

Lorenzo Peña

**«Ubicación del utilitarismo de J. Stuart Mill en el
panorama de las doctrinas éticas»**

Prólogo del libro de Íñigo Álvarez Gálvez

Utilitarismo y derechos humanos: La propuesta de John Stuart Mill

México: Plaza y Valdés Editores

ISBN 978-84-96780-83-5

2009

Ubicación del utilitarismo de J. Stuart Mill en el panorama de las doctrinas éticas

El libro que tiene en sus manos el lector constituye un análisis —profundo, riguroso y doctrinalmente objetivo— del pensamiento ético de J.S. Mill, con un ensayo de encuadramiento del mismo en el caudal de la filosofía práctica contemporánea y de interpelación desde un cúmulo de horizontes y de indagaciones morales y jurídicas.

El autor despliega, en ese análisis, sus dotes de dilucidación y argumentación analíticas, la precisión de sus acotaciones y comentarios, la imparcialidad y ponderación de sus críticas y también de sus apreciaciones, un respeto continuo al margen de aporía y de incertidumbre que reconoce cualquier filósofo honesto cuando ha de habérselas con temas en los que las luces de nuestro entendimiento no pueden nunca disipar las zonas de penumbra y aun las de oscuridad. La obra rezuma así un espíritu de prudencia metodológica y una orientación probabilista, que rehuye las presuntuosas seguridades y los juicios contundentes y definitivos —resultado frecuente de la ingenuidad, la precipitación o la superficialidad.

Nuestro autor, el Dr. Íñigo Álvarez, escribe su libro con pluma hábil y estilo pulido, impregnado del método analítico anglosajón con el cual está perfectamente familiarizado, mostrándose convincente en muchos de sus argumentos, sagaz intérprete y, por sobre todo, escudriñador de conceptos, que él examina, caso por caso, del derecho y del revés, proponiendo oportunos distinguos para evitar las confusiones en que se enredan o atascan nuestros debates filosóficos más de una vez.

En todo ello sigue la estela del malogrado, y llorado, Luis García San Miguel, una de las figuras señeras de la Filosofía del Derecho en España, ostentando ese discipulado con dignidad y brillantez.

Íñigo Álvarez completa, con este libro, una etapa de su labor investigativa, que arranca con la preparación de su primera tesis doctoral (ulteriormente publicada, en una versión diferente, como libro: *La eutanasia voluntaria autónoma*, Dykinson, 2002), y a lo largo de la cual —como profesor de la Universidad Europea de Madrid y como colaborador intelectual de Luis García San Miguel hasta su fallecimiento (2006)— ha venido orientando su producción filosófico-jurídica hacia la propuesta utilitaria, principalmente según la articula J. S. Mill.

Su libro es fruto de un trabajo arduo y concienzudo, que el autor ha llevado a cabo en el contexto de una actividad profesional siempre marcada por un espíritu de pulcritud deontológica, exigencia consigo mismo, laboriosidad y, en general, un buen hacer, del cual nos hemos podido beneficiar quienes hemos compartido con él tareas académicas (como miembros ambos —junto con Txetxu Ausín— del Grupo de Estudios Lógico-Jurídicos [JuriLog] del CSIC).

Quien escribe estas líneas procede de un origen formativo bastante diferente del del autor de este libro. Casi podría decir que nuestros itinerarios se han cruzado. Él ha pasado del Derecho a la Filosofía; y yo, de la Filosofía al Derecho. Ello puede explicar la reacción que expongo en los párrafos siguientes.

En esta obra Íñigo Álvarez se nos muestra como un filósofo con un trasfondo jurídico. Las consideraciones nomológicas están en segundo plano, mientras que lo que se perfila con énfasis es un cúmulo de reflexiones estrictamente filosóficas, principalmente de filosofía moral. El difícil y espinoso problema de las relaciones entre moral y derecho no viene rehuido, aunque en su tratamiento Íñigo Álvarez anda con pies de plomo para evitar pasos en falso o alegres simplificaciones.

