

El utilitarismo - John Stuart Mill

[The Project Gutenberg eBook of Utilitarianism, by John Stuart Mill.](#)

Traducción: Elejandría

CAPÍTULO I

OBSERVACIONES GENERALES

Pocas circunstancias hay, entre las que componen el estado actual del conocimiento humano, más contrarias a lo que cabría haber esperado, o más reveladoras del atraso en que aún languidece la especulación sobre las cuestiones más importantes, que el escaso progreso alcanzado en la resolución de la controversia acerca del criterio del bien y del mal. Desde los albores de la filosofía, la cuestión del *summum bonum* o, lo que es lo mismo, del fundamento de la moral, ha sido considerada el problema principal del pensamiento especulativo, ha ocupado a las inteligencias más preclaras y las ha dividido en sectas y escuelas enzarzadas en vigorosa contienda unas con otras. Y, al cabo de más de dos mil años, prosiguen las mismas discusiones, los filósofos siguen alineados bajo los mismos estandartes en pugna, y ni los pensadores ni la humanidad en general parecen estar más cerca de la unanimidad en la materia que cuando el joven Sócrates escuchaba al viejo Protágoras y sostenía (si es que el diálogo de Platón se funda en una conversación real) la teoría del utilitarismo frente a la moral popular del llamado sofista.

Cierto es que una confusión y una incertidumbre semejantes —y, en algunos casos, una discordancia semejante— existen respecto de los primeros principios de todas las ciencias, sin exceptuar aquella que se reputa la más cierta de todas, las matemáticas; y ello sin menoscabar apenas, y en general sin menoscabar en absoluto, la fiabilidad de las conclusiones de tales ciencias. Anomalía aparente,

cuya explicación reside en que las doctrinas detalladas de una ciencia no suelen deducirse de lo que se denomina sus primeros principios, ni dependen de ellos en cuanto a su evidencia. De no ser así, no habría ciencia más precaria, ni de conclusiones peor fundadas, que el álgebra, que no extrae certeza alguna de lo que comúnmente se enseña a los principiantes como sus elementos, pues estos, tal como los formulan algunos de sus más eminentes maestros, están tan llenos de ficciones como el derecho inglés, y tan llenos de misterios como la teología. Las verdades que en último término se aceptan como los primeros principios de una ciencia son, en realidad, los últimos resultados del análisis metafísico practicado sobre las nociones elementales de que se ocupa esa ciencia; y su relación con ella no es la de los cimientos con un edificio, sino la de las raíces con un árbol, que pueden cumplir su función igual de bien aunque jamás se las desentierre ni se las exponga a la luz. Mas, aunque en la ciencia las verdades particulares preceden a la teoría general, cabría esperar que sucediese lo contrario en un arte práctico, como la moral o la legislación. Toda acción se ordena a algún fin, y parece natural suponer que las reglas de la acción han de tomar todo su carácter y colorido del fin al que sirven. Cuando emprendemos una empresa, una concepción clara y precisa de lo que perseguimos parecería ser lo primero que necesitamos, y no lo último que hayamos de aguardar. Un criterio del bien y del mal debe ser, cabría pensar, el medio para determinar qué es lo bueno o lo malo, y no una consecuencia de haberlo determinado ya.

La dificultad no se sortea recurriendo a la teoría popular de una facultad natural, un sentido o instinto, que nos informe del bien y del mal. Pues —aparte de que la existencia de semejante instinto moral es ella misma una de las cuestiones en disputa— quienes creen en él y tienen alguna pretensión de filosofía se han visto obligados a abandonar la idea de que discierna lo bueno o lo malo en el caso particular que se trae entre manos, como nuestros demás sentidos disciernen la imagen o el sonido efectivamente presentes. Nuestra facultad moral, según todos aquellos de sus intérpretes que merecen el nombre de pensadores, no nos suministra sino los

principios generales de los juicios morales; es una rama de nuestra razón, no de nuestra facultad sensitiva, y a ella hemos de acudir en busca de las doctrinas abstractas de la moral, no de su percepción en lo concreto. La escuela intuitiva de la ética, no menos que la que cabe denominar inductiva, insiste en la necesidad de leyes generales. Ambas coinciden en que la moralidad de una acción individual no es cuestión de percepción directa, sino de la aplicación de una ley a un caso individual. Reconocen también, en gran medida, las mismas leyes morales, pero difieren en cuanto a su evidencia y a la fuente de la que derivan su autoridad. Según una de las opiniones, los principios de la moral son evidentes *a priori* y no requieren para imponer el asentimiento sino que se comprenda el significado de los términos. Según la otra doctrina, el bien y el mal, al igual que la verdad y la falsedad, son cuestiones de observación y de experiencia. Pero ambas sostienen por igual que la moral ha de deducirse de principios, y la escuela intuitiva afirma con tanto vigor como la inductiva que existe una ciencia de la moral. Y, sin embargo, rara vez intentan establecer una lista de los principios *a priori* que han de servir de premisas de la ciencia; y más raras veces aún se esfuerzan por reducir esos diversos principios a un primer principio único, o fundamento común de la obligación. O bien dan por supuesto que los preceptos ordinarios de la moral poseen autoridad *a priori*, o bien sientan como base común de esas máximas alguna generalidad mucho menos manifiestamente dotada de autoridad que las máximas mismas, y que jamás ha logrado obtener aceptación popular. Y, no obstante, para sustentar sus pretensiones debería existir o bien algún principio o ley fundamental único en la raíz de toda moral, o bien, si hubiera varios, un orden de precedencia determinado entre ellos; y ese principio único, o la regla para decidir entre los diversos principios cuando entran en conflicto, debería ser evidente por sí mismo.

Indagar hasta qué punto los malos efectos de esta deficiencia se han mitigado en la práctica, o en qué medida las creencias morales de la humanidad se han viciado o vuelto inciertas por la falta de un reconocimiento claro de un criterio último, implicaría un examen y

una crítica completos de la doctrina ética del pasado y del presente. Sería fácil, con todo, mostrar que toda la firmeza o coherencia que esas creencias morales han alcanzado se ha debido principalmente a la influencia tácita de un criterio no reconocido. Aunque la inexistencia de un primer principio reconocido ha hecho de la ética no tanto una guía cuanto una consagración de los sentimientos efectivos de los hombres, no por ello deja de ser cierto que, como los sentimientos humanos, tanto de favor como de aversión, se ven en gran medida influidos por lo que se supone que son los efectos de las cosas sobre la propia felicidad, el principio de utilidad —o, como Bentham lo llamó más tarde, el principio de la mayor felicidad— ha tenido una parte considerable en la formación de las doctrinas morales incluso de quienes más desdeñosamente rechazan su autoridad. Ni hay escuela de pensamiento que se niegue a admitir que la influencia de las acciones sobre la felicidad es una consideración importantísima, y aun predominante, en muchos de los pormenores de la moral, por reacia que sea a reconocerla como el principio fundamental de la moral y la fuente de la obligación moral. Podría ir mucho más lejos y afirmar que, para todos esos moralistas *a priori* que estiman necesario argumentar siquiera, los argumentos utilitaristas resultan indispensables. No es mi propósito presente criticar a estos pensadores; pero no puedo dejar de remitirme, a modo de ilustración, a un tratado sistemático de uno de los más ilustres de ellos, la *Metafísica de la ética*, de Kant. Este hombre extraordinario, cuyo sistema de pensamiento seguirá siendo durante mucho tiempo uno de los hitos en la historia de la especulación filosófica, sienta en efecto, en el tratado en cuestión, un primer principio universal como origen y fundamento de la obligación moral; helo aquí: «Obra de tal modo que la regla según la cual actúas pueda ser adoptada como ley por todos los seres racionales.» Pero, en cuanto se pone a deducir de este precepto alguno de los deberes efectivos de la moral, fracasa, de manera casi grotesca, a la hora de mostrar que hubiera contradicción alguna, imposibilidad lógica alguna (por no decir física), en que todos los seres racionales adoptaran las reglas de conducta más escandalosamente inmorales. Cuanto muestra es que las

consecuencias de su adopción universal serían tales que nadie querría arrostrarlas.

En la presente ocasión, y sin más discusión de las demás teorías, intentaré aportar algo a la comprensión y aprecio de la teoría utilitarista, o de la felicidad, y a la suerte de prueba de que es susceptible. Es evidente que no puede tratarse de una prueba en el sentido ordinario y popular del término. Las cuestiones de los fines últimos no se prestan a prueba directa. Todo cuanto puede probarse que es bueno ha de serlo mostrando que es un medio para algo que se admite como bueno sin prueba. El arte de la medicina se prueba buena por cuanto conduce a la salud; pero ¿cómo es posible probar que la salud es buena? El arte de la música es bueno, entre otras razones, porque produce placer; pero ¿qué prueba cabe dar de que el placer es bueno? Si, pues, se afirma que existe una fórmula comprensiva que incluye todas las cosas que son buenas en sí mismas, y que cuanto además es bueno no lo es como fin, sino como medio, la fórmula podrá aceptarse o rechazarse, pero no es objeto de lo que comúnmente se entiende por prueba. No hemos de inferir, sin embargo, que su aceptación o rechazo haya de depender de un impulso ciego o de una elección arbitraria. Hay un sentido más amplio de la palabra prueba, en el que esta cuestión se presta a ella tanto como cualquier otra de las cuestiones disputadas de la filosofía. La materia cae bajo el conocimiento de la facultad racional, y tampoco esa facultad la trata únicamente por vía de intuición. Pueden presentarse consideraciones capaces de determinar al intelecto a prestar o a negar su asentimiento a la doctrina; y esto equivale a una prueba.

Examinaremos en breve de qué naturaleza son estas consideraciones, de qué manera se aplican al caso y qué fundamentos racionales, por tanto, cabe ofrecer para aceptar o rechazar la fórmula utilitarista. Mas es condición preliminar de toda aceptación o rechazo racionales que la fórmula se comprenda correctamente. Creo que la noción muy imperfecta que de ordinario se forma de su significado es el principal obstáculo que impide su

recepción, y que, si pudiera despejarse, aunque solo fuese de los errores más groseros, la cuestión se simplificaría enormemente y desaparecería buena parte de sus dificultades. Por consiguiente, antes de intentar adentrarme en los fundamentos filosóficos que cabe dar para asentir al criterio utilitarista, ofreceré algunas ilustraciones de la doctrina misma, con el fin de mostrar con mayor claridad qué es, distinguirla de lo que no es y despachar aquellas objeciones prácticas que nacen de interpretaciones erróneas de su significado, o se hallan estrechamente ligadas a ellas. Preparado así el terreno, procuraré después arrojar cuanta luz pueda sobre la cuestión, considerada como problema de teoría filosófica.

