

## XI

DOS CONCEPTOS DE REGLAS<sup>1</sup>

John Rawls

De *Philosophical Review*, Vol. 64 (1955), pp. 3-32. Reimpreso con la venia del autor y de *Philosophical Review*.

En este artículo quiero esclarecer la importancia de la distinción entre justificar una práctica<sup>2</sup> y justificar una acción particular que cae dentro de ella, y deseo explicar la base lógica de esta distinción y por qué es posible preterir su trascendencia. Si bien se ha efectuado frecuentemente tal distinción<sup>3</sup> y aho-

<sup>1</sup> Es una versión revisada de la disertación tenida en el Harvard Philosophy Club, el 30 de abril de 1954. [Lo discute H. J. McCloskey en 'An Examination of Restricted Utilitarianism'. *Philosophical Review* (1957) y D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Clarendon Press, Oxford, 1965). El propio Rawls explica su posición en 'Justice as Fairness', *Philosophical Review* (1958), nota a la p. 168. E.]

<sup>2</sup> Empleo la palabra 'práctica' en todo este artículo como una especie de tecnicismo que significa cualquier forma de actividad especificada por un sistema de reglas que define oficios, incumbencias, jugadas, castigos, defensas, etc. y que da su estructura a la actividad. Como ejemplos, piénsese en los juegos y en los rituales, en los juicios y en los parlamentos.

<sup>3</sup> Esta distinción es fundamental en la discusión que Hume hace de lo que es la justicia en *A Treatise of Human Nature*, libro III, parte II, especialmente secs. 2-4. Se plantea claramente en la segunda conferencia de John Austin de *Lectures on Jurisprudence* (4.ª ed., Londres, 1873), i, 116 ss. (1.ª ed., 1832). Se puede alegar también que J. S. Mill la dio por sentada en *Utilitarianism*; a este respecto, cf. J. O. Urmson, 'The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill', *Philosophical Quarterly*, vol. iiii (1953). Además

ra se está convirtiendo en tópico, queda todavía la tarea de explicar la tendencia, sea a soslayarla por entero, sea a menospreciar su importancia.

Para poner de manifiesto la importancia de tal distinción, defenderé el utilitarismo frente a aquellas objeciones que tradicionalmente se han dirigido contra él en conexión con el castigo y la obligación de cumplir las promesas. Espero demostrar que si alguien hace uso de tal distinción, será posible plantear el utilitarismo de modo que se expliquen mejor los juicios morales que consideremos, en comparación a lo que parecerían admitir las objeciones tradicionales<sup>4</sup>. Así, pues, mostraré la importancia de la distinción por el flanco que refuerza el punto de vista utilitarista, independientemente de si éste es del todo defendible o no.

Para explicar cómo puede preterirse la trascendencia de la distinción, discutiré dos conceptos de reglas. Uno de éstos entraña la importancia de distinguir entre la justificación de una regla o práctica y la justificación de una acción particular que caiga bajo ella. La otra concepción deja claro por qué se ha de hacer esa distinción y cuál es su base lógica.

de los argumentos dados allí por Urmson existen varios planteamientos claros de la distinción en *A System of Logic* (8 ed.; Londres, 1872). Libro VI, cap. xii, pars. 2, 3, 7. Esta distinción es importante en el artículo de J. D. Mabbott, 'Punishment', *Mind*, vol. xlviii (abril, 1939). Más recientemente, S. E. Toulmin, ha dado particular realce a la distinción en *The Place of Reason in Ethics* (Cambridge, 1950), ver esp. cap. xi, donde representa papel especial en su explicación del razonamiento moral. Toulmin no explica la base de la distinción ni cómo se pasa por alto su importancia, lo que trato de hacer aquí, y en la recensión de su libro (*Philosophical Review*, vol. lx [octubre 1951]), como muestran algunas de mis críticas no logré entender su fuerza. Ver también H. D. Aiken, 'The Levels of Moral Discourse', *Ethics*, vol. lxii (1952), A. M. Quinton, 'Punishment', *Analysis*, vol. xiv (junio, 1954), y P. H. Nowell-Smith, *Ethics* (Londres, 1954), pp. 236-239, 271-273.

<sup>4</sup> Sobre el concepto de explicación, ver el artículo del autor *Philosophical Review*, vol. lx (abril 1951).

## XI

DOS CONCEPTOS DE REGLAS<sup>1</sup>

John Rawls

De *Philosophical Review*, Vol. 64 (1955), pp. 3-32. Reimpreso con la venia del autor y de *Philosophical Review*.

En este artículo quiero esclarecer la importancia de la distinción entre justificar una práctica<sup>2</sup> y justificar una acción particular que cae dentro de ella, y deseo explicar la base lógica de esta distinción y por qué es posible preterir su trascendencia. Si bien se ha efectuado frecuentemente tal distinción<sup>3</sup> y aho-

<sup>1</sup> Es una versión revisada de la disertación tenida en el Harvard Philosophy Club, el 30 de abril de 1954. [Lo discute H. J. McCloskey en 'An Examination of Restricted Utilitarianism', *Philosophical Review* (1957) y D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Clarendon Press, Oxford, 1965). El propio Rawls explica su posición en 'Justice as Fairness', *Philosophical Review* (1958), nota a la p. 168. E.]

<sup>2</sup> Empleo la palabra 'práctica' en todo este artículo como una especie de tecnicismo que significa cualquier forma de actividad especificada por un sistema de reglas que define oficios, incumbencias, jugadas, castigos, defensas, etc. y que da su estructura a la actividad. Como ejemplos, piénsese en los juegos y en los rituales, en los juicios y en los parlamentos.

<sup>3</sup> Esta distinción es fundamental en la discusión que Hume hace de lo que es la justicia en *A Treatise of Human Nature*, libro III, parte II, especialmente secs. 2-4. Se plantea claramente en la segunda conferencia de John Austin de *Lectures on Jurisprudence* (4.ª ed., Londres, 1873), i, 116 ss. (1.ª ed., 1832). Se puede alegar también que J. S. Mill la dio por sentada en *Utilitarianism*; a este respecto, cf. J. O. Urmson, 'The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill', *Philosophical Quarterly*, vol. iii (1953). Además

ra se está convirtiendo en tópico, queda todavía la tarea de explicar la tendencia, sea a soslayarla por entero, sea a menospreciar su importancia.

Para poner de manifiesto la importancia de tal distinción, defenderé el utilitarismo frente a aquellas objeciones que tradicionalmente se han dirigido contra él en conexión con el castigo y la obligación de cumplir las promesas. Espero demostrar que si alguien hace uso de tal distinción, será posible plantear el utilitarismo de modo que se expliquen mejor los juicios morales que consideremos, en comparación a lo que parecerían admitir las objeciones tradicionales<sup>4</sup>. Así, pues, mostraré la importancia de la distinción por el flanco que refuerza el punto de vista utilitarista, independientemente de si éste es del todo defendible o no.

Para explicar cómo puede preterirse la trascendencia de la distinción, discutiré dos conceptos de reglas. Uno de éstos entraña la importancia de distinguir entre la justificación de una regla o práctica y la justificación de una acción particular que caiga bajo ella. La otra concepción deja claro por qué se ha de hacer esa distinción y cuál es su base lógica.

de los argumentos dados allí por Urmson existen varios planteamientos claros de la distinción en *A System of Logic* (8 ed.; Londres, 1872). Libro VI, cap. xii, pars. 2, 3, 7. Esta distinción es importante en el artículo de J. D. Mabbott, 'Punishment', *Mind*, vol. xlviii (abril, 1939). Más recientemente, S. E. Toulmin, ha dado particular realce a la distinción en *The Place of Reason in Ethics* (Cambridge, 1950), ver esp. cap. xi, donde representa papel especial en su explicación del razonamiento moral. Toulmin no explica la base de la distinción ni cómo se pasa por alto su importancia, lo que trato de hacer aquí, y en la recensión de su libro (*Philosophical Review*, vol. lx [octubre 1951]), como muestran algunas de mis críticas no logré entender su fuerza. Ver también H. D. Aiken, 'The Levels of Moral Discourse', *Ethics*, vol. lxii (1952), A. M. Quinton, 'Punishment', *Analysis*, vol. xiv (junio, 1954), y P. H. Nowell-Smith, *Ethics* (Londres, 1954), pp. 236-239, 271-273.

<sup>4</sup> Sobre el concepto de explicación, ver el artículo del autor *Philosophical Review*, vol. lx (abril 1951).

## I

El sujeto del castigo, en el sentido de adjudicar penas legales a la violación de las reglas legales, ha constituido desde siempre cuestión moral batallona<sup>5</sup>. Ello no se debe a que la gente esté en desacuerdo sobre si es justificable o no la punición; la mayoría concede que, libre de ciertos abusos, es una institución aceptable. Pocos han sido los que la han rechazado por entero; lo que más bien sorprende, dadas las cosas que se pueden decir en su contra. La dificultad está en la justificación del castigo; a este efecto, los filósofos morales han esgrimido diversos argumentos, aunque hasta ahora ninguno de ellos ha ganado algún género de aceptación general; no hay justificación cabal para aquellos que detestan el castigo. Espero demostrar que el empleo de la distinción antes citada nos permitirá plantear el punto de vista utilitarista de modo que satisfaga los puntos válidos de sus críticos.

Para nuestros propósitos cabe decir que hay dos justificadores del castigo. Lo que podríamos llamar punto de vista retributivo establece que el castigo se justifica sobre la base de que las malas acciones merecen castigo. Está de acuerdo con la moral que alguien que hace el mal sufra en proporción con la maldad cometida. Que un criminal haya de ser castigado se sigue de su culpabilidad, y la severidad del castigo apropiado dependerá de la depravación de su acto. La situación cuando el malhechor sufre castigo es mejor moralmente que cuando no lo recibe, y es mejor independientemente de las consecuencias que se puedan seguir de castigarlo.