En un jurista de formación se hubiera podido esperar mayor énfasis en problemas que se refieran a recomendaciones *de lege ferenda*, pautas para la evolución del ordenamiento jurídico; pero el autor es parco en ese frente, al paso que —en torno a la obra de J.S. Mill— nos brinda consideraciones sobre cómo valorar las acciones ajenas desde nuestro código moral y qué cánones haya de abrazar cada quien, en su fuero interno, como máxima de su propia conducta. Desde luego Íñigo Álvarez también estudia un espacio intermedio, que es el de la guía filosóficamente satisfactoria para la determinación de una política correcta —en constructiva discusión con varios de los más señalados filósofos políticos de nuestro tiempo, como Nozick, Rawls, Dworkin y Nino. Su investigación viene a situarse, así, en la confluencia de la ética y la filosofía política con el campo de los fundamentos del derecho.

El examen minucioso que en este libro se lleva a cabo del pensamiento filosófico-práctico de J. S. Mill se efectúa en diálogo con diversos filósofos contemporáneos, principalmente anglosajones, y con relación a un trasfondo doctrinal también esencialmente situado en ese ámbito geográfico —aparte de alguna breve digresión sobre su progenie en la antigüedad clásica. Esa orientación obedece, claro, a determinadas opciones; el lector hubiera tal vez efectuado una selección diversa de referencias doctrinalmente relevantes.

En suma, este libro ofrece un estudio crítico de la aportación de J. S. Mill a la filosofía de la praxis humana confrontándola con alternativas muchísimo más populares en los medios académicos de nuestros días, en un diálogo sereno, constructivo, medido y cargado de razón y razones. Mas ni es el único enfoque posible ni pretende abarcar todos los problemas filosóficamente pertinentes en torno a J. S. Mill.

En las restantes páginas de este Prólogo voy a plantear el problema de la clasificación filosófica de la aportación utilitarista (sea, en concreto, la de J.S. Mill, sea alguna otra) desde un punto de vista un poco diferente.

Una teoría ética es una concepción que propone unos criterios para valorar las conductas humanas (o tal vez también las no humanas) en un sentido positivo o negativo; correlativa o complementariamente, una ética nos brinda unas pautas que sirvan de guía para nuestras decisiones. Cada familia de teorías éticas usará unos conceptos u otros, pero siempre serán conceptos con una carga axiológica que sirvan para clasificar las conductas, presentándolas como loables o reprobables, buenas o malas, justas o injustas, lícitas o ilícitas, acaso con gradaciones y a lo mejor también con situaciones de indiferencia o inaplicabilidad de tales calificaciones.

Una posible clasificación de las teorías éticas atiende a si las acciones clasificadas lo son en virtud de rasgos intrínsecos o de relaciones con otros entes, anteriores, simultáneos o posteriores. Las teorías que asignan calificaciones éticas a las acciones en virtud sólo de rasgos puramente intrínsecos de las mismas pueden considerarse intrinsecistas; las que atienden también a las relaciones entre la acción y otros entes, extrinsecistas.

Es difícil hallar doctrinas estrictamente intrinsecistas; quizá ninguna lo haya sido de modo plenamente consecuente, para no caer en el absurdo. Lo característico del intrinsecismo es calificar positivamente una conducta, no por las relaciones que guarde con otros hechos del mundo —anteriores o posteriores—, sino por un rasgo interno. A pesar de que, en el campo de la filosofía, no abundan las doctrinas intrinsecistas, podemos enumerar varias.

Son intrinsecistas, ante todo, las concepciones que priman los rasgos estéticos de la conducta, tales como las visiones heroicas: la heroicidad de una acción consiste —en principio— en una cualidad puramente interna, o a lo sumo caracterizable por hechos externos simultáneos —como el peligro de la misma para el agente. No se requieren ni consecuencias causales reales o posibles (como la gloria o la salvación de seres queridos) ni un propósito subjetivo de alcanzarlos, ni siquiera una conciencia del peligro. Aunque la visión heroica ha sido muy común en la historia de las ideas, no parece haber tenido mucho influjo filosófico (salvo en algún autor extraviado como Nietzsche).

