explicación para estas intuiciones psicológicas que puede explicar por qué las tendríamos aunque carecieran de fundamento racional, parece que hay una mayor justificación para concluir que, en efecto, carecen de fundamento racional.

Por ello, es poco probable que los argumentos genealógicos hagan cambiar de opinión a quien se siente atraído por la teoría en cuestión (o la considera justificada y defendible de forma independiente). Pero pueden ayudar a confirmar las dudas de quienes ya pensaban que había motivos para el escepticismo respecto a los méritos intrínsecos de esa teoría.

Conclusión

El utilitarismo puede apoyarse en varios argumentos teóricos, siendo quizá el más sólido su capacidad para capturar *lo que fundamentalmente importa*. Sus principales competidores, por el contrario, parecen basarse en distinciones dudosas —como las distinción entre “hacer” y “permitir”— y en el sesgo del *statu quo*. Al menos, así es como lo ven las personas que simpatizan con el enfoque utilitarista. Dada la flexibilidad inherente al equilibrio reflexivo, es poco probable que estos argumentos hagan cambiar de opinión a un opositor convencido. Para aquellos lectores que encuentren el enfoque utilitarista de la ética profundamente inaceptable, esperamos que este capítulo pueda al menos ayudarlos a comprender mejor el atractivo que *otros* pueden ver en esta teoría.

Por muy sólidos que sean los argumentos a favor del utilitarismo, el veredicto final sobre la teoría dependerá también de su capacidad para rebatir [las influyentes objeciones que los críticos han formulado en su contra](#).

El siguiente capítulo analiza las teorías del bienestar, es decir, lo que se considera bueno para una persona.

Siguiente capítulo: Teorías del bienestar

Cómo citar esta página

```
Chappell, R.Y. y Meissner, D. (2023). Argumentos a favor del utilitarismo. En R.Y. Chappell, D. Meissner, y W. MacAskill (eds.), Introducción al utilitarismo, <https://www.utilitarismo.net/argumentos-a-favor-del-utilitarismo>, visitado 5/6/2024.
```

Recursos y Más información

- 📖 John Broome (1987). [Utilitarianism and Expected Utility](#) *Journal of philosophy*, 84(8). 405–422.
- 📖 John Broome (1991). [Weighing Goods: Equality, Uncertainty and Time](#). Cambridge MA: Basil Blackwell.
- 📖 Krister Bykvist (2010). [Utilitarianism: A Guide for the Perplexed](#). London: Continuum.
- 📖 Robert E. Goodin (1995). [Utilitarianism as a Public Philosophy](#). Cambridge: Cambridge University Press.
- 📖 Caspar Hare (2016). [Should We Wish Well to All?](#) *The Philosophical Review*, 125(4). 451–472.
- 📖 John C. Harsanyi (1955). [Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility](#) *The Journal of Political Economy*, 63(4). 309–321.
- 📖 John C. Harsanyi (1977). [Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations](#). Cambridge: Cambridge University Press.
- 📖 Katarzyna Lazari-Radek & Peter Singer (2017). [Justification](#) In *Utilitarianism: A Very Short Introduction*. (pp. 16–41) Oxford University Press.
- 📖 J. J. C. Smart (1961). *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*. Victoria: Melbourne University Press.

1. Norman Daniels (2003). [Reflective Equilibrium](#) In Zalta, E. (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2020) Metaphysics Research Lab, Stanford University. ↻

