

# *La distinción entre intereses subjetivos y objetivos y su importancia para la Ética*

GÜNTHER PATZIG  
(Universidad de Gotinga)

El tema de mi conferencia de hoy pertenece al campo de la filosofía práctica. Desde que Aristóteles introdujo esta expresión, no ha dejado de discutirse si de lo que aquí se trata es de una teoría *de la práctica*, es decir, de una reflexión subsiguiente, en el sentido del búho de Minerva de Hegel, cuyo vuelo comienza sólo a la caída de la tarde, o de una teoría *para la práctica*, de una reflexión antecedente. En este último sentido entendió sin duda Marx su undécima tesis contra Feuerbach, según la cual hasta ahora los filósofos tan sólo han interpretado de varios modos el mundo, cuando de lo que se trata más bien es de cambiarlo. Pero también esta tesis de Marx, cada vez que se la cita, es por desgracia equívoca y requiere por ello una interpretación, como antes el mundo. Según Marx, ¿deben los hasta ahora intérpretes del mundo tomar a su cargo el cambiarlo, o la clase de los filósofos ha de ser relevada por la de los revolucionarios? O, en opinión de Marx, ¿tienen los filósofos que suministrar tan sólo los principios de acuerdo con los cuales luego *otros* pueden y deben cambiar el mundo, esto es, en sentido estricto —muy estricto— cambiar las formas de la sociedad humana?

La relación entre filosofía y práctica y, en particular, la relación entre filosofía y política ha seguido siendo hasta hoy bastante problemática. Hacia el final de nuestras consideraciones retornaremos a esta cuestión. Por el momento quisiera proponer tan sólo a título de opinión personal mía que la influencia de la filosofía en la práctica puede ser sólo mediata, mas no es por ello menos importante. «Importante» es aquí un vocablo elegido con cuidado, que tiene tanto buenas como malas consecuencias de cierta consideración. Kant, en su escrito de 1795 *A la Paz Perpetua*<sup>1</sup>, ha señalado con precisión insuperable las razones por las que una unión personal del filósofo con el gobernante, tal cual la concibió Platón como ideal, no es posible, ni es tampoco deseable. Pero que, sin embargo, la expresión pública del filósofo es indispensable para «*la aclaración del asun-*

---

1. *Kants Werke*, Akademieausgabe, vol. VIII, p. 369.

to» del que actúa políticamente. «Aclaración», dice aquí Kant, no «conducción». Los practicantes de la política no deben esperar de las consideraciones filosóficas guías para la acción. Lo que la filosofía puede ofrecer es claridad en los principios y una visión general de los puntos de vista que compiten, que pueden hacer más transparentes las decisiones políticas. En nuestro país se ha hecho general desde hace algunos años el hablar del «déficit teórico» de la práctica política. Especialmente los políticos mismos se quejan de que, por el agobio de los asuntos cotidianos que se acumulan, no encuentran tiempo para meditar sobre las cuestiones de principio y la política se convierte así en algo de escaso aliento. Apenas pretenderá discutirse lo justo de este diagnóstico. Mas queda abierta la cuestión de la terapia. El lamentado déficit teórico no se eliminará, desde luego, porque se adopte como fundamento ideológico alguna teoría que conciba unilateralmente la realidad y no esté comprobada empíricamente, y porque se la convierta en fundamento ya no revisable y en premisa de las decisiones políticas. Las consecuencias de semejante modo de proceder, es decir, de una política fijada ideológicamente, pueden ser más peligrosas que los inconvenientes del llamado «pragmatismo» que se orienta por las opiniones extendidas del sentido común e intenta hallar soluciones concretas a las dificultades siempre renovadas, entre las que se encuentran especialmente las inesperadas consecuencias adicionales que tienen las medidas ya adoptadas. Por otra parte, si una de las principales tareas de la política es la de adecuar por medio de reformas apropiadas las formas de organización social a las situaciones reales cambiantes, se requieren principios que permitan ver lo razonable de esos cambios. En tanto que actuante en la política, habría que intentar llegar a tener ideas claras de cómo han de vivir los hombres unos con otros, de en qué medida es tarea de la política mejorar, por ejemplo, las posibilidades vitales de cada individuo y atenuar al menos las desigualdades entre los hombres dadas por la naturaleza.

Mi opinión es, más bien, que la función de la filosofía práctica únicamente puede consistir en aclarar el trasfondo de la discusión ante el que estas cuestiones de principio han de considerarse, en deshacer errores conceptuales y en poner en tela de juicio simplificaciones demasiado rápidas. Para ilustrar esto sólo con un ejemplo —que hoy ha cobrado una apenas prevista actualidad—, los problemas de la justificación de la pena civil y, en especial, la cuestión de la licitud de la pena de muerte, han sido, a mi juicio, tan ampliamente discutidos por personas expertas entre los filósofos —especialmente en la filosofía anglosajona—, que ante nosotros se encuentran hoy expuestos claramente todos los argumentos importantes en *pro* y en *contra*. Una decisión racional sería aquella que procediese a estimar el peso de esos argumentos, pero en la que sigue siendo inevitable un elemento de decisión libre. Por el contrario, si se asiste a la discusión pública acerca de esto, se tiene la impresión de que, por efecto de fuertes

emociones, dominan todavía en este campo errores conceptuales puestos al descubierto desde hace tiempo y argumentos engañosos reiteradamente analizados. La filosofía práctica no puede comprometerse a ofrecer soluciones definitivas y terminantes; no puede, pues, descargar de esas decisiones a los políticos y a todos los que tienen que tomar decisiones importantes. Pero puede mejorar de manera esencial la racionalidad de los procesos de decisión.

Para venir ahora al tema propiamente dicho, quiero introducir algunos presupuestos que me parecen bien fundados, mas cuyos argumentos a favor no puedo desarrollar aquí detalladamente. Lo que voy a exponer merece, pues, por tanto su interés sólo si están dispuestos a compartir conmigo mis presupuestos, al menos hipotéticamente.

La primera premisa es la siguiente: la situación actual de la discusión filosófica se caracteriza por el hecho de considerar como inaceptable la opinión dominante durante mucho tiempo de que sólo resultan discutibles racionalmente cuestiones metaéticas, mientras que las normas con contenido pueden ser sólo expresión de actitudes emocionales y reflejan aserciones colectivas históricamente explicables en determinadas sociedades. No sólo son científicamente respetables, por una parte, las investigaciones de análisis del lenguaje sobre el status lógico de los enunciados normativos, o, por otra, las investigaciones empíricas sobre la génesis y la imposición de las reglas del comportamiento social en sociedades concretas; es que además los contenidos de las normas mismas y las estrategias de justificación que se aducen para su fundamentación pueden someterse a una discusión racional, en la que en cualquier caso puede establecerse una distinción entre normas mejor o más endeblemente fundamentadas o fundamentables.