CAPÍTULO II

QUÉ ES EL UTILITARISMO

Una observación de pasada es cuanto requiere el ignorante desatino de suponer que quienes defienden la utilidad como criterio del bien y del mal emplean el término en ese sentido restringido y meramente coloquial en que la utilidad se opone al placer. Debo disculparme ante los adversarios filosóficos del utilitarismo por dar siquiera la momentánea impresión de confundirlos con quien sea capaz de tan absurdo error; lo cual resulta tanto más extraordinario cuanto que la acusación contraria, la de remitirlo todo al placer, y ello en su forma más grosera, es otro de los cargos habituales contra el utilitarismo; y, como ha señalado con agudeza un escritor competente, la misma clase de personas, y a menudo las mismísimas personas, denuncian la teoría «como impracticablemente árida cuando la palabra utilidad precede a la palabra placer, y como demasiado practicablemente voluptuosa cuando la palabra placer precede a la palabra utilidad». Quienes algo saben de la materia no ignoran que todo escritor, desde Epicuro hasta Bentham, que sostuvo la teoría de la utilidad, no

entendía por ella algo que hubiera de contraponerse al placer, sino el placer mismo, junto con la exención del dolor; y, lejos de oponer lo útil a lo agradable o a lo ornamental, siempre han declarado que lo útil significa, entre otras cosas, precisamente eso. Y, con todo, el vulgo —incluido el vulgo de los escritores, no ya en periódicos y revistas, sino en libros de peso y pretensión— incurre perpetuamente en este superficial error. Habiendo cazado al vuelo la palabra utilitarista, sin saber de ella nada más que su sonido, expresan con ella habitualmente el rechazo, o el descuido, del placer en alguna de sus formas: de la belleza, del adorno o de la diversión. Y no se aplica así, por ignorancia, el término solo en son de menosprecio, sino a veces en son de elogio, como si implicara superioridad sobre la frivolidad y los meros placeres del momento. Y este uso pervertido es el único con que la palabra se conoce popularmente, y aquel del que la nueva generación va adquiriendo su única noción de su significado. Quienes introdujeron la palabra, pero que durante muchos años habían dejado de usarla como apelativo distintivo, bien pueden sentirse llamados a retomarla si con ello cabe esperar que contribuyan en algo a rescatarla de esta absoluta degradación.[A]

El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o Principio de la Mayor Felicidad, sostiene que las acciones son buenas en la medida en que tienden a promover la felicidad, y malas en la medida en que tienden a producir lo contrario de la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la privación de placer. Para dar una idea clara del criterio moral que establece la teoría, mucho más es preciso decir; en particular, qué cosas incluye en las ideas de dolor y de placer, y hasta qué punto esto queda como cuestión abierta. Pero estas explicaciones complementarias no afectan a la teoría de la vida sobre la que se funda esta teoría de la moral, a saber: que el placer y la ausencia de dolor son las únicas cosas deseables como fines, y que todas las cosas deseables (que son tan numerosas en el esquema utilitarista como en cualquier otro) lo son o bien por el

placer inherente a ellas mismas, o bien como medios para promover el placer y prevenir el dolor.

Ahora bien, semejante teoría de la vida suscita en muchos espíritus —y entre ellos en algunos de los más estimables por sus sentimientos y propósitos— una aversión inveterada. Suponer que la vida no tiene (según ellos lo expresan) fin más alto que el placer —ningún objeto de deseo y de afán mejor y más noble— lo tildan de absolutamente vil y rastrero; de doctrina digna solo de cerdos, a los que ya en época muy temprana se asemejaba con desprecio a los seguidores de Epicuro; y los modernos sostenedores de la doctrina son objeto, de cuando en cuando, de comparaciones igual de corteses por parte de sus impugnadores alemanes, franceses e ingleses. Atacados así, los epicúreos siempre han respondido que no son ellos, sino sus acusadores, quienes representan la naturaleza humana bajo una luz degradante, puesto que la acusación supone que los seres humanos no son capaces de otros placeres que los de que son capaces los cerdos. Si tal suposición fuera cierta, el reproche no podría rebatirse, pero entonces dejaría de ser una imputación; pues, si las fuentes del placer fueran exactamente las mismas para los seres humanos y para los cerdos, la regla de vida buena para los unos lo sería igualmente para los otros. La comparación de la vida epicúrea con la de las bestias se siente como degradante precisamente porque los placeres de una bestia no satisfacen las concepciones de felicidad de un ser humano. Los seres humanos poseen facultades más elevadas que los apetitos animales y, una vez que cobran conciencia de ellas, no consideran felicidad nada que no incluya su satisfacción. No considero, en verdad, que los epicúreos estuvieran ni mucho menos exentos de defectos al desarrollar su esquema de consecuencias a partir del principio utilitarista. Para hacerlo de manera suficiente, sería preciso incluir numerosos elementos tanto estoicos como cristianos. Pero no hay teoría epicúrea de la vida conocida que no asigne a los placeres del intelecto, de los afectos y la imaginación, y de los sentimientos morales un valor, en cuanto placeres, muy superior al de los de la mera sensación. Ha de admitirse, no

obstante, que los escritores utilitaristas en general han cifrado la superioridad de los placeres mentales sobre los corporales principalmente en la mayor permanencia, seguridad, menor costo, etc., de los primeros, es decir, en sus ventajas circunstanciales más que en su naturaleza intrínseca. Y en todos estos puntos los utilitaristas han demostrado plenamente su tesis; pero podrían haber adoptado, con entera coherencia, el otro terreno, el que cabe llamar más elevado. Es perfectamente compatible con el principio de utilidad reconocer el hecho de que algunas clases de placer son más deseables y más valiosas que otras. Sería absurdo que, mientras que al valorar todas las demás cosas se atiende tanto a la calidad como a la cantidad, hubiera de suponerse que la valoración de los placeres depende únicamente de la cantidad.

Si se me pregunta qué entiendo por diferencia de calidad en los placeres, o qué hace que un placer sea más valioso que otro, meramente en cuanto placer, fuera de ser mayor en cantidad, no hay sino una respuesta posible. De dos placeres, si hay uno al que todos, o casi todos, quienes tienen experiencia de ambos otorgan una decidida preferencia, con independencia de todo sentimiento de obligación moral de preferirlo, ese es el placer más deseable. Si quienes conocen competentemente ambos placeres sitúan uno de ellos tan por encima del otro que lo prefieren, aun sabiéndolo acompañado de mayor cantidad de descontento, y no lo cambiarían por ninguna cantidad del otro placer de que su naturaleza sea capaz, tenemos motivo para atribuir al goce preferido una superioridad de calidad que de tal modo prevalece sobre la cantidad que vuelve a esta, en comparación, de escasa monta.

Pues bien, es un hecho incuestionable que quienes conocen por igual ambos modos de existencia, y son igualmente capaces de apreciarlos y disfrutarlos, otorgan una preferencia marcadísima al que pone en juego sus facultades superiores. Pocas criaturas humanas consentirían en convertirse en alguno de los animales inferiores a cambio de la promesa de la más plena ración de placeres de bestia; ningún ser humano inteligente consentiría en ser

un necio, ninguna persona instruida en ser un ignorante, ninguna persona de sentimiento y conciencia en ser egoísta y vil, aun cuando se les persuadiera de que el necio, el zoquete o el bellaco está más satisfecho con su suerte que ellos con la suya. No renunciarían a lo que poseen de más que él por la más completa satisfacción de todos los deseos que con él tienen en común. Si alguna vez imaginan que lo harían, es solo en casos de infelicidad tan extrema que, por escapar de ella, trocarían su suerte por casi cualquier otra, por indeseable que les resultara a sus propios ojos. Un ser de facultades superiores necesita más para ser feliz, es probablemente capaz de un sufrimiento más agudo y, con seguridad, es accesible a él por más flancos que un ser de tipo inferior; pero, pese a estas servidumbres, jamás puede desear realmente hundirse en lo que siente como un grado inferior de existencia. Podemos dar de esta renuencia la explicación que queramos; podemos atribuirla al orgullo, nombre que se aplica indistintamente a algunos de los sentimientos más estimables y a algunos de los menos estimables de que es capaz la humanidad; podemos referirla al amor a la libertad y a la independencia personal, apelación que entre los estoicos fue uno de los medios más eficaces para inculcarla; al amor al poder o al amor a la emoción, que en verdad entran ambos en ella y contribuyen a formarla; pero su denominación más apropiada es un sentido de la dignidad, que todos los seres humanos poseen de una u otra forma, y en algunos, aunque en modo alguno en proporción exacta, en proporción a sus facultades superiores, y que es parte tan esencial de la felicidad de aquellos en quienes es fuerte, que nada que entre en conflicto con él podría ser para ellos, salvo de manera pasajera, objeto de deseo. Quien suponga que esta preferencia se produce a costa de un sacrificio de felicidad —que el ser superior, en circunstancias mínimamente equiparables, no es más feliz que el inferior— confunde dos ideas muy distintas: la de felicidad y la de contento. Es indiscutible que el ser cuyas capacidades de goce son escasas tiene la mayor probabilidad de verlas plenamente satisfechas, y que un ser altamente dotado siempre sentirá que cualquier felicidad a la que pueda aspirar, tal como está constituido

el mundo, es imperfecta. Pero puede aprender a soportar sus imperfecciones, si en algún modo son soportables; y estas no lo harán envidiar al ser que, ciertamente, no es consciente de tales imperfecciones, mas solo porque no siente en absoluto el bien que esas imperfecciones empañan. Más vale ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; más vale ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el necio, o el cerdo, opinan de otro modo, es porque solo conocen su propio lado de la cuestión. La otra parte de la comparación conoce ambos lados.