En segundo lugar, son intrinsecistas todos los legalismos, o sea las doctrinas que consideran que lo que funda adscribir a una conducta una propiedad axiológicamente positiva es su conformidad con la ley —ya se trate de ley moral o de ley jurídica; y esa conformidad (que la hará obligatoria o al menos lícita) no habrá de estribar sino en que tal acción sea describible de un modo que se pueda subsumir en una previsión legal de obligatoriedad o de licitud. A su vez la ley puede que tenga alguna justificación ulterior, y puede que no. En cualquier caso, nuestra caracterización se establece por esa conformidad y nada más. Legalistas son tres doctrinas jurídicas: (1) el juspositivismo (al menos en su variedad más usual); (2) la tradición jurídica mosaica y la mahometana; (3) dentro de la tradición cristiana el voluntarismo franciscano, de Duns Escoto a Occam, para el cual lo que confiere validez nomológica a un precepto o a un permiso es que Dios haya decidido establecerlo así, sin que, en último término, tal decisión pueda estar fundada en ningún porqué (ya que, según esa escuela, ello desencadenaría una regresión infinita).

Naturalmente es perfectamente posible que la ley humana positiva o la ley divina califiquen una conducta como obligatoria o como lícita en función de relaciones que guarde con otras cosas u otros hechos; mas no tiene por qué ser así. Si la ley manda no leer tal libro, será ilegal leerlo independientemente de las relaciones entre esa lectura y otros hechos objetivos o subjetivos; para el legalismo ahí se acaba la historia.

En el terreno de la filosofía podrán inclinarse al intrinsecismo los filósofos que tomen su inspiración del positivismo jurídico, de las tradiciones religiosas mosaica o islámica o del voluntarismo franciscano (prolongado en la Edad Moderna por Descartes). Es problemático, sin embargo, considerar a una doctrina así como una ética filosófica.

Las doctrinas no intrínsecistas son extrínsecistas; hacen estribar la bondad de una conducta (o su rectitud o, en general, su positividad axiológica) en determinadas relaciones con otros hechos. (Digo *estribar* dejando abierta la cuestión de si se trata de una identidad o de una conexión menos intensa, p.ej. la superveniencia.) Si los hechos pertinentes son antecedentes, tendremos un extrínsecismo antecedentalista; si son consecuentes, tendremos un extrínsecismo consecuencialista. Cuando tales hechos antecedentes sean internos del agente (estados psíquicos o mentales del mismo), será un antecedentalismo subjetivo; cuando no, un antecedentalismo objetivo.

Antecedentalismos subjetivos son: la ética estoica de la virtud, la kantiana de la recta intención (para la cual nada es bueno en sí salvo la buena voluntad), quizá el probabilismo jesuita (que justifica cualquier conducta cuyo agente haya decidido hacerla en virtud de una regla probable que autorice tal conducta); en menor medida la concepción de Sto Tomás de Aquino, para quien lo que caracterizará como ilícita una conducta con una consecuencia mala será que el agente se haya propuesto alcanzar tal resultado como fin o como medio, mas en general no que lo haga a sabiendas del mismo.

Un antecedentalismo objetivo es la teoría de Nozick (discutida en este libro por Íñigo Álvarez), para el cual la rectitud de una conducta estriba en cierta relación entre la misma y determinados hechos antecedentes (no en estados mentales del agente); así uno puede lícitamente usar unos bienes sólo si los ha adquirido según una cierta cadena recursiva.

El antecedentalismo objetivo y el consecuencialismo comparten un rasgo común que hace de ellos éticas externalistas, a diferencia de los intrínsecismos y de los antecedentalismos subjetivos que hacen estribar la bondad de su conducta en la acción misma del agente o en estados mentales suyos.