La segunda premisa es de índole *metodológica*. Una teoría de la fundamentación de las normas morales es tanto más plausible cuanto más leve, en su aplicación a casos particulares significativos, a resultados que nos parezcan obvios, es decir, que coincidan con nuestro intuitivo juicio moral. Este presupuesto metodológico se diferencia del llamado intuicionismo ético, tal como fue mantenido en particular por G. E. Moore y W. D. Ross, por el hecho de que nosotros no apelamos a evidencia alguna de esos juicios individuales como si éstos no requiriesen revisión. No ha de excluirse el caso de que reexaminemos y en ocasiones modifiquemos nuestra estimación moral de una situación concreta, si ésta se encontrara en contradicción con una teoría por lo demás bien fundada. La concepción según la cual nosotros hemos de partir de nuestros juicios morales obtenidos en la apreciación de casos concretos (sin tenerlos, con todo, por sacrosantos), corresponde en lo fundamental a los principios metodológicos que observa Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. Es también utilizada — con el nombre de *equilibrio reflexivo* (*reflective equilibrium*)— por John

Rawls en su importante libro *A Theory of Justice*<sup>2</sup>. Y también Nicholas Rescher usa la coincidencia con semejantes juicios «intuitivos» como prueba de la aceptabilidad de determinadas formas de juego de teorías utilitaristas<sup>3</sup>. En esto se remite a manifestaciones análogas de W. D. Ross y H. Sidgwick que, desde luego (como intuicionistas en sentido propio), mantienen la opinión de que esos juicios intuitivos son datos últimos e inamovibles, mientras que nosotros sólo pretendemos afirmar que constituyen el punto de partida más seguro que cabe encontrar. Como también muchos otros autores que no consideran explícitamente este modo de proceder como principio metodológico tienen en cuenta en su apreciación de las teorías morales la adecuación de esas teorías con nuestros juicios sobre casos particulares, a modo de criterio de plausibilidad de tales teorías (el utilitarismo radical de J. C. Smart es una excepción interesante), pienso que en esto existe un consenso considerable. Naturalmente que ese consenso, tomado en sí mismo, no constituye aún un argumento en pro de la verdad de semejante opinión tan extendida. Ciertamente existe también en la filosofía algo parecido a los desfiles de moda. Con todo, un consenso semejante puede servir como indicio de que, en cualquier caso, podría valer la pena mantenerse en esa opinión a título de prueba.

Si lo hacemos, surge al punto forzosamente la tercera premisa de la que quisiera partir. Si presuponemos que nuestros juicios en los casos particulares pueden valer como criterios de la aceptabilidad de las teorías morales, existen entonces muy buenas razones a favor de la opinión de que, en todo caso, para reconstruir de manera satisfactoria nuestras intuiciones morales, se utilizan algunos elementos del utilitarismo y algunos elementos de la teoría de la universalización en el sentido de Kant. En las últimas décadas ha sido mantenida por diversos autores la opinión de que sólo parece prometedor una teoría de la Ética de esa índole, que permita la combinación de las concepciones utilitaristas y formales (kantianas).

Como paradigma de una concepción ética que erija como norma la capacidad de universalización de las máximas de conducta puede valer, sobre todo en nuestro país, la doctrina del imperativo categórico de Kant. Elegir aquellas máximas que sirvan como fundamento de una legislación universal significa obrar racionalmente, y esto significa a su vez que nosotros, en la elección de nuestras máximas, hemos de dejar de lado las peculiaridades de nuestra existencia empírica individual. Es racional decir la verdad porque un mentir con buen éxito es sólo posible en una sociedad en la que mentir no es la norma general de conducta. Es racional cumplir sus promesas porque, en una sociedad en la que en general no se cumplie-

2. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford, 1972, pp. 46-53. Traducción española: *Teoría de la Justicia*, Madrid, 1979, pp. 66-73.

3. N. RESCHER, *Distributive Justice*, Indianapolis-New York-Kansas City, 1966, p. 18 y ss.

ran las promesas, las promesas ya no se aceptarían. El que obra de manera moralmente incorrecta pretende sacar provecho para sus propios fines de una disciplina moral de conducta que es común en la sociedad a la que pertenece, pero pretende a la vez eximirse de esa disciplina, cuya general observancia es lo que garantiza el buen éxito de su conducta.

Tal es la argumentación relativa a los que Kant denomina «deberes irremisibles». Respecto de los «deberes de virtud», tales como el mandamiento de ayudar al prójimo cuando éste lo necesita, viene a cuento una consideración análoga: nadie puede desear vivir en un mundo en el que los que padecen necesidad son dejados en la estacada, pues la posibilidad de padecer necesidad pertenece simplemente a la existencia empírica del hombre. El que espera ayuda, pero no está dispuesto a brindar ayuda alguna, obra *eo ipso* irracionalmente. Pero también el que, en la confianza de que a él va a irle siempre bien, rechaza como máxima de conducta la ayuda del prójimo necesitado, obra con todo irracionalmente, en la medida en que hace depender del hecho meramente contingente de la favorable circunstancia vital suya la elección de sus reglas de comportamiento. Hoy existe entre los teóricos de la moral un amplio acuerdo en que una cláusula como ésta de la universalizabilidad tiene que ser un componente importante de todo código moral eficaz. Y esa era también la intención de la «regla de oro» conocida desde la Antigüedad y equiparada a menudo con el imperativo categórico, pero que sin embargo se funda más en la *reciprocidad* que en la *universalizabilidad* y labora además con el criterio impreciso y subjetivo de si el correspondiente destinatario de la exigencia *desearía* hacer el papel de aquél sobre el que recaen sus acciones. La regla de oro permitiría evidentemente a un masoquista tratar a otros hombres sádicamente. En Kant el criterio (reflexivo) es la cuestión de si *se puede querer* racionalmente que todos obren como uno mismo quiere obrar, y aquí se abstrae justamente de las circunstancias, deseos o aversiones empíricas del individuo. En esto estriba precisamente el importante progreso del pensamiento kantiano sobre la regla de oro, que Kant tan a menudo ha puesto de relieve, sin encontrar, por lo demás, una aceptación general para aquel.