Se podrá objetar que muchos que son capaces de los placeres superiores, en ocasiones, bajo la influencia de la tentación, los posponen a los inferiores. Pero esto es del todo compatible con una plena apreciación de la superioridad intrínseca de los superiores. A menudo los hombres, por flaqueza de carácter, eligen el bien más próximo, aun sabiéndolo menos valioso; y ello no menos cuando la elección es entre dos placeres corporales que cuando es entre uno corporal y otro mental. Persiguen los goces sensuales en perjuicio de la salud, aun perfectamente conscientes de que la salud es el bien mayor. Cabe objetar, además, que muchos que comienzan con juvenil entusiasmo por todo lo noble, a medida que avanzan en años se hunden en la indolencia y el egoísmo. Pero no creo que quienes experimentan este cambio tan común elijan voluntariamente la clase inferior de placeres con preferencia a la superior. Creo que, antes de entregarse en exclusiva a la una, ya se han vuelto incapaces de la otra. La capacidad para los sentimientos más nobles es, en la mayoría de las naturalezas, una planta muy tierna, que se marchita con facilidad no solo por influencias hostiles, sino por mera falta de sustento; y en la mayoría de los jóvenes muere pronto si las ocupaciones a que su posición en la vida los ha destinado, y la sociedad en que esta los ha arrojado, no son propicias a mantener en ejercicio esa capacidad superior. Los hombres pierden sus altas aspiraciones a la par que pierden sus gustos intelectuales, porque no tienen tiempo ni ocasión de cultivarlos; y se entregan a placeres inferiores, no porque deliberadamente los prefieran, sino porque son los únicos a que tienen acceso, o los únicos que ya son capaces de

disfrutar. Cabe poner en duda que nadie que haya permanecido igualmente sensible a ambas clases de placeres haya preferido jamás, a sabiendas y con serenidad, la inferior; aunque muchos, en todas las épocas, han sucumbido en el infructuoso intento de combinar ambas.

Contra este veredicto de los únicos jueces competentes, entiendo que no cabe apelación. En la cuestión de cuál de dos placeres es el que más merece poseerse, o cuál de dos modos de existencia es el más grato a los sentimientos, prescindiendo de sus atributos morales y de sus consecuencias, ha de admitirse como definitivo el juicio de quienes están cualificados por el conocimiento de ambos o, si discrepan, el de la mayoría entre ellos. Y tanto menos hay que vacilar en aceptar este juicio respecto de la calidad de los placeres cuanto que no hay otro tribunal al que recurrir ni siquiera en la cuestión de la cantidad. ¿Qué medios hay de determinar cuál es el más agudo de dos dolores, o la más intensa de dos sensaciones placenteras, sino el sufragio general de quienes están familiarizados con ambos? Ni los dolores ni los placeres son homogéneos, y el dolor es siempre heterogéneo respecto del placer. ¿Qué hay que decida si un placer determinado merece adquirirse al precio de un dolor determinado, sino los sentimientos y el juicio de los experimentados? Cuando, por tanto, esos sentimientos y ese juicio declaran que los placeres derivados de las facultades superiores son preferibles en su género, prescindiendo de la cuestión de la intensidad, a aquellos de que es susceptible la naturaleza animal desligada de las facultades superiores, tienen derecho, en esta materia, a igual consideración.

Me he detenido en este punto por ser parte necesaria de una concepción perfectamente justa de la Utilidad o Felicidad, considerada como regla directriz de la conducta humana. Pero no es en absoluto condición indispensable para aceptar el criterio utilitarista, pues tal criterio no es la mayor felicidad del propio agente, sino la mayor cantidad de felicidad en conjunto; y, si acaso cabe dudar de que un carácter noble sea siempre más feliz por su

nobleza, no cabe duda de que hace más felices a los demás, y de que el mundo en general sale inmensamente ganando con ello. Por consiguiente, el utilitarismo solo podría alcanzar su fin mediante el cultivo general de la nobleza de carácter, aun cuando cada individuo solo se beneficiara de la nobleza de los demás, y la suya propia, por lo que toca a la felicidad, fuera una mera merma del beneficio. Pero la sola enunciación de un absurdo como este último vuelve superflua su refutación.

Según el Principio de la Mayor Felicidad, tal como antes se ha explicado, el fin último, en referencia y por amor al cual son deseables todas las demás cosas (ya consideremos nuestro propio bien, ya el de los demás), es una existencia lo más exenta posible de dolor y lo más rica posible en goces, tanto en cantidad como en calidad; siendo el criterio de la calidad, y la regla para medirla frente a la cantidad, la preferencia sentida por aquellos que, por sus oportunidades de experiencia —a las que han de añadirse sus hábitos de autoconciencia y de autoobservación—, están mejor provistos de los medios de comparación. Siendo este, según la opinión utilitarista, el fin de la acción humana, es necesariamente también el criterio de la moral, que cabe, por ende, definir como las reglas y preceptos de la conducta humana mediante cuya observancia podría asegurarse, en la mayor medida posible, una existencia tal como la descrita a toda la humanidad; y no solo a ella, sino, en cuanto la naturaleza de las cosas lo admita, a toda la creación sintiente.

Contra esta doctrina, sin embargo, se alza otra clase de objetores, que dicen que la felicidad, en cualquier forma, no puede ser el propósito racional de la vida y la acción humanas, porque, en primer lugar, es inalcanzable; y preguntan con desdén: ¿qué derecho tienes a ser feliz?; pregunta que el señor Carlyle remacha añadiendo: ¿qué derecho tenías, hace poco tiempo, siquiera a existir? Después dicen que los hombres pueden pasarse sin felicidad; que todos los seres humanos nobles lo han sentido así, y que no habrían podido llegar a ser nobles sino aprendiendo la

lección del *Entsagen*, o renuncia; lección que, plenamente aprendida y acatada, afirman ser el comienzo y la condición necesaria de toda virtud.

La primera de estas objeciones iría a la raíz del asunto si estuviera bien fundada, pues, si los seres humanos no pueden alcanzar felicidad alguna, su consecución no puede ser el fin de la moral ni de ninguna conducta racional. Aunque, aun en tal caso, algo podría decirse todavía en favor de la teoría utilitarista, ya que la utilidad incluye no solo la búsqueda de la felicidad, sino la prevención o mitigación de la infelicidad; y, si el primer objetivo fuera quimérico, tanto mayor campo y más imperiosa necesidad habría para el segundo, al menos mientras la humanidad juzgue oportuno vivir y no se refugie en ese acto simultáneo de suicidio que, bajo ciertas condiciones, recomendaba Novalis. Cuando, sin embargo, se afirma así, de modo categórico, que es imposible que la vida humana sea feliz, la afirmación, si no es algo así como un juego de palabras, es cuando menos una exageración. Si por felicidad se entiende una continuidad de excitación sumamente placentera, bastante evidente es que ello es imposible. Un estado de placer exaltado dura solo momentos, o, en algunos casos y con ciertas intermitencias, horas o días, y es el destello brillante y ocasional del goce, no su llama permanente y sostenida. De esto eran tan plenamente conscientes los filósofos que han enseñado que la felicidad es el fin de la vida como quienes los befan. La felicidad a que se referían no era una vida de arrobamiento, sino momentos de tal arrobamiento dentro de una existencia compuesta de pocos y pasajeros dolores, muchos y variados placeres, con un decidido predominio de lo activo sobre lo pasivo, y que tiene como fundamento de todo el no esperar de la vida más de lo que es capaz de otorgar. Una vida así compuesta ha parecido siempre, a quienes han tenido la fortuna de obtenerla, digna del nombre de felicidad. Y semejante existencia es, aun hoy, la suerte de muchos durante una porción considerable de sus vidas. La mísera educación actual, y los míseros arreglos sociales, son el único obstáculo real a que casi todos puedan alcanzarla.

Acaso duden los objetores de que los seres humanos, si se les enseñara a considerar la felicidad como el fin de la vida, se contentaran con tan moderada porción de ella. Pero grandes multitudes de hombres se han contentado con mucho menos. Los principales ingredientes de una vida satisfecha parecen ser dos, cada uno de los cuales por sí solo se revela a menudo suficiente para el caso: la tranquilidad y la emoción. Con mucha tranquilidad, muchos hallan que pueden contentarse con muy poco placer; con mucha emoción, muchos pueden avenirse a una cantidad considerable de dolor. No hay, de seguro, imposibilidad inherente en lograr que incluso la masa de la humanidad reúna ambas cosas, pues, lejos de ser incompatibles, se hallan en alianza natural, ya que la prolongación de cualquiera de ellas es preparación para la otra y despierta el deseo de ella. Solo aquellos en quienes la indolencia llega a ser un vicio no desean emoción tras un intervalo de reposo; solo aquellos en quienes la necesidad de emoción es una enfermedad sienten la tranquilidad que sigue a la emoción como sosa e insípida, en lugar de placentera en proporción directa a la emoción que la precedió. Cuando personas tolerablemente afortunadas en su suerte externa no encuentran en la vida goce suficiente para que les resulte valiosa, la causa suele ser que no se preocupan por nadie salvo por sí mismas. Para quienes no tienen afectos ni públicos ni privados, las emociones de la vida quedan muy mermadas y, en todo caso, decrecen en valor a medida que se acerca el momento en que todos los intereses egoístas habrán de extinguirse con la muerte; mientras que quienes dejan tras de sí objetos de afecto personal, y en especial quienes han cultivado además un sentimiento de solidaridad con los intereses colectivos de la humanidad, conservan un interés por la vida tan vivo en vísperas de la muerte como en el vigor de la juventud y la salud. Después del egoísmo, la principal causa que hace insatisfactoria la vida es la falta de cultivo mental. Una mente cultivada —no me refiero a la de un filósofo, sino a cualquier mente a la que se le hayan abierto las fuentes del conocimiento y a la que se haya enseñado, en algún grado tolerable, a ejercitar sus facultades— halla fuentes de interés inagotable en todo cuanto la rodea: en los

objetos de la naturaleza, las hazañas del arte, las imaginaciones de la poesía, los sucesos de la historia, las maneras de la humanidad pasada y presente, y sus perspectivas de futuro. Es posible, ciertamente, volverse indiferente a todo esto, y ello sin haber agotado ni una milésima parte; pero solo cuando, desde el principio, no se ha tenido interés moral ni humano alguno por estas cosas, y solo se ha buscado en ellas la satisfacción de la curiosidad.