La mayor parte de las doctrinas éticas a lo largo de la historia de la filosofía han sido extrínsecismos consecuencialistas, o sea tales que hacen estribar la positividad de una conducta en sus consecuencias efectivas o probables. Son las éticas teleológicas, las que fundan la justificación de los comportamientos humanos en su idoneidad para producir resultados axiológicamente positivos. En esta posición militan Platón, Epicuro, Aristóteles —y los escolásticos en la medida en que siguen a Aristóteles—, Avicena, Averroes, Leibniz, Wolff, Spinoza, Hegel, Bentham —y los utilitaristas en general—, Marx, la mayoría de los teóricos del derecho natural, y, dentro de la dogmática jurídico-penal, casi todas las escuelas (a pesar del aparente retorno al antecedentalismo subjetivo que podría perfilarse en la teoría finalista de la acción de Hans Welzel). La conducta humana es teleológica y su calificación ética ha de atender esencialmente a esa teleología.

Hay que distinguir dos grupos de doctrinas teleológicas o consecuencialistas: las de sesgo monista y las pluralistas. Para éstas (a mi juicio, más razonables a la postre) no existe un único rasero para medir la bondad de los resultados. Plantéase, eso sí, el difícil problema de cómo —si estamos en presencia de valores plurales, que, posiblemente, a menudo, se hallan en mutuo conflicto— cabe pergeñar criterios racionales para dirimir los inevitables dilemas morales que traerán acarreados tales conflictos axiológicos.

Las doctrinas monistas quieren cortar por lo sano, reduciendo los diversos aspectos positivos de los resultados de la acción humana a uno solo. ¿Cuál? No hay acuerdo. Se distinguen los resultados valiosos en sí mismos (fines) de los que sólo se justifican como medios; mas el distingo acaba siempre enredándose en una maraña de transmutaciones y de recíprocas implicaciones. Para la mayoría el fin deseable por sí mismo es la felicidad o eudaimonía; esa felicidad muchos la hacen estribar en el placer (una tradición hedonista que en este libro viene claramente analizada como la fuente del pensamiento de Bentham y J.S. Mill).

El monismo reduccionista no es fruto de un capricho o de una manía. Las operaciones reductivas forman parte del progreso de nuestro conocimiento de lo real. Frecuentemente el mundo se nos aparece como una multiplicidad de fenómenos aparentemente ininteligibles. Logramos avanzar en su entendimiento subsumiendo unos en otros más generales o más básicos. Sin embargo, la experiencia nos dice que muchos intentos de reducción se revelan, a la postre, infundados o menesterosos de rectificación.

El propio Jeremías Bentham, el padre espiritual de J.S. Mill, no siempre es congruente con su monismo que reduce la felicidad al placer. En sus *Principles of the Civil Code* (Parte I, cp. 2) hace estribar la felicidad del cuerpo político en la consecución de cuatro grandes metas: subsistencia, abundancia, igualdad y seguridad. ¿Meros medios para conseguir placer? Tal vez; mas, fracasada esa ulterior reducción, esos cuatro valores pueden defenderse como elementos —parcialmente implicados unos en otros, parcialmente en conflicto— de un concepto de felicidad colectiva.

Los párrafos que preceden no pretenden dar una clasificación exhaustiva de las teorías éticas, sino dibujar un mapa esquemático. Habría mucho que agregar y precisar. P.ej. habría que añadir el perfil de las teorías axiológicas, que rehúsan todo monismo y que nos habilitan a valorar las conductas desde múltiples puntos de vista —correspondientes a sendos valores—; asumen, obviamente, la tarea de suministrarnos algún canon o alguna base para dirimir los conflictos resultantes de esa pluralidad de valores (estableciendo prioridades —aunque sean flexibles—; facilitándonos criterios o métodos de ponderación; haciendo de algún modo conmensurables magnitudes axiológicas que no parecen serlo, so pena de condenarnos a la arbitrariedad).

También habría que indicar que las conductas cuya calificación ética se debate entre las diferentes escuelas filosóficas pueden ser: o bien acciones singulares, hechos o acontecimientos individualizados; o bien trozos más amplios del hacer de una persona, física o jurídica, que pueden consistir en una pluralidad de acciones temporal y causalmente conexas y contiguas; o bien hábitos, vicios o virtudes, —según las preferencias de las éticas aretaicas, como las de Alasdair MacIntyre, Philippa Foot y otros autores de inspiración aristotélica.