La misma función —a saber, la de asegurar que se tomen decisiones moralmente relevantes sin prevención personal y subjetiva, es decir, de modo imparcial y justo— tienen las correspondientes cláusulas de generalización que son introducidas por diversos autores en la forma, por ejemplo, de reglas de imparcialidad, como en Rawls —en éste, por lo demás, con explícita relación a Kant—, o en la forma de una tesis de universalizabilidad, como en R. M. Hare<sup>4</sup>. En nuestras consideraciones no tendrá

4. R. M. HARE, *Freedom and Reason*, Oxford, 1963.

También Hare dice expresamente que su tesis de universalizabilidad es equivalente a la «regla de oro», al menos en una de sus posibles interpretaciones, y considera al

consecuencia nociva alguna el que resumamos estas diversas tendencias, por considerables que puedan ser sus particulares diferencias, bajo el punto de vista de que exigen la capacidad de generalización de los principios de las decisiones moralmente relevantes. Advierto de paso que Hare, en *Freedom and Reason*, expresa la opinión de que su tesis de la universalizabilidad no es un principio moral, sino lógico, a pesar de que su aplicación tenga consecuencias para el obrar moralmente relevante. Análogamente parece también John Rawls considerar una ventaja de su *Theory of Justice* el que ésta aclare un concepto moral fundamental —a saber, el de justicia— mediante la racionalidad de las decisiones en una situación hipotética (su ya famosa *original position under the veil of ignorance*). Esta opinión de ambos autores podría, con todo, no ser verdadera, pues hay una exigencia *moral* de decidir, en una situación que no coincide con la hipotética «posición de partida», como si se estuviera en esa posición de partida (que se caracteriza precisamente, entre otras cosas, por que nadie sabe qué papel individual le va a corresponder en la sociedad). También es verdad para Hare que el que excogita su máxima de acción debe estar dispuesto a aceptar las consecuencias de su modo de obrar que puedan seguirse de la generalización de la máxima también para él mismo, en cuanto afectado por semejante modo de obrar. Pero que en esto deba tomar asimismo en consideración consecuencias que a él *por principio* no pueden afectarle cabe sólo interpretarlo como una exigencia propiamente moral. Según Hare, por ejemplo, podría un hombre mantener máximas racionalmente coherentes que apuntaran a una privación de derechos para las mujeres (una vez excluido el singular caso del cambio de sexo). La universalidad de la máxima que alcanza más allá de las posibles situaciones propias del agente requiere una fundamentación que supere las meras consideraciones de coherencia. Por eso nosotros consideramos el principio de la capacidad de generalización como una exigencia indiscutiblemente *moral*.

Pero ¿es suficiente? La patente respuesta de la polifónica discusión acerca del intento de Kant de una fundamentación de la Ética en un imperativo categórico reza así: no. El principio de Kant puede, sin duda, fundamentar obligaciones *prima facie*. Todas esas obligaciones proceden de no permitirse a sí mismo situación preferente alguna en la comunidad de las personas que obran reflexionando moralmente. Pero cualquiera de esas obligaciones *prima facie* puede entrar en conflicto con otras obligaciones y ha de encontrarse entonces un principio que decida, el cual no puede ya descansar en meras consideraciones de coherencia. La salida de proponer una *jerarquía* entre las obligaciones morales, de modo que, por

---

imperativo categórico de Kant como una consecuencia de su tesis de universalizabilidad, manifestando la opinión de que su teoría se halla fuertemente influida por las consideraciones de Kant («a very great debt to Kant»): p. 34.

ejemplo, la obligación de la veracidad preceda en todo caso a la del eficaz amor al prójimo, pero la del desarrollo de las propias dotes se postergue a ésta (por aludir tan sólo a ejemplos de obligaciones discutidos por Kant), es algo que se revela al punto como impracticable. Uno no mentiría para ayudar a un conocido suyo en una dificultad trivial; pero sí, desde luego, sin vacilación, aunque espero que con fastidio, para salvarle la vida en caso de necesidad. Un ministro que, ante las preguntas sorprendentemente incisivas de un reportero de televisión, desembucha lealmente la verdad puede —como ciertos ejemplos actuales ponen ante la vista— provocar el mayor daño. En casos de conflicto sólo puede ayudarnos el cuidadoso cálculo de los intereses que se hallan en juego (los nuestros propios y los de los *directamente* afectados por las consecuencias de nuestro modo de obrar; de las consecuencias ulteriores y colaterales imprevisibles no puede nadie ser moralmente responsable). Y esto que vale para el imperativo categórico vale igualmente, si bien a veces de modo muy distinto, para todas las demás teorías éticas que hacen con razón de un principio de generalización la base de la fundamentación de las normas morales: se necesita por lo menos otro principio que pueda erigirse como criterio del cálculo de los intereses concurrentes.

Ahora bien, este es el campo de problemas en el que las diversas teorías utilitaristas dominan la escena con todo derecho y por razones comprensibles. Pues pueden apoyarse en nuestra convicción intuitiva de que los intereses, necesidades y deseos humanos, puesto que existen, poseen una cierta exigencia de ser satisfechos. En las impresionantes palabras de William James: «*Take any demand, however slight, which any creature, however weak, may make. Ought it not, for its own sole sake, to be satisfied? If not, prove why not.*»<sup>5</sup> El principio fundamental de una teoría utilitarista de las acciones moralmente correctas se puede expresar, pues, así: «Una acción es moralmente correcta cuando contribuye a garantizar a los inmediata o —en la medida de lo previsible— también a los mediatamente afectados por sus consecuencias un máximo de satisfacción de sus necesidades, deseos o intereses». Los principios utilitaristas pueden suministrar un criterio de decisión entre obligaciones *prima facie* que colisionen, en la medida en que permiten establecer un orden jerárquico entre los intereses aludidos por esas obligaciones. Que una fundamentación de la moral que se apoye en principios de generalización requiera una teoría complementaria que haga posible un sostenible cálculo de intereses es cosa que ha sido decididamente rechazada por Kant. En este punto basta considerar su dogmática posición en el escrito tardío *Sobre un Presunto Derecho de Mentir por Filantropía*<sup>6</sup>.

5. WILLIAM JAMES, *Essays in Pragmatism*, ed. A. Castell, New York, 1948, p. 73.

6. *Kants Werke*, Akademieausgabe, vol. VIII, pp. 425-430.

Sin embargo, entre los filósofos morales de nuestros días, en la medida en que aceptan el criterio de la universalizabilidad, existe la opinión bastante unánime de que es preciso añadir criterios de contenido relativos al cálculo de intereses, cosa en la que la concepción preponderante considera que una teoría complementaria semejante habría de orientarse por principios *utilitaristas*. Así dice, por ejemplo, William Frankena en su libro de *Ética*, como conclusión de su luminosa discusión de la teoría kantiana y del utilitarismo: «*There are at least two basic and independent principles of morality, that of beneficence or utility, which tells us to maximize the total amount of good in the world, and that of justice*»<sup>7</sup>. Del mismo modo encontramos en *Freedom and Reason* de R. M. Hare expresada la opinión de que una unión del principio de la universalizabilidad, por una parte, con las concepciones utilitaristas, por otra, es de gran interés para la teoría ética, pues se abre así una síntesis entre dos puntos de vista éticos que durante mucho tiempo se han tenido por contrarios. De esta manera podría surgir un sistema de Moral que pudiese complacer tanto a Kant como a los utilitaristas: a Kant por su forma y a los utilitaristas por su contenido<sup>8</sup>.