2. Esto no quiere decir que cualquier respuesta sea de hecho igualmente buena o correcta, sino que sólo deberíamos esperar que sea difícil *persuadir* a quienes responden a los conflictos de un modo diferente al nuestro. ↩
3. Por supuesto, puede haber circunstancias excepcionales en las que robar sea beneficioso en general y, por tanto, esté justificado, por ejemplo, cuando sea necesario robar una barra de pan para salvar la vida de una persona hambrienta. ↩
4. Aquí es importante considerar los costos indirectos de reducir la confianza social, además de los evidentes costos directos para la víctima. ↩
5. Compárese nuestra defensa del agregacionismo en el [capítulo 2](#), que muestra cómo, en la práctica, casi todo el mundo está a favor de permitir un número suficiente de pequeños beneficios para compensar los grandes costos de unos pocos: “Por ejemplo, permitir que los coches circulen rápido por las carreteras aumenta el número de personas que mueren en accidentes. Establecer límites de velocidad excesivamente bajos salvaría vidas a costa de incomodar a muchos conductores. La mayoría de la gente demuestra un compromiso implícito con el agregacionismo cuando juzga que es peor imponer muchas molestias de este tipo en aras de salvar unas pocas vidas.”

Véase también Robert E. Goodin (1995). *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. ↩

6. Peter Singer sostiene, en relación con lo anterior, que “llegamos rápidamente al utilitarismo de las preferencias como posición inicial una vez que el aspecto universal de la ética es aplicado a decisiones pre-éticas simples.” (Peter Singer (1993). *Practical Ethics* (2). Cambridge: Cambridge University Press. cap. 1.) ↩
7. J. J. C. Smart (1956). [Extreme and Restricted Utilitarianism](#) *Philosophical quarterly*, 6(25). 344–354. ↩
8. El experimento mental del “velo de la ignorancia” fue desarrollado originalmente por Vickrey y Harsanyi, aunque hoy en día se asocia más a menudo con John Rawls, que acuñó el término y modificó el experimento para llegar a conclusiones diferentes. En concreto, Rawls apeló a una versión en la que además se ignoran las probabilidades relativas de acabar en varias posiciones, para bloquear las implicaciones utilitaristas y argumentar en su lugar a favor de una posición “maximin” que da prioridad léxica al aumento del bienestar de los más desfavorecidos.

William Vickrey (1945). [Measuring Marginal Utility by Reactions to Risk](#) *Econometrica*, 13(4). 319–333.p. 329. John C. Harsanyi (1953). [Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking](#) *Journal of Political Economy*, 61(5). 434–435.pp. 434–435.

John Rawls (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. ↩

9. Harsanyi formalizó sus argumentos a favor del utilitarismo en John C. Harsanyi (1978). [Bayesian Decision Theory and Utilitarian Ethics](#) *American Economic Review*, 68(2). 223–228.

Para una discusión sobre su prueba, véase Hilary Greaves (2017). [A Reconsideration of the Harsanyi-Sen-Weymark Debate on Utilitarianism](#) *Utilitas*, 29(2). 175–213. ↩

10. Caspar Hare (2016). [Should We Wish Well to All?](#) *The Philosophical Review*, 125(4). 451–472. ↩

11. Es notoriamente confuso cómo aplicar el velo de la ignorancia a casos de “números diferentes” en [ética de la población](#), por ejemplo. Si el agente detrás del velo va a existir indefectiblemente, esto sugeriría naturalmente [la perspectiva promedio](#). Si fuera una persona meramente posible y, por tanto, tuviera algún incentivo para desear que existieran más vidas (felices), sugeriría [la perspectiva total](#). ↩

12. Los intereses *ex post*, por el contrario, se refieren a los resultados reales que se obtienen. Curiosamente, las teorías pueden combinar las evaluaciones *ex post* del bienestar con un elemento de “expectativa” más amplio. Por ejemplo, el [prioritarismo](#) *ex post* asigna un valor social adicional a evitar malos *resultados* (en lugar de malas *perspectivas*) para los individuos en peor situación, pero puede seguir evaluando las perspectivas por su *valor social esperado*. ↩