<sup>5</sup> Mientras se corregía este artículo, apareció el de Quinton; nota 2 *supra* [nota 3, p. 205 de este volumen. E.]. Hay distintos aspectos que asemejan su artículo y el mío. Con todo, como considero algunas cuestiones ulteriores y me apoyo en argumentos algo distintos, he mantenido la discusión del castigo y de las promesas como dos casos-prueba del utilitarismo.

Lo que podemos denominar punto de vista utilitarista, fundado sobre el principio de que lo pasado es pasado y que las consecuencias futuras importan para las decisiones que se hayan de tomar, señala que el castigo se justifica sólo por referencia a las consecuencias probables de mantenerlo como uno de los instrumentos del orden social. Los errores cometidos en el pasado, como tales, no son consideraciones pertinentes que nos permitan decidir qué se ha de hacer. Si se puede demostrar que el castigo promueve efectivamente el interés de la sociedad, es justificable; de otra manera, no lo es.

He planteado de manera algo burda estos dos puntos de vista contrapuestos, para que se vea mejor la contención que existe entre ellos. Uno palpa la fuerza de *ambas* argumentaciones y se pregunta cómo es posible reconciliarlas. De mis observaciones introductorias se deduce que la resolución que voy a proponer consiste en que, en este caso, se ha de distinguir entre justificar una práctica como sistema de reglas que se pueden aplicar e imponer, y justificar una acción particular que cae bajo esas reglas. Los argumentos utilitaristas valen con cuestiones en torno a las prácticas, mientras que los argumentos retributivos se circunscriben a la aplicación de reglas particulares a casos particulares.

Aclararemos mejor esta distinción imaginando cómo un padre puede responder a su hijo. Supongamos que éste le pregunta: '¿Por qué ayer metieron en la cárcel a J?' El padre responde: 'Porque asaltó el banco de B. Se le juzgó debidamente y se le halló culpable; por eso lo pusieron ayer en la cárcel.' Pero supongamos que el hijo ha preguntado algo distinto, a saber: '¿Por qué unos ponen en la cárcel a otros?' Entonces el padre puede responder: 'Para proteger a los buenos de los malos' o 'Para impedir que haya gente que haga cosas que nos perjudicarían a todos, pues si no fuera así no podríamos ir a dormir

por la noche ni dormir en paz'. Hay aquí dos preguntas harto distintas. Una de ellas hace hincapié en el nombre propio: pregunta por qué se castigó a *J* y no a otro, o por qué se le castigó. La otra pregunta se refiere a por qué poseemos instituciones de castigo, por qué la gente castiga en vez, digamos, de perdonarse mutuamente.

Así, el padre dice que, en efecto, se castiga a un hombre determinado, y no a otro, porque es culpable, y lo es porque quebrantó la ley (tiempo pretérito). A su manera de ver, la ley mira hacia atrás, el juez mira hacia atrás y el jurado también mira hacia atrás, y se le impone una sanción por algo que cometió. Que se deba castigar a alguien y cuál es el castigo que se impondrá se estipula tras demostración de que quebrantó la ley y que ésta impone tal sanción por haber sido violada.

Por otra parte, tenemos la institución del castigo en sí, y recomendamos y aceptamos los distintos cambios que se le hagan porque el legislador (ideal) y aquellos a quienes se aplica la ley, cual parte de un sistema impuesto imparcialmente en cada caso que le corresponda, piensan que, a la larga, tendrá la consecuencia de fomentar los intereses de la sociedad.

Se puede decir, por tanto, que juez y legislador están en posiciones distintas y que miran en direcciones diferentes: uno hacia el pasado, el otro hacia el futuro. La justificación de lo que hace el juez, *en cuanto* juez, suena como punto de vista retributivo; la justificación de lo que el legislador (ideal) hace, *en cuanto* legislador, suena a punto de vista utilitarista. Así, las dos maneras tienen su razón (tal es como debe de ser, puesto que en un lado y otro de la argumentación ha habido personas inteligentes y sensatas). La confusión que se tiene al principio desaparece una vez se ve que esta manera de considerar las cosas se aplica a personas que efectúan distintos oficios con distintos deberes y están situadas dife-

rentemente con respecto al sistema de reglas que constituye la ley criminal<sup>6</sup>.

Se podría decir, sin embargo, que la mira utilitarista es más fundamental, puesto que se aplica a oficio más fundamental, ya que el juez ejecuta la voluntad del legislador hasta donde puede determinarla. Una vez que el legislador decide tener leyes y aplicar sanciones por su violación (según sean las cosas, tienen que existir tanto la ley como el castigo) se erige una institución que contiene una concepción retributiva de los casos particulares. Es parte del concepto de ley criminal, como sistema de reglas, que la aplicación e imposición de éstas en casos particulares se han de poder justificar por argumentos de carácter retributivo. La decisión de emplear la ley y no otro mecanismo de control social, y la resolución acerca de cuáles han de ser esas leyes y qué sanciones se han de asignar, puede establecerse en argumentaciones utilitaristas, pero si se decide tener leyes, entonces se ha resuelto sobre algo cuyo funcionamiento en los casos particulares es retributivo por su forma<sup>7</sup>.

La respuesta, pues, a la confusión engendrada por los dos puntos de vista del castigo es muy simple: se distinguen dos oficios, el del juez y el del legislador, y se distinguen sus distintas situaciones con respecto al sistema de reglas que constituyen la ley; entonces se advierte que los diferentes tipos de consideraciones, que de ordinario se presentarían como razones de lo que se lleva a cabo bajo la cubierta de estas funciones, se pueden emparejar con las justificaciones conflictivas del castigo. Se reconcilian los dos puntos de vista por el procedimiento de aplicarlos a diferentes situaciones sancionadas por el tiempo.

<sup>6</sup> Adviértase el hecho de que para los distintos oficios cuadran distintas clases de argumentaciones. Una manera de señalar las diferencias entre las teorías éticas es considerarlas como explicaciones de las razones que fundan los diferentes oficios.

<sup>7</sup> A este respecto, ver Mabbott, *op. cit.*, pp. 163-164.

¿Pero es tan simple esto? Bien, en la respuesta se ha de tener presente el propósito aparente de cada lado. Quien defienda el punto de vista retributivo ¿ha de abogar necesariamente por la maquinaria legal, como *institución* cuyo propósito esencial es instaurar y preservar la correspondencia entre la torpeza moral y el sufrimiento? No, sin duda<sup>8</sup>. En lo que los retribucionistas han insistido con razón es en que nadie puede ser castigado, a menos que sea culpable, o sea, a menos que haya quebrantado la ley. Su crítica fundamental de la razón utilitarista es que, según la interpretan, sanciona que se castigue a una persona inocente (si se le puede llamar castigo) en aras de la sociedad.

Por otra parte, aceptan los utilitaristas que el castigo se ha de imponer sólo por la violación de la ley; consideran que esto se sobreentiende por el mismo concepto de castigo. La tesis utilitarista se refiere a la institución como sistema de reglas; el utilitarismo intenta limitar su empleo declarándola justificable sólo si se puede demostrar que secunda de manera efectiva el bien de la sociedad. Históricamente, es una protesta contra el uso indiscriminado e inefectivo de la ley criminal<sup>10</sup>. Trata de disuadirnos de asignar a las

<sup>8</sup> A este respecto ver Sir David Ross, *The Right and the Good* (Oxford, 1930), pp. 57-60.

<sup>9</sup> Ver la definición de castigo que Hobbes trae en *Leviathan*, cap. xxviii, y la definición de Bentham en *The Principle of Morals and Legislation*, cap. xii, par. 36, cap. xv, par. 28, y en *The Rationale of Punishment* (Londres, 1830), libro 1, cap. i. Podrían concordar con Bradley en que: 'El castigo es castigo sólo cuando se merece. Se paga la penalidad porque se debe y por ninguna otra razón, y si se inflige castigo por alguna otra razón, sea cual sea, y no porque esté merecido por haber hecho el mal, es una burda inmoralidad, una injusticia clamante, un crimen abominable y no lo que pretende ser'. *Ethical Studies* (2.ª ed., Oxford, 1927), páginas 26-27. Ciertamente, por definición no es lo que pretende ser. El inocente sólo puede ser castigado por error; el 'castigo' deliberado del inocente comporta fraude necesariamente.

<sup>10</sup> Cf. Leon Radzinowicz, *A History of English Criminal Law: The Movement for Reform 1750-1833* (Londres, 1948, esp. cap. xi sobre Bentham).

instituciones penales la tarea impropia, si no sacrilega, de equiparar el sufrimiento con la torpeza moral. Al igual que otros, los utilitaristas quieren que las instituciones penales estén de tal manera dispuestas que, hasta donde sea humanamente posible, sólo quienes quebranten la ley tengan que habérselas con ella. Defienden que ningún oficial debería tener poder a discreción para infligir castigos cuando lo considerara beneficioso para la sociedad, pues, según los utilitaristas, una institución que dé pie a tales cosas no tiene justificación<sup>11</sup>.

La manera aquí sugerida para reconciliar las justificaciones retributiva y utilitarista del castigo parece dar razón de lo que ambos bandos han querido decir. Hay, sin embargo, otras dos cuestiones, a las que dedicaré lo que resta de esta sección.

Primero, ¿no será inconveniente, para que los retribucionistas acepten la reconciliación, la diferencia de opinión respecto del criterio apropiado de lo que es ley justa? ¿No pondrán en duda que si se aplica como criterio el principio utilitarista, se siga que quienes hayan quebrantado la ley sean culpables, de modo que se satisfaga su alegato de que quienes se castiguen lo merezcan? Para responder a esta dificultad, supongamos que las reglas de la ley criminal se justifican según las bases utilitaristas (sólo se puede hacer responsable al utilitarista de leyes

<sup>11</sup> Bentham trata de cómo, en correspondencia a la provisión punitiva de la ley criminal, hay otra provisión que está en antagonismo con ella y que merece nombre lo mismo que la punitiva; la denomina, como se podía esperar, *antiosística*, y dice de ella: 'El castigo de la culpa es el objeto de la primera; la preservación de la inocencia, el de la segunda'. En la misma conexión afirma que nunca es conveniente dar al juez la opción de decidir si un ladrón (esto es, una persona a la que cree ladrón, puesto que la creencia del juez es en torno a lo que siempre ha de girar la cuestión) ha de ser ahorcado o no, por lo que la ley prescribe la provisión: 'El juez no hará que se ahorque a un ladrón a menos que sea debidamente convicto y sentenciado en el curso de la ley' (*The Limits of Jurisprudence Defined*, ed. C. W. Everett [Nueva York, 1945], pp. 238-239).

que se ajusten a su criterio). Se sigue entonces que las acciones que la ley criminal especifica como ofensas son de tal manera que, si se toleraran, esparcirían terror y alarma por la sociedad. Consiguientemente, los retribucionistas sólo pueden denegar que quienes son castigados merecen serlo, si niegan que tales acciones son malas. Pero no lo negarán.