Es realmente sorprendente que, tanto aquellos teóricos de la Ética que se han ocupado primero del concepto de generalización y de su ejemplo histórico más significativo —a saber, de la Ética de Kant—, cuanto asimismo los autores que han partido del análisis de teorías utilitaristas, se hayan encontrado, como si estuvieran citados, en una posición intermedia semejante, que no puede llamarse una componenda, sino una síntesis. En efecto, los utilitaristas han procurado la mayoría de las veces urdir argumentos según los cuales una consideración de imparcialidad —en el sentido de un principio de universalizabilidad—, que no haga sólo del máximo de satisfacción de las necesidades el fin de todo obrar, sino que consista en que pese otro tanto la justicia en el reparto de los beneficios y las cargas, puede ser introducida adicionalmente sin dinamitar aquel. Este proporciona una consideración de utilidad de segundo grado: una deficiente atención a las legítimas exigencias y derechos de los particulares respecto del bien común por el que compiten, así como un reparto desigual demasiado ostensible en lo tocante a sus oportunidades y beneficios sociales, por la reacción emocional de angustiosa inseguridad o de sublevarción que encontraría en los peor parados y afectados, comprometería seriamente el saldo de felicidad de la generalidad; de modo que el principio de justicia ha de observarse también por razones utilitaristas. Como incluso yo mismo mantuve alguna vez anteriormente este punto de vista<sup>9</sup>.

7. W. K. FRANKENA, *Ethics*, Englewood Cliffs, 1963, p. 35. Traducción española: *Ética*, México, 1965, p. 57.

8. R. M. HARE, *Freedom and Reason*, Oxford, 1963, pp. 123-124.

9. G. PATZIG, *Plädoyer für utilitaristische Grundsätze in der Ethik*, in: «*Neue Sammlung*» 13 (1973), pp. 488-500, especialmente en p. 499; de otro modo y, según me parece

quisiera de buen grado aprovechar esta oportunidad para una corrección y *retractatio*: Incluso si los hombres tolerasen semejantes injusticias sin emoción alguna, con todo no cabría justificar moralmente una situación así; el que tenga además consecuencias adversas desde el punto de vista utilitario y haga sentir sus efectos desfavorablemente en el saldo de felicidad de la comunidad no es esencial para el juicio moral, aunque naturalmente agrava aún más la situación. Me parece, por tanto, que en una concepción utilitarista no puede introducirse un principio de justicia sin que ello lleve a salir del terreno del utilitarismo.

Acaso la concepción más clara de una fundamentación de las normas morales que refleje esta duplicidad de los puntos de vista relevantes sea la fundamentación de la Ética que ha ofrecido Leonard Nelson, el quincuagésimo aniversario de cuya muerte fue conmemorado en Noviembre de 1977 en Gotinga con un simposio internacional de filosofía. En ese simposio R. Alexy se refirió en una interesante conferencia a la sorprendente coincidencia —habría casi que decir identidad— entre el intento de Nelson y la concepción desarrollada por Hare<sup>10</sup>. Análogamente a Hare, Nelson ha hecho de una consideración de generalización la base de la reflexión moral. Su llamada «ley de la ponderación» reza así: «*No obres nunca de modo que no puedas contar también en tu modo de obrar con que los intereses de los afectados por él fueran también los tuyos*»<sup>11</sup>.

Junto a este principio de la «*abstracción de la limitación numérica*», como lo llama también Nelson<sup>12</sup>, cuya consonancia con la formulación del imperativo categórico de Kant es ciertamente pretendida, ha de haber según Nelson otro principio que haga posible la jerarquización de los intereses concurrentes que se encuentran en juego. Según Nelson, debe pensarse hipotéticamente la multiplicidad de intereses de las personas afectadas por el tipo de acción como reunida en la propia persona y hacer luego de los intereses más importantes y de su realización el fundamento del obrar propio. Pero semejante proceder conduce sólo a un resultado aceptable cuando se parte, no de la fuerza detectada empíricamente de esos intereses particulares, sino de su «valor». Es en la consideración del valor de

---

ahora, más correcto, in: G. PATZIG, *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen, 1971, pp. 52-61. (Nota del traductor: Los escritos de Patzig sobre Ética se encuentran traducidos al castellano, in: G. P., *Ética sin Metafísica*, Buenos Aires, 1975, y G. P., *Hechos, Normas, Proposiciones. Ensayos y conferencias*, Barcelona, 1986.)

10. R. ALEXY, *R. M. Hares Regeln des moralischen Argumentierens und L. Nelsons Abwägungsgesetz*, in: Peter Schröder (ed.), *Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit*, Hamburg, 1979, pp. 95-122.

11. L. NELSON, *Kritik der praktischen Vernunft* (1917), 2.<sup>a</sup> edición en las obras completas, in: L. NELSON, *Gesammelte Schriften in neun Bänden*, herausgegeben von P. BERNAYS u. a., Hamburg, 1964 ss., vol. 4, p. 133. Traducción española: *Crítica de la Razón Práctica*, in: L. N., *Ética Crítica*, Buenos Aires, 1988, pp. 193-360: p. 338.

12. Loc. cit., p. 518.

un interés semejante detectado empíricamente en donde se revela la verdadera fuerza de ese interés, o el verdadero interés, que corresponde justamente al valor del objeto al que el interés se dirige. Esto lo explica Nelson con un ejemplo que, a su vez, corresponde de modo realmente sorprendente a un ejemplo discutido por Hare en el mismo contexto: Dos personas, A y B, que viven en vecinas habitaciones, pueden dar en un conflicto de intereses, pues A desearía hacer música mientras B mantiene una fútil conversación, pero sonora, con alguien conocido. En el ejemplo de Hare un vecino de habitación quiere oír en su tocadiscos música clásica, y el otro quiere tocar una trompeta de jazz<sup>13</sup>.