Ahora bien, no hay absolutamente razón alguna, en la naturaleza de las cosas, por la que una medida de cultura mental suficiente para suscitar un interés inteligente por estos objetos de contemplación no haya de ser la herencia de todo el que nace en un país civilizado. Tan poco existe necesidad inherente de que ningún ser humano sea un egoísta egocéntrico, desprovisto de todo sentimiento o cuidado que no sean los que giran en torno a su propia y miserable individualidad. Algo muy superior a esto es lo bastante común aun ahora como para dar amplia muestra de lo que cabe hacer de la especie humana. Los afectos privados genuinos, y un interés sincero por el bien público, son posibles, aunque en grados desiguales, en todo ser humano rectamente criado. En un mundo en el que hay tanto que interese, tanto que disfrutar y tanto también que corregir y mejorar, todo el que posea esta moderada dotación de requisitos morales e intelectuales es capaz de una existencia que cabe llamar envidiable; y, a menos que a tal persona, por culpa de malas leyes o de su sujeción a la voluntad de otros, se le niegue la libertad de usar las fuentes de felicidad a su alcance, no dejará de encontrar esta existencia envidiable, siempre que escape de los males positivos de la vida, las grandes fuentes del sufrimiento físico y mental, tales como la indigencia, la enfermedad y la dureza, indignidad o pérdida prematura de los objetos de su afecto. El peso principal del problema reside, pues, en la lucha con estas calamidades, de las que escapar por entero es una rara fortuna; calamidades que, tal como están ahora las cosas, no pueden evitarse y, a menudo, no pueden mitigarse en grado material alguno. Y, con todo, nadie cuya opinión merezca un momento de consideración puede dudar de que la mayoría de los grandes males

positivos del mundo son en sí mismos suprimibles y, si los asuntos humanos siguen mejorando, acabarán por reducirse a estrechos límites. La pobreza, en cualquier sentido que implique sufrimiento, puede extinguirse por completo merced a la sabiduría de la sociedad, combinada con el buen juicio y la previsión de los individuos. Hasta el más indómito de los enemigos, la enfermedad, puede ver indefinidamente reducidas sus dimensiones mediante una buena educación física y moral y un adecuado control de las influencias nocivas; en tanto que el progreso de la ciencia ofrece para el futuro la promesa de conquistas aún más directas sobre este detestable adversario. Y todo avance en esa dirección nos libra de algunos de los azares que no solo siegan nuestra propia vida, sino que, lo que más nos importa, nos privan de aquellos en quienes va envuelta nuestra felicidad. En cuanto a las vicisitudes de la fortuna, y otras decepciones ligadas a las circunstancias mundanas, son principalmente efecto o de una grosera imprudencia, o de deseos mal regulados, o de instituciones sociales malas o imperfectas. En suma, todas las grandes fuentes del sufrimiento humano son, en gran medida —muchas de ellas casi por completo—, vencibles mediante el cuidado y el esfuerzo humanos; y, aunque su eliminación sea dolorosamente lenta —aunque una larga sucesión de generaciones perezca en la brecha antes de que la conquista se consume y este mundo llegue a ser todo aquello que, de no faltar voluntad y conocimiento, fácilmente podría hacerse de él—, no por ello dejará todo espíritu lo bastante inteligente y generoso para tomar parte, por pequeña e inadvertida que sea, en el empeño, de extraer de la lucha misma un noble goce al que, por soborno alguno en forma de complacencia egoísta, consentiría en renunciar.

Y esto nos lleva a la justa estimación de lo que dicen los objetores acerca de la posibilidad, y de la obligación, de aprender a pasarse sin felicidad. Incuestionablemente es posible pasarse sin felicidad; lo hacen involuntariamente diecinueve veinteavas partes de la humanidad, incluso en aquellas partes de nuestro mundo actual menos sumidas en la barbarie; y a menudo ha de hacerlo voluntariamente el héroe o el mártir, por amor a algo que estima en

más que su felicidad individual. Pero ese algo, ¿qué es, sino la felicidad de los demás, o alguno de los requisitos de la felicidad? Es noble ser capaz de renunciar por entero a la propia porción de felicidad, o a las probabilidades de ella; pero, al fin y al cabo, este sacrificio de sí ha de tener algún fin; no es su propio fin; y, si se nos dice que su fin no es la felicidad, sino la virtud, que es mejor que la felicidad, pregunto: ¿se haría el sacrificio si el héroe o el mártir no creyeran que con él procurarían a otros la inmunidad frente a sacrificios semejantes? ¿Se haría, si pensara que su renuncia a la felicidad para sí mismo no daría a ninguna de sus criaturas semejantes otro fruto que hacer su suerte igual a la suya y ponerlas también en la condición de personas que han renunciado a la felicidad? Todo honor a quienes saben abnegarse del goce personal de la vida cuando, con tal renuncia, contribuyen dignamente a acrecentar la suma de felicidad en el mundo; pero quien lo hace, o profesa hacerlo, con cualquier otro propósito no es más digno de admiración que el asceta encaramado a su columna. Podrá ser una prueba alentadora de lo que los hombres pueden hacer, mas no, de seguro, un ejemplo de lo que deben hacer.

Aunque solo en un estado muy imperfecto de los arreglos del mundo puede nadie servir mejor a la felicidad de los demás mediante el sacrificio absoluto de la propia, no por ello dejo de reconocer plenamente que, mientras el mundo se halle en ese estado imperfecto, la disposición a hacer semejante sacrificio es la más alta virtud que cabe encontrar en el hombre. Añadiré que, en esta condición del mundo, por paradójica que sea la afirmación, la capacidad consciente de pasarse sin felicidad brinda la mejor perspectiva de alcanzar cuanta felicidad sea asequible. Pues nada salvo esa conciencia puede elevar a una persona por encima de los azares de la vida, al hacerle sentir que, hagan el hado y la fortuna lo peor que puedan, no tienen poder para someterlo; lo cual, una vez sentido, lo libra del exceso de ansiedad por los males de la vida y le permite, como a más de un estoico en los peores tiempos del Imperio romano, cultivar con sosiego las fuentes de satisfacción

accesibles para él, sin inquietarse por la incertidumbre de su duración, como tampoco por su inevitable fin.

Entretanto, que los utilitaristas no cesen jamás de reivindicar la moral de la entrega de sí como una posesión que les pertenece por tan buen derecho como al estoico o al trascendentalista. La moral utilitarista sí reconoce en los seres humanos el poder de sacrificar su propio mayor bien por el bien de los demás. Solo se niega a admitir que el sacrificio sea en sí mismo un bien. Un sacrificio que no acrecienta, ni tiende a acrecentar, la suma total de felicidad lo considera malgastado. La única renuncia de sí que aplaude es la entrega a la felicidad, o a alguno de los medios de la felicidad, de los demás; ya sea de la humanidad en su conjunto, ya de individuos dentro de los límites impuestos por los intereses colectivos de la humanidad.

Debo repetir de nuevo —lo que los detractores del utilitarismo rara vez tienen la justicia de reconocer— que la felicidad que constituye el criterio utilitarista de lo que es recto en la conducta no es la felicidad del propio agente, sino la de todos los afectados. Entre su propia felicidad y la de los demás, el utilitarismo le exige ser tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benévolo. En la regla de oro de Jesús de Nazaret leemos el espíritu cabal de la ética de la utilidad. Hacer con los demás como querríamos que se hiciera con nosotros, y amar al prójimo como a uno mismo, constituyen la perfección ideal de la moral utilitarista. Como medio de aproximarse lo más posible a este ideal, la utilidad prescribiría, en primer lugar, que las leyes y los arreglos sociales pusieran la felicidad —o (hablando en términos prácticos) el interés — de cada individuo lo más en armonía posible con el interés del conjunto; y, en segundo lugar, que la educación y la opinión, que tan vasto poder ejercen sobre el carácter humano, emplearan ese poder de modo que estableciesen en la mente de cada individuo una asociación indisoluble entre su propia felicidad y el bien del conjunto; en especial, entre su propia felicidad y la práctica de aquellos modos de conducta, negativos y positivos, que la

consideración por la felicidad universal prescribe; de suerte que no solo le fuera imposible concebir la posibilidad de una felicidad propia que fuese compatible con una conducta opuesta al bien general, sino que, además, un impulso directo a promover el bien general fuera en cada individuo uno de los motivos habituales de la acción, y los sentimientos a él ligados ocuparan un lugar amplio y prominente en la existencia sintiente de todo ser humano. Si los impugnadores de la moral utilitarista se la representaran en su propia mente con este, su verdadero carácter, no sé qué recomendación, poseída por cualquier otra moral, podrían afirmar que le falta; qué desarrollos más bellos o más elevados de la naturaleza humana cabe suponer que fomente cualquier otro sistema ético, ni en qué resortes de la acción, no accesibles al utilitarista, se apoyan tales sistemas para dar efecto a sus mandatos.

No siempre cabe acusar a los objetores del utilitarismo de representarlo bajo una luz desfavorable. Por el contrario, aquellos de entre ellos que abrigan algo parecido a una idea justa de su carácter desinteresado, a veces censuran su criterio por ser demasiado alto para la humanidad. Dicen que es exigir demasiado pretender que las personas obren siempre movidas por el aliciente de promover los intereses generales de la sociedad. Pero esto es confundir el sentido mismo de un criterio moral, y confundir la regla de la acción con su motivo. Es cometido de la ética decirnos cuáles son nuestros deberes, o mediante qué criterio podemos conocerlos; pero ningún sistema ético exige que el único motivo de todo cuanto hacemos sea un sentimiento del deber; al contrario, noventa y nueve centésimas de todas nuestras acciones se realizan por otros motivos, y con razón, si la regla del deber no las condena. Tanto más injusto es para con el utilitarismo que este particular malentendido se erija en motivo de objeción contra él, cuanto que los moralistas utilitaristas han ido más lejos que casi todos los demás al afirmar que el motivo nada tiene que ver con la moralidad de la acción, aunque mucho con el mérito del agente. Quien salva de ahogarse a una criatura semejante hace lo que es moralmente recto, ya sea su motivo el deber, ya la esperanza de ser pagado por

su molestia; quien traiciona al amigo que en él confía es culpable de un crimen, aunque su objeto sea servir a otro amigo con quien tiene mayores obligaciones.[B] Pero, por hablar solo de las acciones realizadas por el motivo del deber y en obediencia directa a un principio: es un malentendido del modo de pensar utilitarista concebirlo como si implicara que las personas hayan de fijar la mente en una generalidad tan vasta como el mundo, o la sociedad en su conjunto. La gran mayoría de las buenas acciones no se proponen el beneficio del mundo, sino el de los individuos, de los que se compone el bien del mundo; y los pensamientos del hombre más virtuoso no necesitan, en estas ocasiones, ir más allá de las personas concretas implicadas, salvo en cuanto sea necesario para cerciorarse de que, al beneficiarlas, no vulnera los derechos —es decir, las expectativas legítimas y autorizadas— de ningún otro. La multiplicación de la felicidad es, según la ética utilitarista, el objeto de la virtud: las ocasiones en que una persona cualquiera (salvo una entre mil) tiene en su mano hacerlo a gran escala, dicho de otro modo, ser un benefactor público, no son sino excepcionales; y solo en estas ocasiones se la llama a considerar la utilidad pública; en todos los demás casos, la utilidad privada, el interés o la felicidad de unas pocas personas, es cuanto ha de atender. Solo aquellos cuya influencia, por sus acciones, se extiende a la sociedad en general, necesitan ocuparse habitualmente de un objeto tan amplio. En el caso de las abstenciones, ciertamente —de las cosas que las personas se abstienen de hacer por consideraciones morales, aunque las consecuencias en el caso particular pudieran ser beneficiosas—, sería indigno de un agente inteligente no tener clara conciencia de que la acción pertenece a una clase que, de practicarse en general, sería en general perjudicial, y de que en ello reside el fundamento de la obligación de abstenerse de ella. La medida de consideración por el interés público que este reconocimiento implica no es mayor que la que exige todo sistema moral, pues todos prescriben abstenerse de cuanto sea manifiestamente pernicioso para la sociedad.