La segunda cuestión es sobre si el utilitarismo justifica demasiado. Se nos imagina como una máquina de justificación que, si se amañara convenientemente, podría emplearse para justificar instituciones crueles y arbitrarias. Los retribucionistas conceden, por sentido, que los utilitaristas *pretenden* reformar la ley y hacerla más humana; que no *quieren* justificar cosas como la sanción del inocente y que pueden apelar al hecho de que el castigo presupone culpabilidad, si se entiende por castigo una institución que grava con penalidades la infracción de las reglas legales, y que, por tanto, es lógicamente absurdo suponer que los utilitaristas, al justificar el *castigo*, justifiquen también el castigo (si así lo podemos llamar) del inocente. La verdadera cuestión, empero, es si el utilitarista, al justificar el castigo, no ha empleado argumentos que lo comprometen a aceptar la imposición de sufrimientos a personas inocentes, si es para el bien de la sociedad (llámesele o no castigo). De una manera más general, ¿no está obligado el utilitarista, en principio, a aceptar muchas prácticas que como persona moralmente sensata no ha de querer aceptar? Los retribucionistas se inclinan a sostener que no es posible impedir que el principio utilitarista justifique demasiado, a menos que se le añada un principio que distribuya ciertos derechos entre los individuos. Entonces el criterio enmendado no es el mayor beneficio de la sociedad *simpliciter*, sino el mayor beneficio de la sociedad, con la reserva de que no se han de violar derechos de nadie. Ahora bien, si soy de la opinión de que los utilitaristas clásicos propusieron un criterio de este género más complicado, no es mi intención

dilucidar aquí este asunto<sup>12</sup>. Lo que quiero mostrar es que existe *otro* medio para impedir que el principio utilitarista justifique demasiadas cosas o, siquiera, para conseguir que sea menos probable que las justifique; a saber, planteando el utilitarismo de guisa que comprenda la distinción entre la justificación de una institución y la justificación de una acción particular que caiga dentro de ella.

Empero definiendo así la institución del castigo: se dice que una persona sufre castigo cuando legalmente se le priva de algunos de los derechos normales de todo ciudadano, sobre razón de que ha violado alguna regla de la ley, tras haberse probado la violación por juicio, a tenor del debido proceso legal, habida cuenta de que la privación se efectúe por las autoridades legalmente reconocidas del estado, que la regla de la ley especifique claramente tanto la ofensa como la penalidad consiguiente, que los tribunales estipulen estrictamente los estatutos y que el estatuto esté registrado con anterioridad al tiempo de la ofensa<sup>13</sup>. Esta definición específica qué es lo que entenderé por punición. La cuestión es si las argumentaciones utilitaristas justifican instituciones que difieren notablemente de ésta, y que pueden considerarse crueles o arbitrarias.

Se responderá mejor a esta cuestión, según creo, considerando una acusación particular. Veamos lo siguiente de Carritt:

...el utilitarista debe sostener que será justo que inflijamos daño siempre y sólo para impedir daño peor o atraer mayor felicidad. Esto, pues, es todo lo que necesitamos considerar en el llamado castigo, que ha de ser puramente preventivo. Pero si se generaliza algún tipo de crimen cruel y es imposible aprehender a ninguno de los facinerosos, puede ser altamente expeditivo, por ejemplo, ahorcar a un inocente si se pudiera maquinar contra él algún cargo, de modo que a la vista de todos pasara por culpable; en

<sup>12</sup> Por utilitaristas clásicos entiendo a Hobbes, Hume, Bentham, J. S. Mill y Sidgwick.

<sup>13</sup> Hobbes menciona todas estas características del castigo; cf. *Leviathan*, cap. xviii.

realidad esto no sería dechado de 'castigo' utilitarista, exclusivamente porque la víctima no habría sido felón que fuera a cometer tal fechoría en el futuro; en los demás aspectos sería perfectamente disuasor y, por tanto, para bien.

Carritt trata de demostrar que existen ocasiones en que la argumentación utilitarista justificaría emprender una acción que se condenaría en general y que, por tanto, el utilitarismo se excede en justificar. Pero la falla del argumento de Carritt yace en el hecho de que no hace distinción entre la justificación del sistema general de reglas, que constituye las instituciones penales, y la justificación de aplicaciones particulares de esas reglas a casos particulares, por parte de los distintos oficiales a quienes compete administrarlas. Esto se hace del todo claro cuando se pregunta quiénes son el 'nosotros' de que habla Carritt. ¿Quién es aquel que dispone de una clase de autoridad absoluta en ocasiones particulares para decidir que se 'castigue' a un inocente, si se puede convencer a los demás de que es culpable? Dicha persona ¿es el legislador, el juez o el cuerpo de los ciudadanos privados, o quién? Es del todo imprescindible saber quién decide en tales cuestiones y con qué autoridad, pues todo esto ha de constar en las reglas de la institución. Si no se saben estas cosas, no se conocerá cuál es la institución cuya justificación se pone en duda, y como el principio utilitarista se refiere a la institución, no se sabe tampoco si está justificada según la mira utilitarista, o no lo está.

Una vez entendido esto, queda claro cuál ha de ser el despliegue frente al argumento de Carritt. Se ha de describir más detalladamente cuál es la *institución* que sugiere su ejemplo, y entonces preguntarse si es probable que poseer tal institución sea provechoso, a la larga, para la sociedad o no. No se ha de contentar uno con el pensamiento vago de que, cuando se trata de *este* caso, sería buena cosa si *alguien*

hiciera algo, aunque tuviera que pagar algún inocente.

Trátese de imaginar, pues, una institución (que podríamos denominar 'telismo'\*) que fuera tal que los funcionarios nominados tuvieran autoridad de disponer un juicio para la condenación de un inocente, siempre que lo consideraran oportuno porque redundara en pro de los intereses de la sociedad. La discreción de tales funcionarios, sin embargo, estaría limitada por una regla que estatuiría que no podrían condenar a un inocente a sufrir tal prueba a menos que, a la sazón, hubiera una ola de desmanes similares a aquéllos de que le acusan y por los que le 'telizan'. Podemos imaginar que los funcionarios que tienen la autoridad discrecional son los jueces de los tribunales más altos, en consulta con el jefe de la policía, con el ministro de la justicia y con un comité de la legislatura.

Cuando uno se percata de que ha de instaurar una *institución*, se ve que los riesgos son muy grandes. Por ejemplo, ¿qué control tienen los funcionarios? ¿Cómo se determinará si sus acciones están autorizadas o no? ¿Cómo se han de limitar los riesgos provenientes de permitir tal impostura sistemática? ¿Cómo se ha de evitar el conceder a las autoridades algo que carezca de discreción, por lo que 'telicen' a quien quieran? Además de estas consideraciones, es obvio que los ciudadanos tendrán una actitud muy diferente hacia su sistema penal cuando se le yuxtaponga el 'telismo'. No sabrán a ciencia cierta si un individuo convicto ha sido castigado o 'telizado'. Se preguntarán si lo han de sentir o no; se preguntarán si alguna vez no les tocará el mismo sino. Si uno se imagina cómo funcionaría en realidad tal institución y los enormes riesgos que comportaría, parece claro que no sería de ningún provecho. No es posible que

\* El autor ha inventado la palabra 'telishment' y el verbo 'to telish' (T.).

exista justificación utilitarista respecto de esta institución.

Sucede en general que si se dejan de lado las características definitorias del castigo, no queda más que una institución cuya justificación utilitarista es altamente dudosa. Una de las razones está en que el castigo funciona como una especie de sistema de precios: si se alteran los precios que se tienen para pagar por la ejecución de las acciones, surge un motivo para evitar unas acciones y hacer otras. Las características definitorias son esenciales si el castigo ha de operar así; por lo que una institución que carezca de esas características, v. g., una institución que esté dispuesta de manera que 'castigue' al inocente, es como si tuviera un sistema de precios (si así vale llamarlo) en que los precios variaran al azar día a día y sólo se supieran luego de haber aceptado comprar el artículo<sup>15</sup>.

Si se tiene cuidado de aplicar el principio utilitarista que autoriza acciones particulares, entonces hay

<sup>15</sup> La analogía con el sistema de precios sugiere una respuesta a la cuestión sobre cómo las consideraciones utilitaristas garantizan que el castigo sea proporcional a la ofensa. Es interesante advertir que Sir David Ross, tras hacer la distinción entre justificar una ley penal y justificar su aplicación particular, y después de plantear que las consideraciones utilitaristas tienen amplio lugar para determinar lo primero, se abstiene de aceptar la justificación utilitarista del castigo, sobre las bases de que la justicia requiere que el castigo sea proporcional a la ofensa y que el utilitarismo es incapaz de dar razón de esto. Cf. *The Right and the Good*, pp. 61-62. No digo que el utilitarismo contenga este requisito, como podría desear Sir David, pero sucede, no obstante, que si se siguen las consideraciones utilitaristas, las penas serán proporcionales a las ofensas en este sentido: el orden de las ofensas, de acuerdo con su seriedad, puede equipararse con el orden de las penas de acuerdo con la severidad. También el nivel absoluto de las penas será tan bajo como sea posible. Esto se sigue de la presuposición de que la gente es racional (esto es, de que es capaz de tomar en cuenta los 'precios' que impone el estado sobre las acciones), de la regla utilitarista de que un sistema penal ha de dar motivo para preferir la ofensa menos seria y el principio de que el castigo como tal es un mal. Todo esto fue elaborado cuidadosamente por Bentham en *The Principles of Morals and Legislation*, caps. xiii-xv.

menos peligro de que se exceda justificando. El ejemplo de Carrit es admisible porque es indefinido y se concentra en el caso particular. Su argumentación se sostendrá en pie sólo si se puede demostrar que existen argumentos utilitaristas que justifican una institución cuyos oficios y poderes públicamente discrecionales son de tal cariz que permiten a los funcionarios ejercitar ese tipo de discreción en los casos particulares. Pero el requisito de tener que incorporar características arbitrarias en la práctica institucional desmejora mucho su justificación.