Ahora bien, mientras que Hare sugiere que los vecinos de habitación deben ponerse de acuerdo en los tiempos en que uno y otro puedan dedicarse tranquilamente a su respectivo hobby, a Nelson se le presenta como evidente una distinta solución del problema: como hacer música es una actividad de valor superior a la mera conversación, el interés de B tendría que ceder frente al de A. La fuerza manifiesta empíricamente de un interés tiene que ser reducida (o elevada), por medio de una adecuada decisión de preferencia, a la fuerza que corresponda al valor del interés. A éste le llama Nelson el principio de la «*abstracción de las faltas de reflexión o, brevemente, el principio de la reducción de intereses*»<sup>14</sup>. Si es necesario conseguir una aceptable solución de un conflicto de intereses, han de sopesarse entre sí, no los intereses subjetivos, sino los objetivos. Mas ¿de qué modo ha de hacerse tal reducción de intereses, o, más sencillamente, cómo puede determinarse que algo es un interés objetivo y verdadero y cuánta fuerza le es la adecuada? Aquí se acoge Nelson —hay que decirlo así— a una idealización: «*El mérito de preferencia de un interés frente a otro que colisiona con él se determina por la fuerza relativa del interés que en su satisfacción tendría una persona plenamente formada, donde por una persona plenamente formada se entiende aquella que, por una parte, dispone de un pleno discernimiento y, por otra, prefiere siempre lo conocido como más valioso a lo conocido como menos valioso*»<sup>15</sup>. Esta construcción recuerda al hombre experto en todos los *pleasures* de J. Stuart Mill, que conoce tanto la poesía cuanto el juego de billar y que por eso sabe que la lectura de poesía ha de preferirse a jugar al billar. Y se halla expuesta asimismo a las objeciones metódicas y de contenido correspondientes. ¿Quién decide —preguntamos una vez más— quién es el hombre plenamente formado? ¿Podemos determinarlo de otro modo que examinando precisamente si los juicios de valor de una

13. R. M. HARE, *Freedom and Reason*, Oxford, 1963, p. 112.

14. L. NELSON, *Kritik der praktischen Vernunft*, loc. cit. p. 528.

15. L. NELSON, *Die Theorie des wahren Interesses und ihre rechtliche und politische Bedeutung* (1913), in: *Gesammelte Schriften*, vol. 8, pp. 3-26, especialmente p. 13. Traducción española: *La Teoría del Verdadero Interés y su Significación Jurídica y Política*, in: L. N., *Ética Crítica*, Buenos Aires, 1988, pp. 361-441; p. 371.

persona atribuyen efectivamente a los verdaderos intereses la fuerza adecuada? Nos moveríamos entonces en un círculo o necesitaríamos otra persona plenamente formada que nos dijera quién puede ser considerado como persona plenamente formada, y daríamos así en un recurso infinito. Además no resultaría tampoco evidente objetivamente que los veredictos de una persona semejante pudieran definir el mérito de preferencia de los intereses. Según mis intuiciones no hay, en cualquier caso, diferencia alguna si estorbo a mi vecino en su lectura con el *Arte de la Fuga* o con el *País de la Sonrisa*, ni tampoco si él lee precisamente a Goethe o a Raymond Chandler. A la concepción de Nelson hoy se la calificaría, y con razón, de «elitista»; y por cuanto yo sé de Nelson, tampoco me extrañaría que ocurriese que, en su concepción de la «persona plenamente formada», él hubiera pensado sobre todo en Leonard Nelson mismo.

Este intento de distinción entre intereses subjetivos y objetivos, aparentes y verdaderos, es, pues, un camino errado; pero yo no he traído a colación aquí la teoría de Nelson para criticar algo que ya ha sido criticado por otros, sino porque creo que podemos encontrar en éste, cuyos escritos han sido por desgracia desatendidos largamente, ideas importantes que pueden impulsar la discusión. Es, a mi parecer, tan importante como verdadero que en la ponderación de intereses en situaciones de conflicto no cabe partir siempre ni tan sólo de la fuerza subjetiva con que esos intereses son sentidos por los sujetos. Pues, si no, no estaría —para decirlo con los sonoros términos de Nelson— «*la necesidad de valor más infimo carente de exigencia de satisfacción, con tal que se presentase con avidez suficiente*»<sup>16</sup>. Dejando aparte el problemático asunto de la distinción entre necesidades «más groseras» y «más nobles», Nelson considera la posibilidad de un error teórico que pueda estar a la base de un interés subjetivo, como cuando a alguien le apetece un alimento sin saber que contiene un peligroso tóxico. El interés verdadero, objetivo, presupone una información completa de todas las circunstancias relevantes. Y aún es más importante la indicación de Nelson de que también puede haber intereses objetivos a los que no corresponda ningún género de interés subjetivo y que, con todo, merecen consideración. Su ejemplo es el de un niño mimado al que sus padres tutelan del modo más exhaustivo, con lo que impiden *de facto* que el niño llegue a ser independiente e incluso se desarrolle en él el deseo de independencia. Aquí los padres actúan evidentemente en contra del verdadero interés de su hijo, si bien a éste no le corresponde en él ningún género de interés subjetivo.

La consideración de estos casos nos enseña que no logrará servirnos ninguna teoría de la ponderación de intereses que se limite a registrar los meros deseos e intereses manifiestos empíricamente de las personas que en cada caso haya en juego y a hallar el procedimiento de cómo cabe obtener

---

16. L. NELSON, *Gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 315-316.

el máximo de satisfacción de tales necesidades, intereses, deseos y preferencias de las personas en cuestión. Algún tipo de «reducción» de los intereses dados a los verdaderos, de los subjetivos a los objetivos, parece ser necesaria. Mas ¿cómo fundamentar un procedimiento que merezca nuestra confianza? La *persona plenamente formada* a la que quería Nelson confiar esa tarea de la reducción de intereses es un ser de fábula o, si hubiera de presentarse en la realidad, sería un falso profeta o un dictador. Pero ¿hay otras soluciones? Esta cuestión se ha convertido naturalmente en un difícil problema de la filosofía práctica a partir del momento en que las teorías clásicas acerca de lo que es «*lo bueno*» auténticamente, el supremo fin de la acción para el hombre, se revelaron como especulaciones dogmáticas. Como muestran especialmente sus argumentaciones del *Gorgias* y la *República*, para Platón no ofrecía particular dificultad la distinción entre los verdaderos y los falsos intereses de los hombres, entre sus intereses objetivos y subjetivos: el interés primordial del hombre individual era el de la salud de su alma y ésta consistía a su vez en el orden y la armonía de las potencias del alma, es decir, en la justicia. El fin supremo de todas las acciones humanas tenía, pues, que hallarse en la atención a la «salvación del alma» y esto implicaba, por lo demás, que el bien común de la *polis* había de preferirse en todo caso al interés particular del individuo. Frente a aquel, los intereses del bienestar corporal eran considerados como de segundo orden. Una ordenación objetiva de los bienes, independiente ante todo del placer y el displacer, venía dada ya por la naturaleza de las cosas, era conocida por los filósofos y también el legislador había de regirse por ella en el ordenamiento de los problemas sociales. Para Platón la vida del individuo tiene sólo valor en la medida en que éste pueda ejercer sus funciones en pro del bien del todo<sup>17</sup>. Y otro tanto ocurre con las tesis, más plausibles, sin duda, pero con todo aún dogmáticas, de Aristóteles, según las cuales el fin supremo del obrar humano está en el logro de la *eudaimonia*, definida por su parte como la actualización de las capacidades específicamente humanas, a saber, del uso de la razón, tanto en la teoría como en la praxis política. Para esta concepción es imprescindible la presuposición dogmática de que hay un fin supremo natural, conforme al cual cada ser ha de desarrollar del modo más perfecto posible su espe-