Las mismas consideraciones despachan otro reproche contra la doctrina de la utilidad, fundado en una concepción aún más grosera del propósito de un criterio moral, y del sentido mismo de las palabras bien y mal. A menudo se afirma que el utilitarismo vuelve a los hombres fríos e insensibles; que enfría sus sentimientos morales hacia los individuos; que hace que solo atiendan a la seca y dura consideración de las consecuencias de las acciones, sin incluir en su estimación moral las cualidades de que esas acciones emanan. Si la afirmación significa que no permiten que su juicio sobre la rectitud o maldad de una acción se vea influido por su opinión de las cualidades de quien la realiza, esta es una queja no contra el utilitarismo, sino contra el hecho de tener criterio moral alguno; pues, ciertamente, ningún criterio ético conocido decide que una acción sea buena o mala porque la realice un hombre bueno o malo, y menos aún porque la realice un hombre amable, valiente o benévolo, o lo contrario. Estas consideraciones atañen no a la estimación de las acciones, sino de las personas; y nada hay en la teoría utilitarista incompatible con el hecho de que haya en las personas otras cosas que nos interesan, además de la rectitud o maldad de sus acciones. Los estoicos, en verdad, con aquel paradójico abuso del lenguaje que formaba parte de su sistema, y mediante el cual se afanaban por elevarse por encima de toda preocupación que no fuera la virtud, gustaban de decir que quien la posee lo posee todo; que él, y solo él, es rico, es hermoso, es rey. Pero la doctrina utilitarista no formula a favor del hombre virtuoso ninguna pretensión de esta índole. Los utilitaristas son muy conscientes de que hay otras posesiones y cualidades deseables además de la virtud, y están perfectamente dispuestos a conceder a todas ellas su pleno valor. También son conscientes de que una acción recta no indica necesariamente un carácter virtuoso, y de que acciones censurables proceden a menudo de cualidades dignas de elogio. Cuando esto resulta evidente en algún caso particular, modifica su estimación, no ciertamente del acto, sino del agente. Concedo que son, no obstante, de la opinión de que, a la larga, la mejor prueba de un buen carácter son las buenas acciones; y se niegan resueltamente a considerar buena ninguna disposición

mental cuya tendencia predominante sea producir mala conducta. Esto los hace impopulares para con mucha gente; pero es una impopularidad que han de compartir con todo aquel que tome en serio la distinción entre el bien y el mal; y el reproche no es de los que un utilitarista escrupuloso haya de afanarse por rebatir.

Si con la objeción no se quiere decir más que muchos utilitaristas contemplan la moralidad de las acciones, medida por el criterio utilitarista, con atención demasiado exclusiva, y no ponen suficiente énfasis en las demás bellezas de carácter que concurren a hacer amable o admirable a un ser humano, esto puede admitirse. Los utilitaristas que han cultivado sus sentimientos morales, pero no sus simpatías ni sus percepciones artísticas, sí incurren en este error; y otro tanto les sucede a todos los demás moralistas en idénticas condiciones. Cuanto puede decirse en disculpa de los demás moralistas vale igualmente para ellos, a saber, que, si ha de haber algún error, mejor es que sea por ese lado. De hecho, cabe afirmar que entre los utilitaristas, como entre los adeptos de otros sistemas, se da todo grado imaginable de rigidez y de laxitud en la aplicación de su criterio: algunos son hasta puritanamente rigurosos, mientras que otros son tan indulgentes como pueda desearlo el pecador o el sentimental. Pero, en conjunto, una doctrina que pone de relieve el interés que la humanidad tiene en la represión y prevención de la conducta que viola la ley moral no es probable que ceda a ninguna otra a la hora de volver las sanciones de la opinión contra tales violaciones. Ciertamente es que la pregunta «¿qué es lo que viola la ley moral?» es una en la que quienes reconocen distintos criterios de moralidad probablemente discrepen de vez en cuando. Pero no fue el utilitarismo quien introdujo por primera vez en el mundo la diferencia de opinión sobre cuestiones morales, en tanto que esa doctrina sí ofrece, si no siempre un modo fácil, sí cuando menos un modo tangible e inteligible de zanjar tales diferencias.

Acaso no sea superfluo reparar en algunos más de los malentendidos comunes acerca de la ética utilitarista, incluso en aquellos que son tan obvios y groseros que parecería imposible que

ninguna persona de candor e inteligencia incurriese en ellos; pues las personas, aun de considerables dotes mentales, se toman a menudo tan poca molestia en comprender los alcances de cualquier opinión contra la que abrigan un prejuicio, y los hombres son en general tan poco conscientes de esta ignorancia voluntaria como defecto, que los más vulgares malentendidos de las doctrinas éticas se encuentran de continuo en los escritos deliberados de personas de las mayores pretensiones, tanto de elevado principio como de filosofía. No es raro que oigamos clamar contra la doctrina de la utilidad tildándola de impía. Si fuera necesario decir algo siquiera contra suposición tan gratuita, podríamos decir que la cuestión depende de qué idea nos hayamos formado del carácter moral de la Divinidad. Si es creencia verdadera que Dios desea, por encima de todo, la felicidad de sus criaturas, y que este fue su propósito al crearlas, la utilidad no solo no es una doctrina impía, sino más profundamente religiosa que ninguna otra. Si se quiere decir que el utilitarismo no reconoce la voluntad revelada de Dios como la ley suprema de la moral, respondo que un utilitarista que crea en la perfecta bondad y sabiduría de Dios cree necesariamente que cuanto Dios haya tenido a bien revelar en materia de moral ha de cumplir en grado supremo las exigencias de la utilidad. Pero otros, además de los utilitaristas, han sido de la opinión de que la revelación cristiana se proponía, y es apta para ello, infundir en los corazones y las mentes de la humanidad un espíritu que les permitiera hallar por sí mismos lo que es recto e inclinarlos a hacerlo una vez hallado, antes que decirles, salvo de un modo muy general, qué es; y que necesitamos una doctrina ética, cuidadosamente desarrollada, que nos interprete la voluntad de Dios. Si esta opinión es correcta o no, superfluo es discutirlo aquí; pues cualquier ayuda que la religión, ya natural, ya revelada, pueda prestar a la investigación ética está tan abierta al moralista utilitarista como a cualquier otro. Puede emplearla como testimonio de Dios acerca de la utilidad o nocividad de cualquier curso de acción dado, con tan buen derecho como otros pueden emplearla para la indicación de una ley trascendental, sin conexión alguna con la utilidad o con la felicidad.

Asimismo, a menudo se estigmatiza sumariamente la Utilidad como doctrina inmoral dándole el nombre de Conveniencia, y aprovechando el uso popular de ese término para contraponerla al Principio. Pero lo conveniente, en el sentido en que se opone a lo recto, significa por lo común aquello que conviene al interés particular del propio agente, como cuando un ministro sacrifica el interés de su país por mantenerse en el cargo. Cuando significa algo mejor que esto, significa aquello que conviene a algún objeto inmediato, a algún propósito temporal, pero que viola una regla cuya observancia es conveniente en grado mucho más alto. Lo conveniente, en este sentido, lejos de ser lo mismo que lo útil, es una rama de lo dañino. Así, a menudo convendría, con el fin de salir de algún apuro momentáneo, o de alcanzar algún objeto inmediatamente útil para nosotros o para otros, decir una mentira. Pero, por cuanto el cultivo en nosotros de un sentimiento delicado en materia de veracidad es una de las cosas más útiles a que nuestra conducta puede contribuir, y el debilitamiento de ese sentimiento una de las más dañinas; y por cuanto toda desviación de la verdad, aun involuntaria, contribuye en esa medida a debilitar la fiabilidad de la palabra humana, que no solo es el principal sostén de todo el bienestar social presente, sino cuya insuficiencia hace más que ninguna otra cosa que pueda nombrarse por mantener rezagadas la civilización, la virtud, todo aquello de que depende la felicidad humana a la mayor escala; sentimos que la violación, por una ventaja presente, de una regla de tan trascendente conveniencia no es conveniente, y que quien, por una comodidad para sí mismo o para algún otro individuo, hace cuanto de él depende por privar a la humanidad del bien, e infligirle el mal, que entraña la mayor o menor confianza que las personas pueden depositar en la palabra ajena, desempeña el papel de uno de sus peores enemigos. Y, sin embargo, que aun esta regla, sagrada como es, admite posibles excepciones, lo reconocen todos los moralistas; la principal de las cuales se da cuando el ocultamiento de algún hecho (como el de una información a un malhechor, o el de malas noticias a una persona gravemente enferma) preservaría a alguien (en especial a una persona distinta de uno mismo) de un

mal grande e inmerecido, y cuando dicho ocultamiento solo puede lograrse mediante la negación. Pero, para que la excepción no se extienda más allá de lo necesario, y tenga el menor efecto posible en debilitar la confianza en la veracidad, conviene que se reconozca y, de ser posible, que se definan sus límites; y, si el principio de utilidad sirve para algo, ha de servir para sopesar estas utilidades en conflicto unas frente a otras, y delimitar la región dentro de la cual prepondera una u otra.