## II

Consideraré ahora la cuestión de las promesas. La objeción que se hace al utilitarismo por lo referente a las promesas parece ser ésta: se cree que, desde el punto de vista utilitarista, cuando alguien hace una promesa, el único fundamento por el que ha de cumplirla, si la ha de cumplir, es que ajustándose a ella cooperará al mejor bien de todos. Así, cuando alguien pregunta: '¿Por qué he de cumplir *mi* promesa?', se entiende que la respuesta utilitarista será que, al actuar así en *este* caso, se obtendrán las mejores consecuencias. Y se dice con razón que esta respuesta choca con la manera como se considera la obligación de cumplir las promesas.

Es claro que a los críticos del utilitarismo no se les escapa que una de las defensas que se atribuyen a los utilitaristas se refiere a la práctica del cumplimiento de lo prometido<sup>16</sup>. En este sentido, se supone

<sup>16</sup> Ross, *The Right and the Good*, pp. 37-39, y *Foundations of Ethics* (Oxford, 1939), pp. 92-94. No conozco a ningún utilitarista que haya empleado este argumento excepto W. A. Pickard-Cambridge en 'Two Problems about Duty', *Mind*, xli (abril 1932), 153-157, aunque el argumento va con la versión mooreana del utilitarismo en



que argumentan así: se ha de admitir que nuestro pensar respecto de las promesas es estricto, más estricto que cuanto pudiera inferirse de nuestro modo de ver. Pero cuando consideramos atentamente este asunto, es preciso siempre tomar en cuenta el efecto que nuestra acción tendrá en la práctica del cumplimiento de las promesas. Quien promete ha de sopesar no sólo los efectos de quebrantar su promesa, en el caso particular, sino también el efecto que tendrá sobre la propia práctica si se la quebranta. Puesto que la práctica es de gran valor utilitarista, y puesto que romper las promesas siempre la daña de manera seria, raramente se justificará que alguien quebrante sus promesas. Si se consideran nuestras promesas individuales en el contexto más vasto de la práctica de la promisión en sí, comprenderemos lo estricto de la obligación de cumplirlas. Existe siempre una consideración utilitarista muy fuerte en favor de cumplirlas, y ésta reforzará el consenso afirmativo cuando se pregunte si se han de cumplir o no, incluso cuando los hechos de un caso particular tomado en sí parezcan justificar su quebrantamiento. De esta guisa, damos razón del rigor con que vemos la obligación de cumplir las promesas.

Ross ha criticado esta defensa como sigue<sup>17</sup>: por grande que sea el valor de la práctica de la promisión según bases utilitaristas, tiene que haber algún valor que sea mayor y pensarse que es posible obtenerlo por violación de las promesas. Por tanto, puede existir un caso en el cual quien prometa alegue que romper la promesa hecha estaba justificado, porque conducía a una situación mejor en su totalidad, argumentando así aparte de cuán nimia fuera la ventaja que recabara quebrantando la promesa. Si se quisiera disceptar con el prometiente, se defendería diciendo

*Principia Ethica* (Cambridge, 1903). Por lo que sé, no aparece en los utilitaristas clásicos, y si se interpreta correctamente su punto de vista, ello no se debe a casualidad.

<sup>17</sup> Ross, *The Right and the Good*, pp. 38-39.

que su proceder fue mejor en su totalidad, vistas todas las consideraciones utilitaristas, que en este caso *comprenden* la importancia de la práctica. Ross considera que tal defensa es inaceptable. Creo que tiene razón, en cuanto que protesta contra la apelación a las consecuencias en general y sin mayor explicación. Con todo, es extremadamente difícil sopesar la fuerza del argumento de Ross. El caso descrito tiene cariz irreal y parece pedir más descripción. Uno se siente inclinado a pensar, o que tal caso pertenecería a una excepción definida por la práctica misma, contingencia en que no valdría apelar a las consecuencias en general en ese caso particular, o que las circunstancias eran tan peculiares que no tendrían lugar las condiciones que presupone la práctica. Pero Ross tiene razón en pensar que nos sorprende como algo errado que una persona defienda la ruptura de una promesa apelando de manera general a las consecuencias. El prometiente, desde luego, no tiene defensa utilitarista general: no es una de las defensas permitidas por la práctica de la promisión.

Ross trae dos argumentaciones más en contra<sup>18</sup>: en primer lugar, dice que se sobreestima el perjuicio que se causa a la práctica del prometer por una falla en cumplir una promesa. Quien no cumple una promesa mancilla su nombre, sin duda alguna; pero no está del todo claro que una promesa rota dañe siempre la práctica misma como para que dé razón del rigor en la obligación. En segundo lugar, y lo que creo más importante, se pregunta qué se ha de decir de una promesa que nadie sabe que ha sido pronunciada, excepto quien promete y quien recepta, como en el caso de la promesa que hace un hijo a su padre mo-

<sup>18</sup> Ross, *ibid.*, p. 39. El caso de la promesa no pública vuelve a tratarse en *Foundations of Ethics*, pp. 95-96, 104-105. Ocurre también en Mabbott, 'Punishment', *op. cit.*, pp. 155-157, y en A. I. Melden, 'Two Comments on Utilitarianism', *Philosophical Review*, lx (octubre 1951), 519-523, quien discute el ejemplo de Carritt en *Ethical and Political Thinking*, p. 64.

ribundo sobre el manejo de la hacienda<sup>19</sup>. En este tipo de caso, la consideración respecto de la práctica no tiene peso absolutamente sobre el prometiende, pero con todo se siente que esta forma de promesa obliga tanto como las demás. La cuestión del efecto que sobre la práctica tiene la ruptura de las promesas parece del todo irrelevante; la única consecuencia parece ser que se puede quebrantar la promesa sin riesgo de ser censurado, pero la obligación no parece disminuida en lo más mínimo. Puesto que es dudoso si el efecto sobre la práctica pesa siempre en un caso particular, no puede dar razón cierta sobre el rigor de la obligación cuando ese efecto no tiene lugar. Parece seguirse que la razón utilitarista de la obligación de cumplir las promesas no tiene prospectos de éxito.

Por lo que he dicho en conexión con el castigo, se puede prever lo que voy a decir acerca de estos argumentos y objeciones. No distinguen entre justificación de una práctica y justificación de una acción particular que pertenece a aquélla, con lo que caen en el error de suponer que el prometiende, al igual que el oficial de Carritt, tiene licencia para llevar a la práctica, sin restricción, consideraciones de tipo utilitarista para decidir sobre el cumplimiento de su promesa. Pero si se atiende a lo que es la práctica de la promisión, se verá —creo— que es de tal suerte que no permite al prometiende este tipo de discreción general. En efecto, el *quid* de la práctica es abdicar el título propio para actuar de acuerdo con las consideraciones utilitaristas y prudenciales, con el fin de consolidar el futuro y predisponer planes con antela-

<sup>19</sup> El ejemplo de Ross se refiere simplemente a dos hombres que mueren solos y uno hace una promesa al otro. El ejemplo de Carritt (cf. n. 17 *supra*) [nota 1. E.] es de dos hombres que están en el Polo Norte. El ejemplo del texto es más realista y se asemeja al de Mabbott. Otro ejemplo es cuando alguien comunica algo confidencialmente a otro y luego muere. Tales casos no precisan ser 'argumentos de isla desierta' como Nowell-Smith parece creer (cf. su *Ethica*, pp. 239-244).

ción. Existen ventajas utilitaristas obvias en disponer de una práctica que deniegue al prometiende, como defensa, cualquier apelación general al principio utilitarista de acuerdo con el cual se pueda justificar la práctica. Nada hay ni contradictorio ni sorprendente en esto: se pueden dar razones válidas utilitaristas (o estéticas) en favor de que el ajedrez o el baseball están bien como están, o en pro de que se deberían cambiar en determinadas cosas, pero el jugador no puede apelar a tales consideraciones, en el juego, como motivos para proceder a su modo. Es error pensar que si se justifica la práctica según motivos utilitaristas, entonces quien promete ha de disponer de libertad total para emplear argumentos utilitaristas en decidir si ha de cumplir o no una promesa. La práctica prohíbe esta defensa general, y buen motivo tiene para hacerlo. Por tanto, lo que presuponen los anteriores argumentos —la idea de que en la mira utilitarista el prometiende está obligado si, y sólo si, la aplicación del principio utilitarista a su propio caso muestra que cumplir la promesa es lo mejor en conjunto— es falso. El prometiende está obligado porque prometió; no depende de él juzgar el caso según lo merezca<sup>20</sup>.

¿Quiere esto decir que en casos particulares no se puede deliberar si se ha de cumplir una promesa o no? Por supuesto que no. Pero proceder así equivale a deliberar si las distintas excusas, excepciones y defensas que se entienden por la práctica y constituyen parte importante de ella se aplican al propio caso<sup>21</sup>. Hay varias excusas para no cumplir las promesas, pero no hay ninguna según la cual, fundándose en motivos utilitaristas generales, el prometiende pueda pensar (verdaderamente) que en su totalidad su proceder es el mejor, aunque pueda tener la disculpa

<sup>20</sup> Para una discusión de esto, ver H. Sidgwick, *The Methods* la importante discusión de Hume en *Treatise of Human Nature*, libro III, parte 11, sec. 5, y también sec. 6, par. 8.