---

17. Baste aquí recordar el lugar del libro III de la *República*, 406, en que Platón critica la conducta del hombre que, aunque está siempre enfermo, gracias a cuidadosas precauciones y a la dieta alcanza una elevada edad, a lo cual llama él una «muerte lenta». Y, frente a aquel, opone como ejemplo al artesano, que no tiene tiempo para enfermedades y que, en vez de largas curas, afronta tranquilamente el riesgo de morir pronto o de que la naturaleza se baste por sí misma, porque una vida no llena de trabajo no tiene, por lo demás, para él valor alguno. La inhumanidad de ese pasaje queda mitigada por el hecho de que se puede admitir que Platón, si se hubiera visto en semejante situación en vez de llegar a los ochenta años con una salud, a lo que parece, inquebrantable, se habría aplicado sin vacilación esa máxima a sí mismo.

cificidad, y que el hombre, como ser racional, está obligado a interpretar del modo más puro posible su índole propia y a realizarla.

Así pues, Nelson, con su principio de la reducción de intereses, se ha referido a un problema que espera urgentemente una solución satisfactoria, pues para distinguir los verdaderos de los falsos intereses no cabe recurrir a la teoría dogmática de los bienes de Platón (y concepciones análogas), ni al juicio de la persona plenamente formada; ni tampoco podemos adoptar en la ponderación de los intereses el criterio liberal del *laissez-faire*, que, por así decirlo, acepta el surgimiento espontáneo de los intereses que se presentan empíricamente como dinero moralmente contante y sonante.

Pero también en los planteamientos utilitaristas, que en general inspiran mucha más confianza, se presenta el problema con no menor dificultad: la originaria versión del utilitarismo en Bentham, con su primitivismo arcaico, consideraba la cuantía de *pleasure* (placer, goce, agrado: no existe traducción) como aquello que ha de lograrse al máximo mediante las acciones moralmente relevantes, y como indiferente aquello a lo que en cada caso el placer se refiere; mientras que J. Stuart Mill quería que contaran en el peso, no sólo diferencias cuantitativas, sino también cualitativas, de *pleasures*. No han conseguido superarse, sin embargo, las fundamentales y evidentes dificultades en lo que toca a la posible cuantificación y comparación de *pleasures*. Y no cabe tampoco asentar de manera suficiente, por ejemplo, la prohibición de matar a personas, con argumentos utilitarístico-hedonísticos: hay sin duda casos en que la muerte (indolora) de un hombre podría mejorar considerablemente el saldo de placer y *displeasure* en el mundo. Nuestras intuiciones inmediatas relativas al derecho de todo hombre a su propia vida no pueden, pues, depender de consideraciones semejantes acerca de la repercusión de nuestra vida en el saldo de felicidad del mundo.

Estas son algunas de las principales razones por las que los representantes de las concepciones utilitaristas han terminado por abandonar esas ideas y, en vez de partir del *pleasure* o *happiness* (placer o felicidad) como magnitudes cuantificables, cuyo máximo logro —considerado en su cantidad absoluta o (merced a puntos de vista político-demográficos) en su promedio por cabeza en el grupo de que se trate— constituía siempre el objetivo de la acción, parten más bien de las *preferencias* que tienen los individuos singulares, no requiriendo desde luego tales preferencias apuntar al placer o a la felicidad. Lo que sirve de criterio de acción es la consideración de qué clase de acción es capaz de satisfacer en la mayor proporción posible esas preferencias, ordenadas según su urgencia. Esta concepción vendría a corresponder del mejor modo posible a nuestras tendencias democráticas y liberales. A nosotros nos gusta ver tratados a todos los miembros de una comunidad —incluso si pudieran no ser competentes o adultos en sentido literal— como adultos promotores de sus propios inte-

reses. Nos parece que cada cual habría de asumir el riesgo de promover intereses que, al ser satisfechos, pudieran revelarse como lesivos o peligrosos para él. Y correspondería asimismo a una concepción liberal el decir que cada uno es quien mejor ha de saber por sí mismo lo que es bueno para él y que es, por tanto, al libre juego de los intereses sentidos y promovidos subjetivamente al que ha de confiarse en primer lugar el mejoramiento de la «calidad de vida» —por introducir aquí oficialmente una expresión que, como quien dice, espera desde hace algún tiempo entre bastidores. Con todo, esta concepción es evidentemente demasiado bella para ser realista. Recordemos la tesis de Nelson de que existen también intereses objetivos, mas subjetivamente atrofiados, reprimidos. Y sabemos también de intereses muy apasionados, mas no justificables objetivamente, que se deben a veces a errores de hecho, pero asimismo a influjos psicológicos, modas, coacciones de grupo e intencionada manipulación, intereses a los que ha de atribuirse incluso un carácter morboso. En las sociedades industriales de Occidente incluso quienes quizá no necesitan coche alguno tienen sin embargo un vivo interés en su adquisición, porque ciertamente, sin coche, uno no es bien aceptado en nuestra sociedad. Está fuera de discusión que la publicidad industrial, pero también el adoctrinamiento político, pueden despertar intereses que no tienen relación alguna con las auténticas necesidades de aquellos que, sin embargo, en definitiva los sienten y promueven.

Desearía expresar el dilema que aquí se manifiesta con las palabras de Dan W. Brock, tomadas de su excelente informe titulado *Recent Work in Utilitarianism*<sup>18</sup>, pues me parece difícil encontrar una formulación mejor que ésta: «Las valoraciones de un hombre que hallamos expresadas en sus preferencias son resultado de diferentes necesidades biológicas y del proceso de socialización por el cual se incorpora a una sociedad, a un Estado y a diversos grupos sociales. Tales valoraciones son conformadas esencialmente por las condiciones sociales existentes y habrán de reflejar y fortalecer tanto esas condiciones como las relaciones de poder y autoridad imperantes en esa sociedad, así como las expectativas de su entorno. Una teoría ética que reclame un máximo de satisfacción de las preferencias tal como comparecen empíricamente tendrá, por tanto, que producir a su vez un efecto de refuerzo del respectivo orden social existente y favorecer las tendencias conservadoras. Cualquier otra solución exige en último término una fundada teoría de la valoración que parta de la base de que algunos estados de cosas son valiosos para la persona X, siendo indiferente si X los valora o los prefiere... El atractivo de este planteamiento estriba en que no nos sujeta a los valores que se encuentran fundados en el orden social existente y no atribuye así a las preferencias efectivas ningún valor moral sin la consideración de su índole y de cómo han llegado

---

18. «American Philosophical Quarterly» 10 (1973), pp. 241-276.

a darse o han sido manipuladas. Pero la principal debilidad de este planteamiento es tan evidente como su ventaja: ¿quién ha de decidir, y con qué método, lo que tiene valor, lo que ha de preferirse, etc? Con gran facilidad este planteamiento lleva a la concepción de que existen personas que conocen mejor lo que es mejor para otras que éstas mismas, con todos los ingratos fenómenos sociales y políticos concomitantes, por cierto demasiado conocidos»<sup>19</sup>. Estamos, pues, de hecho ante un dilema amenazador: de una parte, una soberana afirmación absoluta de las escalas de valor propias; de otra, una frágil tolerancia que renuncia a hacer la distinción entre necesidades auténticas y necesidades imaginarias o manipuladas. Ahora bien, como una decisión entre intereses que compiten parece constituir un componente irrenunciable de toda teoría que prometa de la fundamentación de las normas morales, no podemos eludir este problema, sino que hemos de planteárnoslo.