Por otro lado, es menester aclarar que la clasificación que he propuesto (sin afán alguno de novedad) se cruza con otras clasificaciones, porque el espacio de las teorías es pluridimensional. Una de ellas es la dicotomía entre cognitivismo y no-cognitivismo, o sea la alternativa entre teorías éticas que opinan que existen unas cualidades axiológicamente marcadas (bueno o malo, deseable o indeseable, lícito o ilícito) y

aquellas para las cuales no se dan objetivamente tales propiedades en las cosas ni en los hechos, sino que (de algún modo, determinable según la diversidad doctrinal) es el propio evaluador moral el que pone las cualidades (con lo cual el juicio moral será una prescripción, o una expresión de beneplácito o cualquier cosa similar). Me parece que tanto el internalismo como el externalismo éticos —en sus respectivas variantes— pueden ser cognitivistas y pueden ser no-cognitivistas. (De todos modos, he de reconocer que, en principio, presupongo el cognitivismo.)

Una segunda dicotomía que es ajena a nuestra problemática es la que se refiere —asumido el cognitivismo— a cómo llegamos a conocer la verdad de las calificaciones éticas: si lo hacemos a través de una captación intuitiva o por algún proceso inferencial. Intuitivismo e inferencialismo son, creo, compatibles, ambos, con una ética internalista y con una externalista. (Sin embargo, cabe conjeturar que esta neutralidad tiene sus límites, y que es más fácil compaginar el intuitivismo con una doctrina ética internalista.)

En tercer lugar —y como ya lo he señalado más arriba— mi clasificación no se pronuncia ni por una concepción reductivista (que identifique a la cualidad ética pertinente —como la bondad o la licitud— con una propiedad o una relación describable en términos fácticos) ni por una concepción antirreductivista (que sólo establezca entre ellas alguna correlación, p.ej. una superveniencia). Sabemos que, en esta dicotomía, cada alternativa tiene su pro y su contra.

En todo caso, las doctrinas aquí consideradas presuponen que la bondad de un acto —aunque sea una propiedad intrínseca— no puede ser un algo inanalizable; si admitiéramos una bondad intrínseca inanalizable, estaríamos comprometidos al intuitivismo, porque un concepto así no se prestaría a figurar en ninguna cadena inferencial. Felizmente todas las doctrinas discutidas en este libro están muy alejadas de de esa peregrina ocurrencia.

El autor de este libro, Íñigo Álvarez, nos propone una reestimación de la tradición utilitarista de Bentham y J.S. Mill, mostrando, a lo largo de sus detallados argumentos, que las dificultades del utilitarismo tienen frecuentemente su contrapartida en otras, correspondientes, de las éticas deontológicas, las cuales oscilan entre el absolutismo y un adaptacionismo que las va aproximando, *velis nolis*, al consecuencialismo. Suscribo plenamente ese propósito. Le voy a sugerir, no obstante, cuatro matizaciones.

En primer lugar, valdría la pena explorar un utilitarismo no eudemonista, o sea: uno en el cual la política legislativa persiguiera el propósito —no forzosamente único, mas sí preponderante— de la utilidad pública, sin hacer estribar la utilidad en la felicidad (dejando de lado la ulterior reducción de ésta última al placer).

El vocablo «utilidad» tiene ciertamente una etimología que nos lleva a entender lo útil como un simple medio para un fin. La utilidad de algo sólo parece otorgarle un valor instrumental. El fin al que se subordina lo útil, lo usable, habría de ser otro, no la misma utilidad. Sin embargo, es un hecho que el sentido de las palabras evoluciona y

que hoy entendemos por «utilidad» no sólo el valor de los medios sino también el de los fines.

La utilidad o, más genéricamente, el bien de un ser vivo o de una colectividad de seres vivos no consiste únicamente en algo subjetivo, como es la dicha, la cual es o un sentimiento o un duradero estado subjetivo en el que estriben ciertos sentimientos. Las plantas no sienten nada y, sin embargo, sí tienen intereses. Su bien óntico, su bien vital, es la prosperidad (un concepto posiblemente similar al del florecimiento que ha propuesto Martha Nussbaum). En los seres dotados de capacidad perceptiva y apetitiva, o sea en los animales, la prosperidad produce, o tiende a producir, sensaciones de felicidad o placer; pero en sí la prosperidad es más básica que esos efectos psíquicos.