13. John C. Harsanyi (1955). [Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility](#) *The Journal of Political Economy*, 63(4). 309–321.pp. 312–314. ; John C. Harsanyi (1977). [Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations](#). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 64–68. , reinterpretado por John Broome (1987). [Utilitarianism and Expected Utility](#) *Journal of philosophy*, 84(8). 405–422.pp. 410–411. ; John Broome (1991). [Weighing Goods: Equality, Uncertainty and Time](#). Cambridge MA: Basil Blackwell. pp. 165, 202–209. Para más información, véase nuestro próximo ensayo invitado sobre los argumentos a favor del utilitarismo, de Johan E. Gustafsson y Kacper Kowalczyk, que aparecerá en <www.utilitarianism.net/guest-essays/>. ↩

14. Por ejemplo, Caspar Hare (2016). [Should We Wish Well to All?](#) *The Philosophical Review*, 125(4). 451–472. ↩

15. Caspar Hare (2016). [Should We Wish Well to All?](#) *The Philosophical Review*, 125(4). 451–472.pp. 454–455. ↩

16. El artículo [Should We Wish Well to All?](#) discute los motivos de escepticismo de algunos filósofos sobre el significado moral de la *justificabilidad ex ante para todos*, y apoya el

principio con argumentos adicionales de *consentimiento presunto*, *manos sucias* y *composición*. ↩

17. Peter Singer (2011). *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton: Princeton University Press. ↩
18. Evan G. Williams (2015). *The Possibility of an Ongoing Moral Catastrophe* *Ethical Theory and Moral Practice*, 18(5). 971–982. ↩
19. Los siguientes argumentos también deberían aplicarse contra los enfoques de la ética de la virtud, si producen veredictos no consecuencialistas sobre qué *actos* deben realizarse. ↩
20. Los deontólogos absolutistas sostienen que tales juicios se aplican *sin importar las consecuencias*. Los deontólogos moderados, en cambio, consideran que las acciones identificadas son *presuntamente* incorrectas y no se compensan *fácilmente*, pero permiten que esto se compense si está en juego una cantidad *suficiente* de valor. Así, por ejemplo, un deontólogo moderado podría permitir que se mintiera para salvar la vida de alguien, o que se matara a un inocente para salvar a un millón. ↩
21. Samuel Scheffler señaló que “de cualquier manera, alguien pierde: se vulnera a alguna persona que no debe ser vulnerada. ¿Por qué no es al menos permisible evitar que se vulnere a cinco personas vulnerando a una?” (Samuel Scheffler (1994). *The Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions* (2). Oxford: Clarendon Press. p. 88.) ↩
22. Samuel Scheffler (1985). *Agent-Centred Restrictions, Rationality, and the Virtues* *Mind*, 44(375). 409–419. ↩
23. Timothy Chappell (2011). *Intuition, System, and the "Paradox" of Deontology* In Jost, L. & Wuerth, J. (Eds.), *Perfecting Virtue*. (1, pp. 271–288) Cambridge University Press. ↩
24. El deontólogo puede insistir en que debería ser más importante *para Jack*, aunque no lo sea para nadie más. Pero esto se opone a la idea atractiva de que el punto de vista moral es imparcial y capaz de producir veredictos sobre los que observadores razonables (y no sólo el propio agente) podrían estar de acuerdo. ↩
25. Por ejemplo, podrías inquietar a tu cónyuge permaneciendo oculto en un camuflaje, cuando hubiera jurado que estabas en la habitación haciéndole compañía. O, como sugiere Foot (Philippa Foot (1967). *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect* *Oxford review*, 5. 5–15.p. 26.): “Un actor que no se presenta a una representación normalmente la arruinará, en lugar de permitir que se arruine.” ↩
26. Tom L. Beauchamp (2020). *Justifying Physician-Assisted Deaths* In LaFollette, H. (Eds.), *Ethics in Practice: An Anthology*. (5, pp. 78–85) Wiley. ↩