Querría ofrecer, pues, en la última parte de mi conferencia por lo menos unos puntos de vista que podrían hacernos progresar en la solución de estas dificultades. Mi tesis fundamental será la siguiente: los intereses y las necesidades no han de considerarse o no considerarse sólo porque se den o no se den en alguien. Pero la existencia de una necesidad subjetiva es, al menos *prima facie*, un indicio de que podría haber una necesidad objetiva, así como la falta de necesidades subjetivas parece *prima facie* indicar la falta de los intereses objetivos correspondientes. Por consiguiente la *tarea demostrativa* ha de asumirla quien quiera prescindir en sus decisiones de una situación de necesidad o interés que se presente.

Con el fin de ilustrar esto, mantengámonos primero en los ejemplos ya propuestos por Nelson: el interés por un alimento será considerado puramente subjetivo y no de tomar en serio en la medida en que se muestre que el interesado no conoce ciertos hechos que harían desaparecer al punto su interés; por ejemplo, el hecho de que el alimento está envenenado. El que sus padres estén obligados a tener en cuenta el interés verdadero y objetivo de un niño por su libre autodeterminación y autodesarrollo, incluso si éste pudiera no corresponder a ningún interés subjetivo del niño, se puede fundamentar de la siguiente manera: es conforme a la experiencia que, una vez adquirida, los adultos aprecian su independencia y que el niño bajo tutela constante algún día sentirá la falta de independencia como un defecto considerable que luego habrá de ser difícil de remediar. Como en casos semejantes suele acontecer así por regla general, se puede también partir en este caso particular de que es de verdadero interés para el niño no seguir siendo tutelado con mimo.

Otro tanto ocurriría con el interés objetivo de aquel que, encontrándose en un estado de depresión o en una traumática tempestad emocional, deseara quitarse la vida. No tendríamos en cuenta su momentáneo interés

---

19. D. W. BROCK, loc. cit., pp. 224-245.

subjetivo, porque podemos probar por la experiencia que una muy amplia mayoría de los individuos a los que se ha impedido el suicidio suele después aprobar esa intromisión en su libertad de acción. Mas no cabe aquí invocar un valor absoluto de la vida humana: en casos en los que alguien (a consecuencia, por ejemplo, de una enfermedad incurable) no pueda ya esperar en su vida ulterior nada más que tormentos y en que ninguna apremiante tarea pudiera ya obligarle a sobrellevar penas tales, la obligación de impedir su suicidio sería en todo caso muy problemática.

Un caso muy recurrente pero también muy trivial de la política municipal es el siguiente: cuando en una ciudad se cierra al tránsito rodado una llamada «zona peatonal», los comerciantes del barrio en cuestión suelen primero protestar vivamente contra dicha medida. Si la administración municipal no acepta semejantes manifestaciones de interés es que está legitimada para hacerlo, pues puede remitir a la experiencia de que en casos semejantes la situación de interés cambió en el plazo de poco tiempo. Lo común a los dos casos hasta ahora discutidos es lo siguiente: que el interés verdadero u objetivo es precisamente aquel que el interesado, tras una experiencia más amplia gracias a la información correspondiente, tras la superación de un estado emocional pasajero o tras la llegada de una nueva situación, estaría dispuesto a convertir en su interés subjetivo. Algunos intereses sentidos como importantes son reductibles a decisiones colectivas o a condiciones individuales de socialización que, a su vez, no resisten una inquisición en lo que toca a su fundamentación racional.

Sin embargo esto no es suficiente y no lo es, desde luego, especialmente si pensamos en las instituciones de una sociedad que han de satisfacer los intereses de grandes grupos humanos e incluso los intereses de futuras generaciones. En estos casos las votaciones democráticas y las encuestas de opinión proporcionan tan sólo un conocimiento muy fragmentario de las efectivas preferencias de todos los individuos, y ese procedimiento está obviamente excluido respecto a las futuras generaciones; y sólo en casos propicios es posible una lograda verificación racional de la génesis fáctica de las necesidades e intereses.<sup>20</sup>

Una «reducción de intereses», en el sentido de una ponderación de preferencias, sólo podrá proceder según categorías muy esquemáticas. En vez de recoger el acuerdo de individuos, como es posible hacer en el caso de conflictos individuales de intereses, tendrá que apoyarse en conocimientos empíricos que nos proporcionan informaciones acerca de qué necesidades vitales han de ser satisfechas en cada caso para que un individuo en general pueda alcanzar el grado de bienestar vital y rendimiento que es condición necesaria para una actividad propia de la que pueda res-

20. Para el concepto de génesis fáctica y racional, cf. P. LORENZEN y O. SCHWEMMER, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*. Mannheim-Wien-Zürich, 1973, así como R. ALEXY, *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt am Main, 1978.

ponder (y también para el bien de la totalidad). Semejantes necesidades primarias comprenden la alimentación, la vivienda y el vestido, la atención médica y un nivel de educación y formación adecuado a la respectiva situación social. Me parece evidente que el grado de obligación respecto a necesidades que van más allá de éstas descende de manera importante en cuanto objeto de medidas estatales. Incluso no carece de plausibilidad la opinión de que esas preferencias que sobrepasan el standard mínimo pueden mejor dejarse abandonadas a la iniciativa de los individuos y sólo deben fomentarse oficialmente cuando su satisfacción contribuye a la vez al bien común.

Desearía señalar aquí que en esta clase de consideraciones se plantea igualmente el problema de en qué medida tienen moralmente derecho las sociedades industriales acomodadas a desatender el que una gran parte de la población mundial, ajena a esas sociedades, todavía no haya conseguido ni con mucho la situación mínima cuya existencia se acepta en general en esas sociedades como condición de cualquier satisfacción de preferencias que vayan más allá de ella. Es de esperar que tal indiferencia o hasta falta de interés colectivo les llegue a parecer en un futuro próximo a los habitantes que vivan en la tierra algo tan sorprendente como a nosotros hoy la indiferencia con que griegos y romanos, asimismo sensibles moralmente, aceptaron la situación de los esclavos y con que la burguesía aceptaba en Europa al principio de la revolución industrial la situación de los obreros como un sino inevitable que, naturalmente, siempre se cernía sobre otros.