En nuestros días es deseable una reevaluación de las éticas utilitarias o utilitaristas para sacudirnos el yugo ideológico del antecedentalismo, principalmente el subjetivo (de inspiración más o menos kantiana), que hoy —bajo el rótulo de la «ética deontológica»— ha establecido su hegemonía en amplísimos círculos de todos los horizontes filosóficos y de todas las zonas del mundo: de Rawls a Habermas, pasando por Nozick, Thomas Nagel, Thomas Scanlon y muchísimos otros.

Tal vez este concepto de la prosperidad —como una articulación más concreta de la utilidad o del bien común— sea preferible, por su carácter objetivo, al de la felicidad —un poco desgastado en sus pretensiones y menos fecundo en prestarse al cálculo felífico de lo que había esperado el gran Bentham.

Sustituir la felicidad por la prosperidad sería, pues, la primera matización o rectificación que le propondría yo a Íñigo Álvarez en el rescate del utilitarismo de J.S. Mill. Mi segunda matización estribaría en no rehuir la acusación de holismo o colectivismo, en no pretender hacer pasar el utilitarismo como una doctrina tan individualista como la que más (según me da la impresión de que intenta hacerlo el autor de este libro en su debate con los deontólogos).

Se sobresalta el pelotón de pensadores libertarios y ego-autonomistas frente al concepto de felicidad o prosperidad colectiva —y, sobre todo, teme que se erija ese concepto en canon de política legislativa. ¿Por qué? Por un erizamiento del individualismo, cuya expresión literaria se ha plasmado en obras como el *Brave New World* de Aldous Huxley (1931) y *1984* de George Orwell (1949). Cualesquiera que sean sus méritos, tales creaciones han sido explotadas en un sentido de egonomía radical, de rechazo a toda ética de la solidaridad, lo cual a la postre le está haciendo un flaco favor al afán de lograr una mayor felicidad de la familia humana y de los individuos que la integran.

Son absolutamente erróneos esos temores de que buscar la felicidad colectiva implique sacrificar al individuo. La sociedad, el cuerpo político —en palabras de Bentham—, sólo prospera en la medida en que prosperan sus miembros individuales, los cuales, a su vez, únicamente consiguen sus fines —de libertad, realización de sus proyectos vitales y satisfacción de sus intereses— en tanto en cuanto la sociedad prospera.

Similarmente un cuerpo viviente no prospera sacrificando a las células que lo integran ni las condena gratuitamente al abandono. Eso no excluye, claro está, las

colisiones. La sociedad busca reglas equilibradas para tratar esas colisiones. La prevalencia del interés colectivo vital es un imperativo de toda sociedad que haya de pervivir; el utilitarismo lo reconoce así mas no es el único (y a la postre el propio deontólogo habrá de pasar por esas horcas caudinas o condenar a la sociedad a una autoinmolación). La sociedad puede y debe imponer sacrificios a sus miembros, con criterios de proporcionalidad y reparto equitativo.

No es provechoso para la sociedad excederse en los sacrificios exigidos cuando no los requiere un fin social proporcionado; tampoco lo es repartirlos mal. Cualquier exceso o mal reparto de los sacrificios corroe la cohesión social y, a la larga, socava esa misma sociedad.

Tampoco tiene que desconocer el utilitarista la pertinencia del distingo entre acciones y omisiones. Desde luego no hay que absolutizar ese distingo —ignorando su relatividad o considerando erróneamente que las omisiones no son nada. Pero que las omisiones sean algo —y algo que también está envuelto en nexos causales con los demás sucesos del mundo— no nos impide admitir que hay frecuentemente una profunda asimetría entre acciones y omisiones. Muchas de las perplejidades suscitadas contra el utilitarismo parten de la infundada presunción de que un utilitarista tiene que ser indiferente a que el medio para un fin sea activo u omisivo.