Asimismo, los defensores de la utilidad se ven a menudo en el caso de tener que responder a objeciones como esta: que no hay tiempo, antes de la acción, para calcular y sopesar los efectos de una línea de conducta cualquiera sobre la felicidad general. Esto es exactamente como si alguien dijera que es imposible guiar nuestra conducta por el cristianismo, porque no hay tiempo, en cada ocasión en que algo ha de hacerse, para leer de cabo a rabo el Antiguo y el Nuevo Testamento. La respuesta a la objeción es que ha habido tiempo de sobra, a saber, toda la duración pasada de la especie humana. Durante todo ese tiempo la humanidad ha ido aprendiendo por experiencia las tendencias de las acciones; experiencia de la que dependen toda la prudencia, así como toda la moralidad de la vida. Habla la gente como si el comienzo de este curso de experiencia se hubiera aplazado hasta ahora, y como si, en el momento en que un hombre se siente tentado de atentar contra la propiedad o la vida de otro, hubiera de ponerse a considerar por primera vez si el asesinato y el robo son perjudiciales para la felicidad humana. Aun entonces, no creo que la pregunta le resultara muy enrevesada; pero, en todo caso, el asunto se le da ya resuelto. Es en verdad una caprichosa suposición la de que, si la humanidad estuviera de acuerdo en considerar la utilidad como criterio de la moral, seguiría sin acuerdo alguno sobre qué es lo útil, y no tomaría medidas para que sus nociones al respecto se enseñaran a los jóvenes y se hicieran cumplir por la ley y la opinión. No hay dificultad en probar que cualquier criterio ético funcione mal, si suponemos que va unido a una idiotez universal; pero, bajo cualquier hipótesis que no llegue a tanto, la humanidad ha debido de adquirir a estas

alturas creencias positivas en cuanto a los efectos de algunas acciones sobre su felicidad; y las creencias que de tal modo nos han llegado son las reglas de la moral para la multitud, y para el filósofo en tanto no haya logrado encontrar otras mejores. Que los filósofos podrían hacerlo fácilmente, aun ahora, en muchas materias; que el código ético recibido no es en modo alguno de derecho divino; y que la humanidad tiene todavía mucho que aprender en cuanto a los efectos de las acciones sobre la felicidad general, lo admito o, mejor dicho, lo sostengo con ahínco. Los corolarios del principio de utilidad, como los preceptos de todo arte práctico, admiten una mejora indefinida y, en un estado progresivo de la mente humana, su mejora avanza sin cesar. Pero considerar las reglas de la moral como susceptibles de mejora es una cosa; pasar por alto enteramente las generalizaciones intermedias e intentar contrastar cada acción individual directamente con el primer principio, es otra. Extraña noción es la de que el reconocimiento de un primer principio sea incompatible con la admisión de principios secundarios. Informar a un viajero del lugar de su destino último no es prohibirle el uso de mojones e indicadores a lo largo del camino. La proposición de que la felicidad es el fin y la meta de la moral no significa que no deba trazarse camino alguno hacia ese objetivo, ni que a quienes hacia allá se dirigen no haya de aconsejárseles que tomen una dirección antes que otra. Realmente deberían los hombres dejar de decir sobre esta materia cierta clase de insensateces que ni dirían ni escucharían en otros asuntos de interés práctico. Nadie arguye que el arte de la navegación no se funde en la astronomía porque los marineros no puedan detenerse a calcular el Almanaque Náutico. Siendo criaturas racionales, se hacen a la mar con él ya calculado; y todas las criaturas racionales se lanzan al mar de la vida con la mente resuelta sobre las cuestiones corrientes del bien y del mal, así como sobre muchas de las cuestiones mucho más difíciles de lo sensato y lo insensato. Y esto, mientras la previsión sea una cualidad humana, es de presumir que seguirán haciéndolo. Sea cual fuere lo que adoptemos como principio fundamental de la moral, necesitamos principios subordinados para aplicarlo: la imposibilidad de prescindir de ellos,

común a todos los sistemas, no puede brindar argumento alguno contra ninguno en particular; pero argüir gravemente como si no pudiera disponerse de tales principios secundarios, y como si la humanidad hubiera permanecido hasta ahora, y debiera permanecer siempre, sin extraer conclusión general alguna de la experiencia de la vida humana, es, a mi entender, la mayor cota a que jamás haya llegado el absurdo en la controversia filosófica.

El resto de los argumentos manidos contra el utilitarismo consisten, en su mayoría, en imputarle las flaquezas comunes de la naturaleza humana, y las dificultades generales que embarazan a las personas escrupulosas al trazar su rumbo a través de la vida. Se nos dice que un utilitarista tenderá a hacer de su propio caso particular una excepción a las reglas morales y que, bajo la tentación, verá en la infracción de una regla una utilidad mayor que la que verá en su observancia. Pero ¿es la utilidad el único credo capaz de proporcionarnos excusas para obrar mal, y medios de engañar a nuestra propia conciencia? Los proporcionan en abundancia todas las doctrinas que reconocen como un hecho en la moral la existencia de consideraciones en conflicto; cosa que hacen todas las doctrinas que han creído personas cuerdas. No es culpa de credo alguno, sino de la complicada naturaleza de los asuntos humanos, que las reglas de conducta no puedan formularse de modo que no requieran excepciones, y que apenas pueda establecerse con seguridad ninguna clase de acción como siempre obligatoria o siempre condenable. No hay credo ético que no temple la rigidez de sus leyes concediendo cierto margen, bajo la responsabilidad moral del agente, para acomodarse a las peculiaridades de las circunstancias; y, bajo todo credo, por la brecha así abierta se cuelan el autoengaño y la deshonesta casuística. No existe sistema moral bajo el cual no surjan casos inequívocos de obligaciones en conflicto. Estas son las verdaderas dificultades, los puntos espinosos tanto en la teoría de la ética como en la guía escrupulosa de la conducta personal. Se superan en la práctica con mayor o menor éxito según el intelecto y la virtud del individuo; pero difícilmente cabe pretender que nadie esté menos

capacitado para abordarlos por el hecho de poseer un criterio último al que puedan remitirse los derechos y deberes en conflicto. Si la utilidad es la fuente última de las obligaciones morales, cabe invocarla para decidir entre ellas cuando sus exigencias son incompatibles. Aunque la aplicación del criterio pueda ser difícil, es mejor que no tener ninguno; en tanto que en otros sistemas, reclamando todas las leyes morales autoridad independiente, no hay árbitro común con derecho a intervenir entre ellas; sus pretensiones de precedencia de unas sobre otras se asientan en poco más que sofistería y, a menos que se diriman, como generalmente sucede, por la influencia inconfesada de consideraciones de utilidad, dejan campo libre a la acción de los deseos y parcialidades personales. Hemos de recordar que solo en estos casos de conflicto entre principios secundarios es menester apelar a los primeros principios. No hay caso de obligación moral en que no esté implicado algún principio secundario; y, si solo uno, rara vez puede haber duda real sobre cuál es, en la mente de cualquier persona que reconozca el principio mismo.

NOTAS

[A] El autor de este ensayo tiene motivos para creerse la primera persona que puso en uso la palabra *utilitarista*. No la inventó, sino que la tomó de una expresión de pasada en los *Anales de la parroquia*, del señor Galt. Tras usarla como designación durante varios años, él y otros la abandonaron por una creciente aversión a cuanto se asemejara a una insignia o consigna de distinción sectaria. Pero, como nombre de una sola opinión, no de un conjunto de opiniones —para denotar el reconocimiento de la utilidad como criterio, no una manera particular de aplicarlo—, el término cubre una carencia de la lengua y ofrece, en muchos casos, un modo cómodo de evitar fatigosos circunloquios.

[B] Un adversario, cuya equidad intelectual y moral es un placer reconocer (el reverendo J. Llewellyn Davis), ha objetado a este

pasaje, diciendo: «Sin duda, la rectitud o maldad de salvar a un hombre de ahogarse depende muchísimo del motivo con que se hace. Supóngase que un tirano, al saltar su enemigo al mar para escapar de él, lo salvara de ahogarse simplemente para poder infligirle torturas más exquisitas; ¿contribuiría a la claridad hablar de ese rescate como de "una acción moralmente recta"? O supóngase de nuevo, conforme a una de las ilustraciones manidas de las indagaciones éticas, que un hombre traicionara una confianza recibida de un amigo, porque cumplirla dañaría fatalmente a ese mismo amigo o a alguien allegado a él; ¿obligaría el utilitarismo a llamar a la traición "un crimen", tanto como si se hubiera cometido por el más ruin de los motivos?»

Sostengo que quien salva a otro de ahogarse para matarlo después mediante tortura no difiere solo en el motivo de quien hace lo mismo por deber o por benevolencia; el acto mismo es distinto. El rescate del hombre es, en el caso supuesto, solo el primer paso necesario de un acto mucho más atroz de lo que habría sido dejarlo ahogarse. Si el señor Davis hubiera dicho: «La rectitud o maldad de salvar a un hombre de ahogarse depende muchísimo» —no del motivo, sino— «de la intención», ningún utilitarista habría discrepado de él. El señor Davis, por un descuido demasiado común para no ser del todo venial, ha confundido en este caso las muy distintas ideas de Motivo e Intención. No hay punto que los pensadores utilitaristas (y Bentham de manera preeminente) se hayan esforzado más en ilustrar que este. La moralidad de la acción depende enteramente de la intención, es decir, de lo que el agente quiere hacer. Pero el motivo, esto es, el sentimiento que le hace querer obrar así, cuando no introduce diferencia alguna en el acto, no introduce ninguna en la moralidad; aunque introduce una gran diferencia en nuestra estimación moral del agente, en especial si indica una disposición habitual buena o mala, una inclinación del carácter de la que probablemente surjan acciones útiles, o dañinas.

CAPÍTULO III

DE LA SANCIÓN ÚLTIMA DEL PRINCIPIO DE UTILIDAD

A menudo se plantea, y con razón, respecto de cualquier supuesto criterio moral, la pregunta: ¿cuál es su sanción?, ¿cuáles son los motivos para obedecerlo? o, más concretamente, ¿cuál es la fuente de su obligatoriedad?, ¿de dónde deriva su fuerza vinculante? Es parte necesaria de la filosofía moral dar respuesta a esta pregunta que, aunque con frecuencia adopta la forma de una objeción contra la moral utilitarista, como si tuviera alguna aplicabilidad especial a ella por encima de las demás, se suscita en realidad respecto de todos los criterios. Se suscita, de hecho, siempre que se llama a una persona a adoptar un criterio o a referir la moral a alguna base sobre la que no ha estado acostumbrada a asentarla. Pues la moral consuetudinaria, la que la educación y la opinión han consagrado, es la única que se presenta a la mente con el sentimiento de ser en sí misma obligatoria; y cuando se pide a una persona que crea que esta moral deriva su obligatoriedad de algún principio general en torno al cual la costumbre no ha tendido la misma aureola, la afirmación es para ella una paradoja; los supuestos corolarios parecen tener mayor fuerza vinculante que el teorema original; la superestructura parece sostenerse mejor sin lo que se presenta como su fundamento que con ello. Se dice a sí misma: siento que estoy obligado a no robar ni asesinar, a no traicionar ni engañar; pero ¿por qué estoy obligado a promover la felicidad general? Si mi propia felicidad reside en otra cosa, ¿por qué no he de darle preferencia a esta?