27. Jonathan Bennett (1995). [*The Act Itself*](#). Oxford: Clarendon Press. ↩
28. En una línea similar, Derek Parfit escribió que “Algunos nos preguntamos qué parte de nuestra riqueza debemos dar los ricos a los más pobres. Pero esa pregunta supone erróneamente que nuestra riqueza es nuestra. Esta riqueza es legalmente nuestra. Pero los más pobres tienen derechos morales mucho más fuertes sobre parte de esa riqueza. Deberíamos transferir a estas personas... al menos el diez por ciento de lo que ganamos.” (Derek Parfit (2017). [*On What Matters: Volume 3*](#). Oxford: Oxford University Press. pp. 436–437.) ↩
29. Sobre el tema del sacrificio, John Stuart Mill escribió que “La moral utilitarista sí reconoce en el ser humano el poder de sacrificar su mayor bien por el bien de los demás. Sólo se niega a admitir que el sacrificio sea en sí mismo un bien. Un sacrificio que no aumenta, o tiende a aumentar, la suma total de la felicidad, lo considera un desperdicio”. (John Stuart Mill (2014). [*El Utilitarismo*](#). Madrid: Alianza Editorial. cap. 2.) ↩
30. Sin embargo, esto no significa que el utilitarismo aspire a la igualdad perfecta en los resultados materiales o incluso en el bienestar. Joshua Greene señala que “un mundo en el que todos obtienen el mismo resultado hagan lo que hagan es un mundo ocioso en el que la gente tiene pocos incentivos para hacer algo. Así pues, la forma de maximizar la felicidad no es decretar que todo el mundo sea igual de feliz, sino animar a la gente a comportarse de forma que maximice la felicidad. Cuando medimos nuestro éxito moral, contamos la felicidad de todos por igual, pero tener éxito implica casi con toda seguridad la desigualdad tanto de la riqueza material como de la felicidad. Esa desigualdad no es ideal, pero se justifica porque, sin ella, las cosas serían peores en general.
- Joshua D. Greene (2013). [*Moral Tribes*](#). New York: The Penguin Press. p. 163. Véase también [la objeción de igualdad al utilitarismo](#). ↩
31. En la práctica, el fenómeno psicológico de la *aversión a la pérdida* significa que alguien puede sentirse *más molesto* por lo que percibe como una “pérdida” que por lo que percibe como la mera “no obtención un beneficio”. Estos sentimientos negativos pueden reducir aún más su bienestar, convirtiendo el juicio de que “la pérdida es peor” en una especie de profecía que acarrea su propio cumplimiento. Pero esto depende de fenómenos psicológicos contingentes que generan daños *adicionales*; no es que la pérdida sea *en sí misma* peor. ↩
32. Nick Bostrom & Toby Ord (2006). [*The Reversal Test: Eliminating Status Quo Bias in Applied Ethics*](#) *Ethics*, 116(4). 656–679. ↩
33. Hay otros tipos de argumentos genealógicos que no se basan en la evolución. Consideremos que en la mayoría de las sociedades occidentales el cristianismo fue la religión dominante durante más de mil años, lo que explica por qué las intuiciones morales basadas en la moral cristiana siguen estando muy extendidas. Por ejemplo, muchos cristianos devotos tienen fuertes intuiciones morales sobre las relaciones sexuales, que los no cristianos no suelen

compartir, como la intuición de que está mal mantener relaciones sexuales antes del matrimonio o que está mal que dos hombres mantengan relaciones sexuales. El discurso entre los académicos de la filosofía moral suele desestimar estas intuiciones morales condicionadas por la religión. Por tanto, muchos filósofos, incluidos la mayoría de los utilitaristas, no darían mucha importancia a las intuiciones de los cristianos sobre las relaciones sexuales. ↻

34. Katarzyna Lazari-Radek & Peter Singer (2012). [The Objectivity of Ethics and the Unity of Practical Reason](#) *Ethics*, 123(1). 9–31. ↻

35. Joshua D. Greene (2008). [The Secret Joke of Kant's Soul](#) In Sinnott-Armstrong, W. (Eds.), *Moral Psychology, Vol 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*. (pp. 35–79) MIT Press. ↻