<sup>21</sup> Para una discusión de esto, ver H. Sidgwick, *The Methods of Ethics* (6.ª ed., Londres, 1901), libro III, cap. vi.

de que las consecuencias de cumplir la promesa habrían sido en *extremo* serias. Si bien hay aquí sobradas complejidades para poder considerar todos los detalles necesarios, se puede ver que no cabe excusa general si se pregunta lo siguiente: ¿qué se diría de alguien que, al preguntársele por qué no se atuvo a la promesa, replicara simplemente que lo mejor en general fue quebrantarla? Suponiendo que su respuesta fuera sincera y que su creencia fuera razonable (es decir, sin considerar que estuviera equivocado), creo que uno se preguntaría si sabe qué significa 'prometo' (en las debidas circunstancias). Se diría de alguien que empleara esta excusa sin mayor explicación que no entiende qué defensas le permite la práctica que define lo que es una promesa. Si un niño echara mano de esta excusa, se le corregiría, pues es parte de cómo se nos inculca el concepto de promesa el corregir el empleo de tal excusa. La práctica caería por el suelo si aquella excusa fuera permitida.

No hay duda de que es parte del punto de vista utilitarista que toda práctica ha de admitir el descargo de que las consecuencias de atenerse a esa práctica habrían sido en extremo serias. Además, los utilitaristas se inclinarían a conceder alguna confianza en el buen sentido de la gente y que es preciso hacer concesiones en casos difíciles. Mantendrían que una práctica se justifica si sirve a los intereses de quienes la comparten, pues, como con cualquier conjunto de reglas, se sobreentiende que existe un trasfondo de circunstancias bajo las cuales es natural que se aplique, circunstancias que no es preciso —ni es posible— detallar. Si estas circunstancias cambian, entonces, aunque no haya regla alguna que dé razón del caso, a lo mejor todavía está de acuerdo con la práctica que alguien quede libre de la obligación. Pero este tipo de excusa permitido por la práctica no se ha de confundir con la opción general de sopesar cada caso particular sobre base utilitarista, que

los críticos del utilitarismo han considerado indispensable.

El óbice que se pone a la justificación que el utilitarismo permite respecto del castigo es que puede justificar demasiado. La cuestión referente a las promesas es diferente, pues se trata de cómo el utilitarismo justifica la obligación de cumplir las promesas. Uno siente que la obligación reconocida de cumplir con las promesas y el utilitarismo son incompatibles. Y sin duda lo son si se interpreta que el punto de vista utilitarista sostiene que cada individuo es completamente libre de medir cada acción particular según motivos utilitaristas generales. Pero ¿se ha de interpretar así el utilitarismo? Espero mostrar que, en los casos que he tratado, no se puede interpretar así.

### III

Hasta aquí he tratado de mostrar la importancia de la distinción entre la justificación de una práctica y la justificación de una acción particular que cae bajo ella, indicando cómo se puede utilizar esta distinción para defender el utilitarismo contra dos objeciones tenaces. Puede sentirse la tentación de cerrar la discusión en este punto, diciendo que las consideraciones utilitaristas se han de entender como aplicables a prácticas del primer caso y no a las acciones particulares que caen bajo ellas, excepto hasta donde esas prácticas lo permiten. Podría alguien decir que, por esta forma modificada, se da mejor razón de las opiniones morales que hemos considerado, y dejar así la cosa. Pero detenerse aquí sería preterir la interesante cuestión sobre cómo es posible que se deje de apreciar la importancia de esta distinción, que más bien es obvia, y pueda darse por sentado que el utili-

tarismo tiene la consecuencia de que los casos particulares pueden decidirse siempre según principios utilitaristas generales<sup>22</sup>. Me parece que este error se debe a una concepción equivocada del *status* lógico de las reglas de las prácticas. Para demostrar este particular examinaré dos conceptos de reglas, dos modos de insertarlas dentro de la teoría utilitarista.

La concepción que entraña la trascendencia de la distinción recibirá aquí el nombre de mira sumaria. Considera así las reglas: se supone que cada persona decide qué ha de hacer en los casos particulares, aplicando el principio utilitarista; se supone, además, que las diferentes personas decidirán un mismo caso particular de la misma manera y que habrá referencias de casos similares a los que se decidieron previamente. Sucederá que, en casos de cierto tipo, se tomará la misma decisión, sea por la misma persona en diferentes ocasiones, o por distintas personas al mismo tiempo. Si ocurre un caso con la suficiente frecuencia, se supone que se formulará una regla que rija ese tipo de caso. He llamado a esta concepción mira sumaria porque las reglas se imaginan como sumarios de las decisiones pasadas, a las que se llegó

22 Hasta donde me es dado conocer, no es sino con Moore cuando esta doctrina se plantea expresamente de esta manera. Ver, por ejemplo, *Principia Ethica*, p. 147, donde se dice que la proposición 'Estoy obligado moralmente a realizar esta acción' es idéntica que la proposición 'Esta acción producirá la mayor cantidad posible de bien en el Universo' (cursivas mías). Es importante recordar que aquellos a quienes denomino utilitaristas clásicos estaban muy interesados por las instituciones sociales. Estaban entre los economistas guías y entre los teóricos políticos de sus días y no era raro que fueran reformadores preocupados por los asuntos prácticos. Históricamente, el utilitarismo va de consuno con una visión coherente de la sociedad y no es simplemente una teoría ética y, mucho menos, un conato de análisis filosófico en el sentido moderno. El principio utilitarista se consideró y utilizó como criterio para juzgar las instituciones sociales (prácticas), y como base para urgir las reformas. No está claro, por tanto, hasta qué grado se ha de enmendar el utilitarismo de forma clásica. Para una discusión sobre el utilitarismo como parte integral de una teoría de la sociedad, ver L. Robbins, *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy* (Londres, 1952).

por aplicación *directa* del principio utilitarista a los casos particulares. Las reglas se consideran como informes de que cierto tipo de casos se han resuelto apropiadamente de determinada manera, sobre otras bases (aunque, es claro, no lo dicen).

Hay varias cosas que advertir respecto de esta guisa de insertar reglas en la teoría utilitarista<sup>23</sup>.

23 Esta nota se ha de leer después de la sec. 3 y presupone lo que allí he dicho. Se trata de unas cuantas referencias a asertos de utilitaristas importantes de la mira sumaria. En general, parece que cuando trataban las características lógicas de las reglas, fue la mira sumaria la que prevalecía y era lo típico de cómo hablaban acerca de las reglas morales. Cito un conjunto algo largo de pasajes de Austin, como ilustración cabal.

John Austin en sus *Lectures on Jurisprudence* contradice la objeción de que decidir de acuerdo con el principio utilitarista caso por caso sea impráctico, afirmando que es una interpretación equivocada del utilitarismo. Según el punto de vista utilitarista, '...nuestra conducta se ha de conformar a las reglas inferidas de las tendencias de las acciones, pero no se ha de determinar acudiendo directamente al principio de la utilidad general. La utilidad ha de ser la piedra de toque de nuestras acciones en última instancia, no de manera inmediata; ha de ser la piedra de toque inmediata de las reglas a las que se ha de conformar nuestra conducta, pero no la piedra de toque inmediata de las acciones específicas o individuales. Nuestras acciones se han de cortar según la utilidad: nuestra conducta, según nuestras reglas' (vol. 1, p. 116). Respecto de cómo se decide sobre la tendencia de una acción, dice: 'Si queremos probar cuál es la tendencia de un acto individual o específico, no debemos contemplar el acto como si fuera solo o estuviera aislado, sino que hemos de ver la clase de actos a que pertenece. Debemos suponer que los actos de esa clase son hechos u omitidos generalmente, y considerar su efecto probable sobre la felicidad o bien generales. Tenemos que adivinar las consecuencias que se seguirían si esa clase de actos fuera general, así como las consecuencias que se seguirían si se omitieran de ordinario. Entonces hemos de comparar tales consecuencias en lo positivo y negativo y ponderar sobre qué lado pesa el platillo de la ventaja... Si comprobamos verdaderamente la tendencia de un acto específico o individual, comprobamos la tendencia de la clase a que pertenece el acto. La conclusión particular que extraemos, respecto de ese acto individual, implica una conclusión general que abarca todos los actos similares... A las reglas así colegidas y almacenadas en la memoria se amoldará inmediatamente nuestra conducta, si ellas se ajustan verdaderamente a la utilidad' (*ibid.*, p. 117). Se puede pensar que Austin contesta a la objeción siguiendo la idea de la práctica de las reglas, y quizá fue esto lo que intentó. Pero no es claro que así lo haya hecho. La generalidad a que se refiere, ¿es