Con la extensión del campo sometido a la ponderación de intereses allende las fronteras de una sociedad se presentan evidentemente complicaciones considerables, que aún se multiplican más cuando aceptamos su ampliación a generaciones futuras. También aquí hemos de hacer plausibles ciertas limitaciones en la satisfacción de intereses de los que viven ahora, en el sentido de la toma en consideración de los intereses objetivos de nuestros hijos y nietos. Teniendo en cuenta la inseguridad de los pronósticos de evolución a largo plazo, se podrá en esto conseguir tan sólo reglas muy generales y limitarse más bien a la garantía de las necesidades primarias, que tienen desde luego prioridad absoluta también para los que viven ahora. Según esta concepción, tendrían que considerarse como estrictamente prohibidos los modos de comportamiento que con mayor probabilidad hubieran de tener como consecuencia el que se dañaran o incluso se destruyesen las necesarias condiciones de existencia de futuras generaciones.

Por lo demás, habría que enjuiciar también desde análogos puntos de vista el argumento de los partidarios de una transformación revolucionaria de las relaciones sociales existentes de que puede exigirse a las generaciones actuales el duro sacrificio de una revolución violenta porque no es oneroso comparado con los sufrimientos que habría de producir durante

generaciones el mantenimiento de las formas capitalistas de economía en las democracias parlamentarias, por no hablar de la felicidad que a la larga podrían disfrutar los miembros de una sociedad sin clases en su ilimitada autorrealización. Frente a afirmaciones semejantes, que identifican el «verdadero» interés del individuo que ahora vive con su interés de clase (una primacía del interés colectivo, como en Platón, e igualmente infundada), y a una concepción que exige al individuo padecer menoscabo incluso en sus elementales intereses vitales y acaso perder la vida por la felicidad de futuras generaciones, habría que objetar ante todo lo siguiente: En primer lugar, el que las consecuencias beneficiosas que se atribuyen a la revolución por sus partidarios vayan a producirse es cosa que a nadie se le puede evidenciar con una seguridad suficiente como para ofrecer una base aceptable para una ponderación de intereses. Y, en segundo lugar, incluso si cupiera fundamentar de modo suficiente una predicción empírica semejante (cosa que no es de esperar), aún en ese caso inverosímil habría que considerar también que aquí se trataría de seguros sacrificios y esperados beneficios de dos distintas generaciones. Pero difícilmente cabe fundamentar racionalmente el que unos hombres puedan hallarse obligados a inmolar incluso sus más elementales intereses vitales a la perspectiva de ventajas *para otros*. Sólo el individuo mismo podría disponer en tal manera de sus propios intereses, lo cual, considerado racionalmente, constituiría una injusticia consigo mismo. En vez de esas soluciones totales que postulan un estado de felicidad futuro de tal intensidad que cualquier sacrificio que haya de hacerse para llegar a él, comparado con éste, puede parecer insignificante, una teoría racional de la ponderación de intereses incluiría procedimientos de valoración hasta cierto punto complicados, con distinciones de casos, categorías de urgencia y consideraciones de razonabilidad. Pero es que la realidad es, a su vez, considerablemente complicada y, aunque nuestras teorías no deberían ser tan complicadas como la realidad misma (pues entonces de poco nos servirían), tendrían que ser con todo lo suficientemente complicadas como para reproducir adecuadamente las diferencias del ámbito objetivo de que traten. Se tiene la impresión de que lo que hoy vuelve a hacer tan populares a las teorías radicales —y esto significa casi siempre también simples— es, entre otras cosas, la *pereza*.

Frente a ello queda por asegurar que todos los intentos —como los emprendidos desde Platón y los que hoy son propuestos sobre todo por teóricos marxistas— de confundir la significativa y necesaria distinción entre los intereses subjetivos y objetivos («verdaderos») de los individuos con esa otra distinción también significativa entre intereses individuales y colectivos (con lo cual sólo quedan como «verdaderos» intereses de los individuos los que coinciden con los intereses de clase o, incluso, con los intereses de la humanidad) abocan a un peligroso extravío.

Toda teoría aceptable del juicio moral tiene, más bien, que considerar

tres dimensiones de discusión no reductibles unas a otras: Primero, el aspecto de la *universalizabilidad*, que consiste en que nadie puede exigir un trato preferente para sus intereses por el mero hecho de que sean *suyos*; segundo, el aspecto de la *reducción de intereses*, que distingue entre intereses individuales subjetivos y objetivos y determina el grado de intensidad de los intereses dignos de consideración según la urgencia de las necesidades objetivas que están a su base; y, finalmente, la cuestión cardinal de en qué medida, cuando existe escasez de recursos, hayan de ser satisfechos esos intereses objetivos de los individuos. Para esta última cuestión, el punto de referencia más digno de confianza lo constituyen los criterios del utilitarismo relativos a la máxima satisfacción posible de todos los intereses objetivos individuales, entre los que desde luego también han de incluirse de modo adecuado los intereses de los miembros no sólo de nuestra propia sociedad y de futuras generaciones.

En lo que respecta a la distinción entre intereses subjetivos y objetivos, el estado actual de nuestro conocimiento es el de que vemos ante nosotros claramente el problema y al mismo tiempo vemos la necesidad y también la dificultad de su solución. Acabo de intentar esbozar algunos primeros pasos provisionales en dirección a esa solución. Espero que no constituya un optimismo totalmente infundado el que yo, a pesar de todo, crea ver ante mí el bosquejo a grandes rasgos de una teoría que, con el concurso de muchos, permita desarrollar un instrumento que un día no demasiado lejano pueda servir también a los políticos como un hilo de Ariadna en el laberinto de los intereses encontrados<sup>21</sup>.

*(Traducción de Juan Miguel Palacios)*

---

21. Como en esta conferencia sólo había de mostrarse la importancia de la cuestión de los «verdaderos» intereses para la fundamentación de la Ética, para una orientación más amplia acerca de estos problemas se remite en particular a: A. SEN, *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, 1970; J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford, 1972; J. C. HARSANYI, *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*, Dordrecht, 1976.

Sobre el actual estado de la discusión proporcionan información las contribuciones sobre el tema «Social Ethics» de los tres primeros fascículos del año 11 (1977) de la revista «Erkenntnis», en particular los trabajos de Harsanyi, Stegmüller, Scanlon, von Kutschera, Baier y Sen.