Una razón (no la única) por la cual existe esa asimetría es justamente la regla de salvaguardar y reforzar la cohesión social. Abstenerse por omisión de conseguir un resultado social presuntamente óptimo no es equivalente a efectuar una acción que lo frustré. De ahí no se sigue, empero, que siempre sean lícitas las omisiones, sino sólo que la omisión se justifica más fácilmente que la acción.

Como colectivismo que es, el utilitarismo no sacraliza la autonomía individual, ni sostiene la tesis de Kant de que en cada decisión hemos de tomar la humanidad en cada ser humano como fin (y no sólo como medio); máxima sibilina y enigmática, que se ha solido interpretar como que prohíbe exigir que unos individuos se sacrifiquen por la sociedad de la cual forman parte, aunque ese no-sacrificio lleve a la sociedad a la ruina, en la cual tales individuos también perecerían.

Sean conscientes de ello o no, los utilitaristas son colectivistas; no tienen que sonrojarse por serlo, sino todo lo contrario.

La tercera matización que deseo sugerirle a Íñigo Álvarez es la de centrarnos más en la propuesta utilitarista como una pauta de política legislativa, como consideraciones *de lege ferenda*, que naturalmente abarca también la orientación jurisprudencial y la elaboración de códigos deontológicos. Desde esa perspectiva podemos tener una clave para afrontar el espinoso distingo entre utilitarismo de reglas y utilitarismo de actos —un laberinto en el que es fácil perderse, según lo comprobará el lector de este libro. Un filósofo del derecho utilitarista sólo se ocupa de reglas. No desconozco que el juez tendrá que habérselas con actos singulares, aplicando las técnicas jurídicas de subsunción y ponderación. Mas el filósofo del derecho lo que hace es proponer reglas para solucionar tales dificultades. No es un predicador ni un confesor. Es verdad que la tarea de aplicar las normas jurídicas incumbe a todos. Pero el filósofo del derecho —que sea utilitarista o que siga cualquier otra observancia doctrinal—, cuando se dirige a una audiencia más

amplia que la de los operadores jurídicos, lo hace proponiendo reglas y no consejos en torno a conductas individuales. (Claro que, a su vez, la justificación de las reglas que hayan de promulgarse se hará, o bien aplicando reglas de orden superior, o bien calculando directamente sus efectos.)

Mi cuarta matización estribaría en considerar que las consecuencias causales pertinentes para la valoración de las conductas (y para el establecimiento de las reglas correctas de comportamiento individual y colectivo) han de huir de la pretensión de calibrar la totalidad de los efectos etiológicos directos o indirectos de nuestras acciones, o el estado del mundo resultante a largo plazo. No porque —según la opinión de J.J.C. Smart que cita el autor de este libro— el efecto causal indirecto tienda a cero con el transcurso del tiempo. Personalmente pienso todo lo contrario. Más bien porque, cuanto más remoto sea el efecto, menos éticamente relevante es, ya que, si no, nos impondríamos una tarea irrealizable. Es la propia experiencia histórica la que revela que es razonable y conveniente fijar las reglas de conducta según las consecuencias causales directas (sobre todo aquellas en las que el efecto causal sea mayor), menos de las menos directas y así sucesivamente, independientemente de que ese efecto indirecto acumulado sea creciente o decreciente; su alcance excede lo que razonablemente podemos considerar.

Las apreciaciones que acabo de exponer —acaso alejadas de las intenciones de Íñigo Álvarez— no comprometen más que al autor de este Prólogo. Las brindo aquí como incitaciones complementarias (a lo mejor en parte alternativas) para mostrar el enorme interés que ofrece hoy la obra filosófica de J.S. Mill y el gran valor del empeño por rescatarla y hacerla fructificar en diálogo con una pluralidad de doctrinas que hoy gozan de las preferencias del público.¹

Lorenzo Peña

¹ Esta publicación se inscribe en el Proyecto de Investigación «Una fundamentación de los derechos humanos desde la lógica del razonamiento jurídico» [HUM2006-03669/FISO]. Agradezco a Txetxu Ausín sus observaciones a una versión precedente de este Prólogo.