1. La razón de poseer reglas está en el hecho de que hay ciertos casos que tienden a recurrir y en que se resuelven los casos con tanta mayor facilidad si se dispone de resoluciones pasadas en forma de reglas. Si tales casos similares no volvieran a recu-

de tipo estadístico? Tal se infiere por la noción de tendencia; ¿o se refiere a la utilidad de establecer una práctica? No lo sé, pero sus observaciones subsiguientes parecen seguir la mira sumaria. Dice: 'Considerar las consecuencias específicas de los actos particulares o individuales, *raramente* [cursivas mías] sería consecuente con el principio último' (*ibid.*, p. 117). Pero ¿se ha de proceder así alguna vez? Continúa: '...admitido esto, la necesidad de detenerse a calcular, que supone la objeción de la cuestión, es imaginaria. Prolongar cada acto o demorarlo con una conjetura y comparación de las consecuencias sería claramente *superfluo* [cursivas mías] y malintencionado. Sería claramente superfluo, por cuanto que el *resultado de ese proceso* [cursivas mías] quedaría incorporado en una regla conocida. Sería claramente malintencionado, por cuanto el *verdadero* resultado se expresaría por esa regla, mientras que el proceso probablemente quedaría defectuoso si se efectuara según el acicate de la ocasión' (*ibid.*, pp. 117-118). Continúa: 'Si no se *generalizaran* nuestra experiencia y observación de los particulares, de poco aval nos serían nuestra experiencia y observación de los particulares en la *práctica*... Las inferencias que acuden a nuestras mentes, por la experiencia y observación repetidas, se concluyen en *principios* o se comprimen en *máximas*, que llevamos encima listos para el uso y los aplicamos prestamente a los casos individuales... sin invertir el proceso mediante el cual se consiguieron, o sin evocar o disponer ante nuestras mentes las numerosas e intrincadas consideraciones de que son *abreviaturas manuales* [cursivas mías]... La verdadera teoría es un *compendio* de verdades particulares... Hablando, pues, de manera general, la conducta humana está inevitablemente *guiada* [cursivas mías] por reglas o por *principios* o *máximas* (*ibid.*, pp. 117-118). No es preciso que me detenga a mostrar cómo estas observaciones se inclinan a la mira sumaria. Más adelante, cuando Austin viene a tratar de casos de 'ocurrencia comparativamente rara', sostiene que las consideraciones específicas pueden sobreponerse a las generales. 'Si observamos las razones de donde hemos inferido la regla, sería absurdo que las tuviéramos por inflexiones. Hemos de hacer a un lado la *regla*, consiguientemente, acudir por lo directo al *principio* según el cual están cortadas nuestras reglas y calcular las consecuencias *específicas*, cuanto nuestro conocimiento y capacidad lo permitan' (*ibid.*, pp. 120-121). El punto de vista de Austin es interesante porque muestra cómo se puede uno acercar a la concepción de la práctica y luego apartarse de ella.

En *A System of Logic*, libro VI, cap. xii, par. 2, Mill distingue claramente entre la posición del juez y la del legislador, y al proceder así quieré dar a entender que existe distinción entre los dos

rrir, se debería aplicar directamente el principio utilitarista, caso por caso, y de nada servirían las reglas que hablaran de decisiones pasadas.

2. Las decisiones hechas sobre los casos particulares, lógicamente son anteriores a las reglas. Como

conceptos de reglas. Sin embargo, distíngue las dos posiciones, para ilustrar la diferencia existente entre los casos en que hay que aplicar una regla que gobierne la conducta subsiguiente. Es el último caso el que le interesa y toma la 'máxima del procedimiento' del legislador como típica de lo que son reglas. En el par. 3, queda bien clara la mira sumaria. Por ejemplo, dice de las reglas de conducta que se han de tomar como provisionales, puesto que están hechas para los casos que más abundan. Dice que 'señalan' la manera como es menos peligroso actuar; sirven como 'admonición' de que se ha encontrado un modo de conducta que concuerda con los casos más comunes. En *Utilitarianism*, cap. ii, par. 24, aparece la concepción sumaria en la respuesta de Mill a la misma objeción que trató Austin. Aquí habla de las reglas como 'corolarios' del principio de la utilidad; estas reglas 'secundarias' se comparan a 'hitos' y 'mojones'. Se basan en larga experiencia, por lo que hacen innecesaria la aplicación del principio utilitarista a cada caso. En el par. 25, Mill se refiere al cometido del principio utilitarista consistente en adjudicar entre las reglas morales competentes. Habla aquí como si se aplicara el principio utilitarista directamente al caso particular. En la mira de la práctica, se ha de emplear el principio más bien en determinar cuál de las maneras es mejor para hacer que la práctica sea consistente. Se ha de advertir que mientras en el par. 10 la definición de Mill respecto del utilitarismo hace aplicación del principio de utilidad a la moralidad, es decir, a las reglas y preceptos de la conducta humana, la definición del par. 2 emplea la frase 'las acciones son correctas en la *proporción* en que tienden a promover la felicidad' [cursivas mías], y esto inclina hacia la mira sumaria. En el último párrafo del ensayo 'On the Definition of Political Economy', *Westminster Review* (octubre de 1836), Mill dice que sólo en el arte, en contraposición a la ciencia, se puede hablar propiamente de excepciones. En cuestiones de prácticas, si algo es lo que se suele hacer 'en la mayoría de los casos', entonces se convierte en regla. 'Al tratar de arte podemos hablar, *sin que quepa objetar*, de *regla* y de *excepción*, entendiendo por regla los casos en que existe una preponderancia de inducciones para actuar de una manera particular, y por excepción, de los casos en que la preponderancia está en el caso contrario'. Estas observaciones sugieren también la mira sumaria.

En *Principia Ethica* de Moore, cap. v, hay una discusión complicada y difícil de las reglas morales. No la examinaré aquí, salvo para expresar la sospecha de que prevalece la concepción sumaria. No hay duda de que Moore habla frecuentemente de la utilidad de las reglas cuando se suelen seguir, y de las acciones cuando se suelen practicar, pero es imposible que estos pasajes cuadren en

las reglas tienen su razón de ser en la necesidad de aplicar el principio utilitarista a muchos casos similares, se sigue que un caso particular (o los distintos casos que se le asemejen) puede existir independientemente de que haya una regla para ese caso. Hay, pues, casos particulares anteriores a la existencia de una regla que los abarque, pues sólo si nos encontramos con un número de casos de determinado tipo podremos formular una regla. Así, podemos describir un caso particular como uno del género requerido, independientemente de si existe una regla que atañe a ese género de caso. Dicho de otra manera: aquello a lo que se refieren las *Aes* y las *Bes*, en reglas de la forma 'Siempre que *A* hace *B*', se puede describir como *Aes* y *Bes*, independientemente de si existe una regla 'Siempre que *A* hace *B*', o independientemente de que exista un cuerpo de reglas que constituya una práctica de la que esa regla es una parte.

Como ilustración de lo anterior, consideremos una regla o máxima que pudiera surgir de esta manera: supongamos que una persona trata de decidir si debe revelar a alguien, irremediabilmente enfermo, cuál es la enfermedad que tiene, cuando se le ha pedido que se lo diga. Supongamos que la persona, reflexionando, resuelva, por motivos utilitaristas, que no le ha de revelar la verdad; y supongamos también que, por esta y otras ocasiones, formula una regla referente a no decir la verdad cuando alguien deshauciado le pregunte qué tiene. Hay que advertir

la noción estadística de la generalidad que admite la concepción sumaria. Esta concepción viene sugerida por el hecho de que Moore toma el principio utilitarista como si aplicara directamente a las acciones particulares (pp. 147-148) y por la noción que tiene de que una regla es algo que indica cuál, de unas cuantas opciones, es la que tiene más probabilidad de aportar el mayor bien total, a cualquiera, en el futuro inmediato (p. 154). Habla de la 'ley ética' como predicción, como generalización (pp. 146, 155). La concepción sumaria es la que se pergeña en su discusión de las excepciones (pp. 162-163) y de la fuerza de los ejemplos de infracciones de reglas (pp. 163-164).

que cosas como cuando alguien sin remedio pregunte sobre su enfermedad y alguien se la revele, se pueden describir como tales, exista o no esa regla. La ejecución de la acción a que se refiere la regla no requiere el escenario de una práctica de que sea parte esa regla. Esto es lo que he querido decir al afirmar que, en la mira sumaria, los casos particulares son anteriores lógicamente a las reglas.

3. En principio, toda persona tiene derecho a reconsiderar la corrección de una regla y a preguntarse si es conveniente o no seguirla en el caso particular. Como las reglas son guías y ayudas, cabe preguntarse si en las decisiones pretéritas no se incurrió en algún error en la aplicación del principio utilitarista para formar la regla en cuestión y si es o no es lo mejor en tal caso. La razón de las reglas es que la gente no es capaz de aplicar el principio utilitarista sin mayor esfuerzo e impecablemente; es preciso ahorrar tiempo y plantar un jalón. Según esto, una sociedad de utilitaristas racionales carecería de reglas y cada individuo aplicaría el principio utilitarista directamente y sin roces, con acierto y caso por caso.

Por otra parte, nuestra sociedad formula reglas como guías para alcanzar esas decisiones idealmente racionales en casos particulares, guías que se han formado y probado al socaire de las experiencias de generaciones. Si se aplica a las reglas esta manera de ver, aparecen como máximas, como 'reglas de buen cubero', y es de dudar si hay algo a lo que se aplique la concepción sumaria y ésta pueda continuar llamándose *regla*. Discutir en filosofía como si las reglas fueran así es incurrir en un error.

4. El concepto de regla *general* toma la siguiente forma. Se supone que uno estima en qué porcentaje de casos probables se puede confiar en una regla porque exprese la resolución correcta, esto es, la decisión a que se llegaría si se aplicara el principio utilitarista correctamente y caso por caso. Si se estima que en la mayoría de casos la regla dará la decisión apropiada, o si se estima que la probabilidad

de cometer una equivocación al aplicar el principio utilitarista directamente por sí mismo es mayor que la probabilidad de cometer un error por seguir la regla —y si estas consideraciones son las que hacen en general la gente—, entonces se justificaría su adopción como regla general. De esta manera se puede dar razón de las reglas *generales* en la mira sumaria. Sin embargo, también tendrá sentido hablar de la aplicación caso por caso del principio utilitarista, pues fue porque se trató de prever los resultados de hacer tal cosa como se consiguieron las apreciaciones iniciales sobre las que depende la aceptación de la regla. El que se está tomando una regla de acuerdo con la mira sumaria se verá por la naturalidad con que se hable de la regla, como guía o como máxima, o como una generalización de la experiencia, o como algo que se ha de dejar de lado en casos extraordinarios donde no hay seguridad de que la generalización cuadre, por lo que el caso se ha de tratar según sus méritos. Así, con este concepto va la noción de la excepción particular que convierte a una regla en sospechosa en una contingencia especial.