Si la concepción que la filosofía utilitarista adopta de la naturaleza del sentido moral es correcta, esta dificultad se presentará siempre, hasta que las influencias que forman el carácter moral hayan hecho presa en el principio del mismo modo que la han hecho en algunas

de las consecuencias; hasta que, merced a la mejora de la educación, el sentimiento de unidad con nuestras criaturas semejantes esté (lo que no cabe dudar que Cristo quiso que estuviera) tan hondamente arraigado en nuestro carácter, y tan por completo sea para nuestra propia conciencia parte de nuestra naturaleza, como lo es el horror al crimen en un joven ordinariamente bien criado. Entretanto, sin embargo, la dificultad no tiene aplicación peculiar a la doctrina de la utilidad, sino que es inherente a todo intento de analizar la moral y reducirla a principios; lo cual, a menos que el principio esté ya investido en la mente de los hombres de tanta sacralidad como cualquiera de sus aplicaciones, siempre parece despojar a estas de una parte de su santidad.

El principio de utilidad tiene, o no hay razón por la que no pudiera tener, todas las sanciones que pertenecen a cualquier otro sistema moral. Tales sanciones son o externas o internas. De las sanciones externas no es necesario hablar con extensión. Son la esperanza del favor y el temor del disgusto de nuestras criaturas semejantes o del Soberano del Universo, junto con cuanta simpatía o afecto podamos sentir por ellas, o cuanto amor y reverencia por Él, que nos inclinen a hacer su voluntad con independencia de las consecuencias egoístas. No hay, evidentemente, razón alguna por la que todos estos motivos de observancia no hayan de adherirse a la moral utilitarista tan completa y poderosamente como a cualquier otra. Es más, aquellos de ellos que se refieren a nuestras criaturas semejantes lo harán de seguro, en proporción a la cantidad de inteligencia general; pues, haya o no otro fundamento de la obligación moral que la felicidad general, los hombres sí desean la felicidad; y, por imperfecta que sea su propia práctica, desean y elogian toda conducta de los demás para con ellos por la que crean que se promueve su felicidad. Por lo que toca al motivo religioso, si los hombres creen, como la mayoría profesan creer, en la bondad de Dios, quienes piensan que la conducencia a la felicidad general es la esencia, o aun solo el criterio, del bien, han de creer necesariamente que es también lo que Dios aprueba. Toda la fuerza, por tanto, del premio y el castigo externos, ya físicos, ya

morales, y ya procedan de Dios, ya de nuestros semejantes, junto con todo cuanto las capacidades de la naturaleza humana admiten de entrega desinteresada a uno u otro, viene a quedar disponible para imponer la moral utilitarista, en proporción a cuanto esa moral se reconozca; y tanto más poderosamente cuanto más se enderecen a este propósito los recursos de la educación y del cultivo general.

Hasta aquí en cuanto a las sanciones externas. La sanción interna del deber, cualquiera que sea nuestro criterio del deber, es una y la misma: un sentimiento en nuestra propia mente; un dolor, más o menos intenso, que acompaña a la violación del deber, y que en las naturalezas moralmente bien cultivadas se eleva, en los casos más graves, hasta el rechazo de tal violación como de algo imposible. Este sentimiento, cuando es desinteresado y se asocia a la idea pura del deber, y no a alguna forma particular de él, ni a ninguna de las circunstancias meramente accesorias, es la esencia de la Conciencia; si bien, en ese fenómeno complejo tal como existe de hecho, el simple hecho está en general todo incrustado de asociaciones colaterales, derivadas de la simpatía, del amor, y más aún del miedo; de todas las formas del sentimiento religioso; de los recuerdos de la infancia y de toda nuestra vida pasada; de la autoestima, del deseo de la estima ajena, y a veces incluso del propio rebajamiento. Esta extrema complicación es, a mi entender, el origen de esa suerte de carácter místico que, por una tendencia de la mente humana de la que hay muchos otros ejemplos, suele atribuirse a la idea de obligación moral, y que lleva a la gente a creer que la idea no puede en modo alguno adherirse a otros objetos que aquellos que, por una supuesta ley misteriosa, se encuentra en nuestra experiencia presente que la excitan. Su fuerza vinculante, sin embargo, consiste en la existencia de una masa de sentimiento que ha de quebrarse para hacer lo que viola nuestro criterio de lo recto, y que, si no obstante violamos ese criterio, probablemente habrá de afrontarse después en forma de remordimiento. Sea cual fuere la teoría que tengamos de la naturaleza o el origen de la conciencia, esto es lo que esencialmente la constituye.

Siendo, pues, la sanción última de toda moral (aparte de los motivos externos) un sentimiento subjetivo en nuestra propia mente, no veo nada embarazoso, para quienes tienen por criterio la utilidad, en la pregunta de cuál es la sanción de ese criterio particular. Podemos responder: la misma que la de todos los demás criterios morales, los sentimientos de conciencia de la humanidad. Sin duda, esta sanción carece de eficacia vinculante para quienes no poseen los sentimientos a que apela; pero tampoco serán estas personas más obedientes a cualquier otro principio moral que al utilitarista. Sobre ellas la moral de cualquier índole no tiene asidero sino a través de las sanciones externas. Entretanto, los sentimientos existen, hecho de la naturaleza humana cuya realidad, y el gran poder con que son capaces de actuar sobre aquellos en quienes han sido debidamente cultivados, prueba la experiencia. Nunca se ha demostrado razón alguna por la que no puedan cultivarse hasta tan gran intensidad en conexión con la regla utilitarista como con cualquier otra regla moral.

Hay, lo sé, una disposición a creer que una persona que ve en la obligación moral un hecho trascendental, una realidad objetiva perteneciente al dominio de las «cosas en sí», es probable que le sea más obediente que quien la cree enteramente subjetiva, con su asiento únicamente en la conciencia humana. Pero, cualquiera que sea la opinión de una persona sobre este punto de Ontología, la fuerza que realmente la mueve es su propio sentimiento subjetivo, y se mide exactamente por la intensidad de este. La creencia de nadie en que el Deber es una realidad objetiva es más fuerte que la creencia en que lo es Dios; y, sin embargo, la creencia en Dios, aparte de la expectativa de premio y castigo efectivos, solo opera sobre la conducta a través del sentimiento religioso subjetivo, y en proporción a él. La sanción, en cuanto es desinteresada, está siempre en la mente misma; y, por tanto, la noción de los moralistas trascendentales ha de ser que esta sanción no existirá en la mente a menos que se crea que tiene su raíz fuera de ella; y que, si una persona es capaz de decirse a sí misma: «Eso que me refrena, y que se llama mi conciencia, no es sino un sentimiento de mi propia mente», quizá saque la conclusión de que, cuando el sentimiento

cesa, cesa la obligación, y de que, si halla incómodo el sentimiento, puede desatenderlo y procurar librarse de él. Pero ¿se circunscribe este peligro a la moral utilitarista? ¿Hace acaso la creencia de que la obligación moral tiene su asiento fuera de la mente que el sentimiento de ella sea demasiado fuerte para poder librarse de él? El hecho es tan al contrario, que todos los moralistas admiten y lamentan la facilidad con que, en la generalidad de las mentes, la conciencia puede acallarse o sofocarse. La pregunta «¿necesito obedecer a mi conciencia?» se la formulan a sí mismas, con la misma frecuencia, personas que jamás oyeron hablar del principio de utilidad como sus adeptos. Aquellos cuyos sentimientos de conciencia son tan débiles que les permiten formularse esta pregunta, si la responden afirmativamente, no lo harán porque crean en la teoría trascendental, sino a causa de las sanciones externas.

No es necesario, para el propósito presente, decidir si el sentimiento del deber es innato o implantado. Suponiéndolo innato, queda como cuestión abierta a qué objetos se adhiere naturalmente; pues los sostenedores filosóficos de esa teoría convienen ahora en que la percepción intuitiva lo es de principios de moralidad, y no de los pormenores. Si algo hay de innato en la materia, no veo razón por la que el sentimiento que sea innato no haya de ser el de la consideración a los placeres y dolores de los demás. Si hay algún principio moral que sea intuitivamente obligatorio, yo diría que ha de ser ese. De ser así, la ética intuitiva coincidiría con la utilitarista, y no habría ya más disputa entre ambas. Aun tal como están las cosas, los moralistas intuitivos, aunque creen que hay otras obligaciones morales intuitivas, ya creen que esta es una de ellas; pues sostienen unánimemente que una gran porción de la moral gira en torno a la consideración debida a los intereses de nuestras criaturas semejantes. Por tanto, si la creencia en el origen trascendental de la obligación moral confiere alguna eficacia adicional a la sanción interna, me parece que el principio utilitarista goza ya del beneficio de ella.

Por otro lado, si, como es mi propia creencia, los sentimientos morales no son innatos, sino adquiridos, no por ello son menos naturales. Es natural en el hombre hablar, razonar, edificar ciudades, cultivar la tierra, aunque sean facultades adquiridas. Los sentimientos morales no son, en verdad, parte de nuestra naturaleza en el sentido de hallarse en grado perceptible presentes en todos nosotros; pero esto, por desgracia, es un hecho que admiten quienes con mayor ahínco creen en su origen trascendental. Como las demás capacidades adquiridas antes referidas, la facultad moral, si no es parte de nuestra naturaleza, es un brote natural de ella; capaz, como ellas, en cierto pequeño grado, de surgir espontáneamente, y susceptible de ser llevada por el cultivo a un alto grado de desarrollo. Por desgracia, es también susceptible, mediante un uso suficiente de las sanciones externas y de la fuerza de las impresiones tempranas, de ser cultivada en casi cualquier dirección; de suerte que apenas hay nada tan absurdo o tan nocivo que no pueda, por medio de estas influencias, hacerse que actúe sobre la mente humana con toda la autoridad de la conciencia. Dudar de que la misma potencia pudiera conferirse por los mismos medios al principio de utilidad, aun cuando no tuviera fundamento alguno en la naturaleza humana, sería desafiar toda la experiencia.

Pero las asociaciones morales que son enteramente de creación artificial, cuando la cultura intelectual avanza, ceden por grados a la fuerza disolvente del análisis; y si el sentimiento del deber, asociado a la utilidad, pareciera igualmente arbitrario; si no hubiera ningún departamento rector de nuestra naturaleza, ninguna clase poderosa de sentimientos con que esa asociación armonizara, que nos la hiciera sentir afín e inclinara no solo a fomentarla en los demás (para lo cual nos sobran motivos interesados), sino también a acariciarla en nosotros mismos; si no hubiera, en suma, una base natural de sentimiento para la moral utilitarista, bien podría suceder que también esta asociación, aun después de haber sido implantada por la educación, se disipara por el análisis.