La otra concepción de las reglas la denominaré concepción de la práctica; según esta mira, las reglas vienen a definir una práctica. Las prácticas se instituyen por distintas razones, pero una de ellas es porque, en muchos sectores de la conducta, si cada persona tuviera que decidir caso por caso qué hacer según principios utilitaristas, se crearía confusión, y porque los conatos de coordinar la conducta previendo cómo actuarán los demás parecen no resultar. Como alternativa, uno se da cuenta de que lo requerido es sentar una práctica, especificar una nueva forma de actividad, y de aquí se ve que la práctica supone necesariamente abdicar la libertad plena para actuar sobre bases utilitaristas y prudenciales. Es marchamo de una práctica que el ser iniciado en ella exija saber de las reglas que la definen y que se recurra a dichas reglas para corregir el comportamiento de quienes se relacionan con ellas. Quienes

siguen una práctica aceptan las reglas como definitivas de ella. Las reglas no se pueden tomar cual si describieran simplemente cómo se comportan quienes siguen la práctica; no es que actúen sin más como si estuvieran obedeciendo las reglas. Así, es esencial en la noción de práctica que las reglas se conozcan públicamente y se conozcan como definitivas, y es esencial también que las reglas de una práctica se puedan enseñar e imponer para que rindan una práctica coherente. Según esta concepción, pues, las reglas no generalizan las decisiones de los individuos que aplican el principio utilitarista directa e independientemente a los casos particulares que se van presentando. Por el contrario, las reglas definen una práctica y en sí son sujeto del principio utilitarista.

Para mostrar las diferencias importantes entre esa manera de encuadrar las reglas en la teoría utilitarista y la manera anterior, consideraré las diferencias entre las dos concepciones según los puntos antes tratados.

1. En contraposición a la mira sumaria, las reglas de las prácticas son anteriores, lógicamente, a los casos particulares. Esto es así porque no puede darse el caso particular de una acción que caiga bajo la regla de una práctica, a menos que exista la práctica. Esto se aclarará mejor como sigue: en una práctica hay reglas que instauran oficios, especifican ciertas formas de acción apropiadas para los distintos oficios y fijan penalidades por el quebranto de las reglas, etc. Podemos pensar que las reglas de una práctica definen los oficios, las jugadas y las ofensas. Ahora, lo que se indica al decir que la práctica es anterior lógicamente a los casos particulares es lo siguiente: dada cualquier regla que especifique una forma de acción (jugada), no se *describirá* como tal tipo de acción a aquel proceder que se supone cae bajo esa regla, si concedemos que existe la práctica, a menos que efectivamente exista tal práctica. En el caso de acciones especificadas por prácticas es lógicamente imposible llevarlas a cabo fuera del escena-

rio dispuesto por esas prácticas, pues a menos que exista la práctica y a menos que se cumplan las propiedades requeridas, lo que uno haga, lo que uno juegue, no entrará como forma de acción que la práctica específica. Lo que uno haga se describirá de alguna *otra* manera.

Se puede ilustrar este punto a partir del juego del baseball. Muchas de las acciones que se realizan en el juego del baseball se pueden efectuar por sí propio o por otros, haya o no juego de baseball. Por ejemplo, se puede lanzar la pelota, correr o blandir un pedazo de madera de cierta forma; pero no es posible robarse una base, retirar al bateador, pasar a primera base, cometer un error o impedir ganar una base, aunque se pueden hacer ciertas cosas que parezcan asemejarse a esas acciones, como robar una base, perderla, etc. Retirar a un jugador, robar una base, impedir la entrada en ella, etc., son acciones que sólo pueden ocurrir en un juego. Independientemente de lo que haga una persona, sus actos no se pueden describir diciendo que entra en base, falla o entra en primera, a menos que se les puedan describir así jugando ella al baseball, y para hacer esto se exige la práctica regulada, que es lo que constituye el juego. La práctica es anterior, lógicamente, a los casos particulares: a menos que exista la práctica, carecen de sentido los términos que se refieren a acciones especificadas por ella<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Alguien creerá que es un error decir que una práctica es anterior lógicamente a las formas de acción que especifica, basándose en que si no hubiera ejemplos de acciones que caen bajo una práctica, entonces nos sentiríamos fuertemente inclinados a decir que tampoco había práctica alguna. Los diseños de una práctica no constituyen práctica. El que haya una práctica supone que haya ejemplos de gente que la ha practicado y que la practica (con los debidos matices). Esto es correcto, pero no empece que cualquier ejemplo particular de una forma de acción especificada por una práctica presuponga la práctica. Esto no es así según la mira sumaria, puesto que cada ejemplo tiene que estar 'allí' antes que las reglas, por así decir, como algo de donde se extrae la regla aplicando directamente el principio utilitarista.

2. La mira de la práctica conduce a una concepción por completo diferente de la autoridad que cada persona tiene para decidir sobre la conveniencia de seguir una regla en casos particulares. Seguir la práctica, ejecutar aquellas acciones especificadas por ella, equivale a seguir las reglas convenientes. Si alguien quiere realizar una acción que especifica cierta práctica, entonces no hay otro medio si no es siguiendo las reglas que la definen. Por tanto, no tendrá sentido que alguien se pregunte si una regla de una práctica se aplica correctamente a *su* caso cuando la acción que está contemplando es de una forma definida por una práctica. Si alguien preguntara tal cosa, demostraría simplemente que no entendió la situación en la que estaba actuando. Si alguien desea efectuar una acción especificada por una práctica, la única pregunta legítima se refiere a la naturaleza de la práctica en sí ('¿Cómo he de hacer el testamento?').

Este particular se ilustra con la conducta que se puede esperar de un jugador en el juego. Si se desea jugar un juego, no se tratan las reglas del juego como guías sobre qué es lo mejor en casos particulares. En el baseball, si un bateador preguntara '¿Se me concederán cuatro *strikes*?', se supondría que pregunta cuál es la regla y, una vez que se le hubiera dicho cuál es ésta, si dijera que quería decir que en esa ocasión piensa que lo mejor para él es tener cuatro *strikes* en vez de tres, se tomaría como una broma. Alguien puede aducir que el baseball sería un juego mejor si se permitieran cuatro *strikes* en vez de tres, pero no es posible imaginar que las reglas sean guías respecto de lo que es mejor en total en los casos particulares, y cuestionar su aplicabilidad a los casos particulares como casos particulares.

3 y 4. Completando los cuatro puntos de comparación con la mira sumaria; es claro por lo que se ha dicho que las reglas de las prácticas no son guías que ayuden a decidir correctamente los casos particulares, cual juzgados por algún principio ético superior.



Y ni la noción cuasiestadística de generalidad ni la noción de excepción particular pueden aplicarse a las reglas de las prácticas. Será regla más o menos general de una práctica aquella que, de acuerdo con la estructura de la práctica, se aplique a más o menos clases de casos que se desprendan de ella, o deberá ser una regla más o menos básica para el entendimiento de la práctica. De nuevo, un caso particular no puede ser excepción a una regla de la práctica. La excepción es más bien una cualificación o una especificación ulterior de una regla.

Se sigue de lo que hemos dicho acerca de la concepción de la práctica que si se pregunta a una persona que ejercita una práctica por qué hace *ella* lo que hace, o si se le dice que defienda lo que hace, entonces su explicación o defensa estribará en remitir al interrogante a la práctica en cuestión. No puede decir de *su* acción; si es una acción especificada por una práctica, que lleva a cabo esa acción y no otra porque piensa que es lo mejor en total<sup>25</sup>. Cuando se interroga a un hombre que sigue una práctica por qué actúa así, éste ha de suponer que el preguntante o bien no sabe de qué se trata ('¿Por qué tanta prisa en pagarle?' 'Le prometí pagarle hoy') o no sabe cuál es la práctica. No se trata tanto de justificar la acción particular como de explicar o mostrar que está de acuerdo con la práctica. La razón está en que va contra la escenificación de la práctica que la acción particular de uno se describa como es. Sólo se puede *decir* qué es lo que uno está haciendo remitiéndose a la práctica. Para explicar o defender la acción propia, como acción particular, se la hace encajar en la práctica que la define. Si no se acepta esto, es señal de que se está preguntando algo distinto, referente a si alguien está justificado en aceptar o tolerar la práctica. Cuando lo que se cuestiona es la práctica,

<sup>25</sup> Una charada filosófica (en boca de Jeremy Bentham): 'Cuando corro al otro wicket, luego que mi compañero ha dado un buen tiro, lo hago porque es lo mejor en total.'

acudir a las reglas (decir cuál es la práctica) de nada sirve; pero cuando lo que se cuestiona es la acción particular definida por la práctica, no se puede hacer nada más que remitirse a las reglas. Respecto de las acciones particulares, quien no sepa bien de qué práctica se trata o si desconoce que hay que seguirla, sólo tiene una pregunta que hacer. Esto se ha de contraponer al caso de la máxima, que puede tomarse como atinada en esta ocasión, cual si se decidiera por *otros* motivos, lo que en cierto sentido es un reto al caso, porque se cuestiona si estos otros motivos apoyan en efecto la decisión al respecto.

Si se comparan las dos concepciones de reglas que he tratado se puede ver que la concepción sumaria pasa por alto la importancia de la distinción entre justificar una práctica y justificar las acciones que caen bajo ella. Según este modo de ver, las reglas se consideran como guías cuya fidelidad es indicar la decisión idealmente racional sobre el caso particular dado, que rendiría la aplicación inmaculada del principio utilitarista. En principio se tiene la plena opción de utilizar las guías o de descartarlas, como lo avale la situación, sin que el oficio moral personal se altere en modo alguno: se descarten las reglas o no, la persona mantiene siempre el oficio de individuo racional que busca, caso por caso, realizar lo mejor en su totalidad. Pero en la concepción práctica, si alguien mantiene un oficio definido por una práctica, entonces las cuestiones referentes a las acciones propias en ese oficio se dirimen remitiéndose a las reglas que definen la práctica. Si alguien busca poner en duda esas reglas, el oficio particular sufre un cambio fundamental: entonces se presume que el propio oficio tiene poder para cambiar y criticar las reglas, o que se trata del oficio de un reformador, etc. La concepción sumaria se desentiende de la distinción de oficios y de las distintas formas de argumentación que les son propias. Según tal concepción existe un oficio y no varios oficios. Por tanto, obnubila el hecho de que el principio utilitarista, en el caso de

acciones y oficios definidos por alguna práctica, debe aplicarse a la práctica de modo que los argumentos generales utilitaristas no estén al alcance de aquellos que actúan en los oficios así definidos<sup>26</sup>.

En lo que he dicho se necesitan algunas calificaciones. En primer lugar, puede haber parecido que he hablado de la concepción sumaria y de la práctica de las reglas como si sólo una de ambas fuera verdadera, y que si era verdadera para cualquier regla, entonces tenía que ser verdadera para *todas* las reglas. Es claro que no he querido decir tal cosa. (Son los críticos del utilitarismo quienes cometen este error, si sus argumentaciones contra el utilitarismo presuponen una concepción sumaria de las reglas de las prácticas.) Algunas reglas encajarán en una concepción y otras en otra; y así existen reglas de prácticas (reglas en sentido estricto), máximas y 'reglas de buen cubero'.

En segundo lugar, existen ulteriores distinciones válidas para clasificar las reglas, distinciones que deberían llevarse a cabo si se consideraran otras cuestiones. Las distinciones que he deslindado son las más pertinentes a asunto tan especial como el que he tratado y no llevan la intención de ser exhaustivas.

Por fin, habrá muchos casos limítrofes en los que será difícil, si no imposible, decidir cuál es la concep-

<sup>26</sup> ¿Cómo se aplican estas observaciones al caso de la promesa sólo conocida por el padre y el hijo? Bien, a primera vista el hijo ciertamente hace las veces de prometiende, y —según es práctica— no puede sopesar el caso según bases generales utilitaristas. Supongamos, en cambio, que desee considerarse en el papel de alguien con título para criticar y cambiar la práctica, dejando de lado la cuestión respecto del derecho de pasar de su oficio previamente asumido, a otro. Entonces puede considerar los argumentos utilitaristas como aplicados a la práctica; pero en cuanto haga esto, verá que existen argumentos que no le permitirán la defensa general utilitarista en la práctica de esta clase de caso, pues proceder así imposibilitaría pedir y conceder un tipo de promesa que con frecuencia se desea estar en disposición de pedir y de conceder. Por tanto, no ha de desear cambiar la práctica y, en consecuencia, como prometiende no tiene otra opción sino cumplir la promesa.

ción de las reglas aplicables. En todo concepto existen tales casos limítrofes, pero han de abundar con conceptos como los de práctica, institución, juego, regla, etc. Wittgenstein ha mostrado cuán fluidas son esas nociones<sup>27</sup>. Lo que he hecho es recalcar y deslindar dos nociones correspondientes al propósito restringido de este escrito.

#### IV

Lo que he tratado de mostrar al distinguir entre dos concepciones de reglas es que existe un modo de considerar las reglas que permite la opción de estimar los casos particulares según bases generales utilitaristas, mientras que existe otra concepción que no admite tal posibilidad, excepto hasta el punto en que las mismas reglas lo autoricen. Quiero señalar que la tendencia en filosofía a imaginar las reglas de acuerdo con la concepción sumaria puede haber cegado a los filósofos morales la opción de ver la trascendencia de la distinción entre justificar una práctica y justificar una acción particular que cae bajo ella, y ello debido a que se trastoca la fuerza lógica de la referencia a las reglas, en el caso de que haya ataque contra una acción particular que caiga bajo una práctica, y porque se oscurece el hecho de que donde existe una práctica, es la práctica misma la que ha de ser el sujeto del principio utilitarista.

No es casualidad, sin duda alguna, que dos de los casos que son piedra de toque del utilitarismo, el castigo y las promesas, sean casos claros de prácticas. Bajo la influencia de la concepción sumaria es natural suponer que los funcionarios de un sistema penal, y quien haya hecho una promesa, pueden decidir

<sup>27</sup> *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953), i, pars. 67-71, por ejemplo.

qué hacer en casos particulares partiendo de bases utilitaristas. No se logra ver que es incompatible con el principio de práctica el arbitrio general para decidir sobre casos particulares según directrices utilitaristas, y que la discreción que uno pueda tener se define, asimismo, por la práctica (v. g., un juez puede tener arbitrio para determinar la pena, dentro de ciertos límites). Las objeciones tradicionales contra el utilitarismo que he discutido presuponen la atribución a los jueces, y a los que han prometido, de plenitud de autoridad moral para decidir sobre bases utilitaristas respecto de los casos particulares. Pero una vez que se ensamblan el utilitarismo y la noción de práctica, y se para mientes en que el castigo y las promesas son prácticas, se ve entonces que lógicamente queda cancelada esa atribución.

Que el castigo y la promisión son prácticas está fuera de toda duda. En el caso de la promisión se muestra esto por el hecho de que la forma de las palabras 'yo prometo' es una expresión ejecutoria que presupone la escenificación de la práctica y las propiedades definidas por ella. La expresión de las palabras 'Yo prometo' constituirá promesa sólo si existe la práctica. Sería absurdo interpretar las reglas sobre la promisión de acuerdo con la concepción sumaria. Es absurdo decir, por ejemplo, que la regla sobre que se han de cumplir las promesas ha podido surgir porque se ha visto por otros casos que es mejor en conjunto cumplir las promesas hechas; pues a menos que exista de antemano el sobreentendido de que se cumplen las promesas como parte de la práctica misma, no podrían existir casos de promesas en modo alguno.

Se ha de conceder, es claro, que las reglas que definen la promisión no están codificadas y que el concepto de lo que son depende necesariamente de la educación moral personal. Por ende, es obvio que exista considerable variación sobre cómo la gente entiende la práctica, además de amplio campo para disponer la argumentación del mejor modo posible.

Por ejemplo, según sea el trasfondo de la gente habrá diferencias sobre cuán estrictamente se hayan de tomar las defensas o de cuáles de entre ellas se puede echar mano. Pero independientemente de estas variaciones, pertenece al concepto de práctica del prometer que la defensa utilitarista general no esté al alcance del prometiente. El que esto sea así da razón de la fuerza de la objeción tradicional que he tratado. Y lo que quiero dejar en claro es que cuando se yuxtaponen el punto de vista utilitarista y la concepción de la práctica de las reglas, como se debe hacer en los casos apropiados, entonces no aparece nada en tal manera de ver que implique que deba existir tal defensa, sea en la práctica del prometer o en cualquier otra práctica.

El castigo es también un caso claro. Existen muchas acciones, en la secuencia de acontecimientos que constituye el que uno sea castigado, que presuponen una práctica. Se puede ver esto examinando la definición de castigo que di al tratar de la crítica que Carritt hace sobre el utilitarismo. La definición que allí planteé se refiere a cosas como los derechos normales del ciudadano, las reglas de la ley, el proceso a seguir en la ley, en los juicios y tribunales, en los estatutos, etc., ninguno de los cuales puede existir si no está estatuido el escenario bien elaborado del sistema legal. Sucede también que muchas de las acciones por las que se castiga a la gente presuponen prácticas. Por ejemplo, se castiga el robo, la transgresión y cosas parecidas; lo que presupone la institución de la propiedad. Es imposible decir qué es el castigo, o describir un ejemplo particular de él, sin hacer referencia a los oficios, acciones, y ofensas especificadas por las prácticas. El castigo es una tirada de un juego legal complicado y presupone el complejo de prácticas que constituyen el orden legal. Lo mismo vale para ciertos castigos menos formales: los padres, profesores, o alguien con la debida autoridad, pueden castigar a un niño, pero nadie más puede hacerlo.

Existe una interpretación equivocada de lo que he estado diciendo, sobre la que vale la pena advertir. Alguien puede pensar que el empleo que hago de la distinción entre justificar una práctica y justificar las acciones particulares que caen bajo ella compromete a uno en una actitud política y social definidas, lo que lleva a una especie de conservadurismo. Puede parecer que digo que, para cada persona, las prácticas sociales de su sociedad suministran el estándar de justificación de sus acciones; por lo tanto, que cada uno se ajuste a ellas y su conducta quedará justificada.

Esta interpretación está del todo equivocada. Lo que he tratado es más bien un asunto lógico. Es claro que posee consecuencias en asuntos de teoría ética, pero en sí no conduce a ninguna actitud particular social o política. Simplemente, cuando una forma de acción está especificada por una práctica, no existe justificación posible de la acción particular de una persona determinada, salvo haciendo referencia a la práctica. Por lo tanto, en esos casos la acción es lo que es, en virtud de la práctica, y explicarla es referirse a la práctica. No se puede derivar inferencia alguna respecto de si se han de aceptar las prácticas de la propia sociedad o no. Se puede ser tan radical como se quiera, pero en el caso de acciones especificadas por las prácticas, los objetos del radicalismo propio tienen que ser las prácticas sociales y su aceptación por la gente.

He tratado de mostrar que cuando reunimos el punto de vista utilitarista y la concepción de la práctica respecto de las leyes, cuando es apropiada esta concepción<sup>23</sup>, podemos formularla de una manera

<sup>23</sup> Como he dicho ya, no es fácil discernir dónde propiamente encaja esa concepción. Tampoco intento discutir en este punto las clases generales de casos a que se aplica, salvo que no se ha de dar por sentado que es aplicable a muchas de las llamadas 'reglas morales'. Tengo la sensación de que relativamente son pocas las acciones de la vida moral que se definan por las prácticas y que la concepción de la práctica es más apropiada para entender argumen-

que la salva de distintas objeciones tradicionales. He tratado de mostrar, además, cómo la fuerza lógica de la distinción entre justificar una práctica y justificar una acción que cae bajo ella se relaciona con la concepción de la práctica respecto de las leyes, y no se puede entender si se considera que las reglas de las prácticas están de acuerdo con la mira sumaria. Por qué, al hacer filosofía, se pueden considerar de esa forma, es algo que no he tratado. Las razones de esto son a todas vistas muy profundas y requerirían otro artículo.

tos legales y de estilo legal, que para el género más complejo de los argumentos morales. El utilitarismo se ha de hacer encajar en las distintas concepciones de las reglas, según sea el caso, y no hay duda de que no lograrlo ha ocasionado dificultades para su interpretación correcta.