Pero existe esta base de poderoso sentimiento natural; y es esto lo que, una vez reconocida la felicidad general como criterio ético, constituirá la fuerza de la moral utilitarista. Este firme fundamento es el de los sentimientos sociales de la humanidad; el deseo de estar en unidad con nuestras criaturas semejantes, que es ya un principio poderoso en la naturaleza humana, y felizmente uno de aquellos que tienden a fortalecerse, aun sin expresa inculcación, por las influencias de la civilización en avance. El estado social es a la vez tan natural, tan necesario y tan habitual para el hombre que, salvo en algunas circunstancias inusitadas o por un esfuerzo de abstracción voluntaria, nunca se concibe de otro modo que como miembro de un cuerpo; y esta asociación se remacha más y más a medida que la humanidad se aleja del estado de independencia salvaje. Toda condición, por tanto, que sea esencial a un estado de sociedad se vuelve cada vez más parte inseparable de la concepción que cada persona tiene del estado de cosas en que ha nacido, y que es el destino de un ser humano. Ahora bien, la sociedad entre seres humanos, salvo en la relación de amo y esclavo, es manifiestamente imposible sobre otra base que la de que han de consultarse los intereses de todos. La sociedad entre iguales solo puede existir sobre el entendimiento de que los intereses de todos han de considerarse por igual. Y, puesto que en todos los estados de civilización toda persona, salvo un monarca absoluto, tiene iguales, cada cual se ve obligado a vivir en estos términos con alguien; y en toda época se da algún avance hacia un estado en el que será imposible vivir permanentemente en otros términos con nadie. De esta suerte, las gentes crecen incapaces de concebir como posible para ellas un estado de total desatención a los intereses ajenos. Se hallan en la necesidad de concebirse a sí mismas como, al menos, absteniéndose de todos los daños más groseros y (aunque solo sea por su propia protección) viviendo en un estado de constante protesta contra ellos. Están también familiarizadas con el hecho de cooperar con otros, y de proponerse un interés colectivo, y no individual, como fin (al menos por el momento) de sus acciones. Mientras cooperan, sus fines se identifican con los de los demás; hay al menos un sentimiento

temporal de que los intereses ajenos son sus propios intereses. No solo todo robustecimiento de los lazos sociales, y todo crecimiento sano de la sociedad, da a cada individuo un más fuerte interés personal en consultar de hecho el bienestar de los demás; lo lleva también a identificar sus sentimientos cada vez más con el bien de ellos, o al menos con un grado siempre mayor de consideración práctica por él. Llega, como por instinto, a tener conciencia de sí como de un ser que, naturalmente, atiende a los demás. El bien ajeno se le vuelve algo a lo que natural y necesariamente ha de atenderse, como a cualquiera de las condiciones físicas de nuestra existencia. Ahora bien, sea cual fuere la cantidad de este sentimiento que una persona tenga, se ve impelida por los más fuertes motivos, tanto de interés como de simpatía, a manifestarlo y a alentarlos en los demás en la medida de su poder; e incluso si carece por completo de él, le interesa tanto como a cualquier otro que los demás lo tengan. Por consiguiente, los menores gérmenes del sentimiento son aprehendidos y nutridos por el contagio de la simpatía y las influencias de la educación; y en torno a ellos se teje toda una urdimbre de asociación corroborante, por la poderosa agencia de las sanciones externas. Este modo de concebirnos a nosotros mismos y a la vida humana, a medida que la civilización avanza, se siente más y más natural. Cada paso en la mejora política lo torna más natural aún, al eliminar las fuentes de oposición de intereses y nivelar esas desigualdades de privilegio legal entre individuos o clases, por las que hay grandes porciones de la humanidad cuya felicidad todavía resulta practicable desatender. En un estado de la mente humana en mejora, las influencias van en constante aumento que tienden a engendrar en cada individuo un sentimiento de unidad con todos los demás; sentimiento que, de ser perfecto, haría que jamás pensara en, ni deseara, ninguna condición beneficiosa para sí en cuyos beneficios no estuvieran ellos incluidos. Si suponemos ahora que este sentimiento de unidad se enseñe como una religión, y que toda la fuerza de la educación, de las instituciones y de la opinión se enderece, como en otro tiempo se enderezó en el caso de la religión, a hacer que toda persona crezca desde la infancia rodeada por todas partes tanto de la profesión

como de la práctica de él, creo que nadie que pueda hacerse cargo de esta concepción abrigará recelo alguno sobre la suficiencia de la sanción última de la moral de la felicidad. A todo estudioso de la ética que halle difícil hacerse cargo de ella, le recomiendo, como medio de facilitárselo, la segunda de las dos obras principales del señor Comte, el *Système de Politique Positive*. Abrigo las más fuertes objeciones al sistema de política y de moral expuesto en ese tratado; pero creo que ha mostrado con sobreabundancia la posibilidad de conferir al servicio de la humanidad, aun sin la ayuda de la creencia en una Providencia, tanto el poder físico como la eficacia social de una religión; haciéndolo apoderarse de la vida humana y colorear todo pensamiento, sentimiento y acción de una manera de la que el mayor ascendiente jamás ejercido por religión alguna no sea sino un tipo y un anticipo; y de la cual el peligro no es que resulte insuficiente, sino que resulte tan excesiva que interfiera indebidamente con la libertad y la individualidad humanas.

Tampoco es necesario, para el sentimiento que constituye la fuerza vinculante de la moral utilitarista sobre quienes la reconocen, aguardar a esas influencias sociales que harían sentir su obligación a la humanidad en general. En el estado comparativamente temprano del progreso humano en que ahora vivimos, una persona no puede, en verdad, sentir esa plenitud de simpatía con todos los demás que volvería imposible toda discordancia real en la dirección general de su conducta en la vida; pero ya una persona en quien el sentimiento social está mínimamente desarrollado no puede avenirse a pensar en el resto de sus criaturas semejantes como en rivales que pugnan con ella por los medios de la felicidad, a quienes haya de desear ver derrotados en su objeto para poder ella triunfar en el suyo. La hondamente arraigada concepción que todo individuo tiene aun ahora de sí mismo como ser social tiende a hacerle sentir como una de sus necesidades naturales que haya armonía entre sus sentimientos y fines y los de sus criaturas semejantes. Si las diferencias de opinión y de cultura mental le hacen imposible compartir muchos de los sentimientos efectivos de ellos —tal vez le hagan denunciar y desafiar esos sentimientos—, necesita, no

obstante, tener conciencia de que su fin real y el de ellos no entran en conflicto; de que no se opone a lo que ellos realmente desean, a saber, su propio bien, sino que, por el contrario, lo promueve. Este sentimiento, en la mayoría de los individuos, es muy inferior en fuerza a sus sentimientos egoístas, y a menudo falta del todo. Pero, para quienes lo tienen, posee todos los caracteres de un sentimiento natural. No se les presenta a la mente como una superstición de la educación, ni como una ley despóticamente impuesta por el poder de la sociedad, sino como un atributo del que no les estaría bien carecer. Esta convicción es la sanción última de la moral de la mayor felicidad. Es esto lo que hace que toda mente de sentimientos bien desarrollados trabaje con los motivos externos para cuidar de los demás, los que brindan lo que he llamado las sanciones externas, y no contra ellos; y, cuando esas sanciones faltan, o actúan en dirección opuesta, constituye en sí misma una poderosa fuerza vinculante interna, en proporción a la sensibilidad y reflexión del carácter; pues pocos, salvo aquellos cuya mente es un vacío moral, podrían soportar trazar el curso de su vida con arreglo al plan de no prestar consideración alguna a los demás sino en cuanto su propio interés privado los obligue.

CAPÍTULO IV

DE QUÉ CLASE DE PRUEBA ES SUSCEPTIBLE EL PRINCIPIO DE UTILIDAD

Ya se ha observado que las cuestiones de los fines últimos no admiten prueba en la acepción ordinaria del término. Ser incapaz de prueba por raciocinio es común a todos los primeros principios; a las primeras premisas de nuestro conocimiento, así como a las de nuestra conducta. Pero las primeras, siendo cuestiones de hecho, pueden ser objeto de una apelación directa a las facultades que juzgan del hecho, a saber, nuestros sentidos y nuestra conciencia interna. ¿Cabe apelar a las mismas facultades en cuestiones de

fines prácticos? ¿O por qué otra facultad se toma conocimiento de ellos?

Las cuestiones acerca de los fines son, dicho de otro modo, cuestiones de qué cosas son deseables. La doctrina utilitarista sostiene que la felicidad es deseable, y la única cosa deseable, como fin; siendo todas las demás cosas deseables únicamente como medios para ese fin. ¿Qué debería exigirse de esta doctrina, qué condiciones es menester que la doctrina cumpla, para acreditar su pretensión de ser creída?

La única prueba que cabe dar de que un objeto es visible es que la gente efectivamente lo ve. La única prueba de que un sonido es audible es que la gente lo oye; y así con las demás fuentes de nuestra experiencia. Del mismo modo, a mi entender, la única evidencia que es posible aportar de que algo es deseable es que la gente efectivamente lo desea. Si el fin que la doctrina utilitarista se propone a sí misma no se reconociera, en teoría y en la práctica, como un fin, nada podría jamás convencer a nadie de que lo fuera. No cabe dar razón alguna de por qué la felicidad general es deseable, salvo que cada persona, en la medida en que la cree alcanzable, desea su propia felicidad. Siendo esto, sin embargo, un hecho, tenemos no solo toda la prueba que el caso admite, sino toda la que es posible exigir, de que la felicidad es un bien: de que la felicidad de cada persona es un bien para esa persona y, por tanto, la felicidad general un bien para el agregado de todas las personas. La felicidad ha acreditado su título de uno de los fines de la conducta y, por consiguiente, de uno de los criterios de la moral.

Pero no ha probado por ello solo ser el único criterio. Para hacerlo, parecería necesario mostrar, por la misma regla, no solo que la gente desea la felicidad, sino que nunca desea ninguna otra cosa. Ahora bien, es palpable que sí desea cosas que, en el lenguaje común, se distinguen claramente de la felicidad. Desea, por ejemplo, la virtud y la ausencia de vicio, no menos realmente que el placer y la ausencia de dolor. El deseo de la virtud no es tan universal, pero es un hecho tan auténtico como el deseo de la

felicidad. Y de aquí que los adversarios del criterio utilitarista estimen que tienen derecho a inferir que hay otros fines de la acción humana además de la felicidad, y que la felicidad no es el criterio de la aprobación y la desaprobación.

Pero ¿niega la doctrina utilitarista que la gente desee la virtud, o sostiene que la virtud no es cosa que deba desearse? Todo lo contrario. Sostiene no solo que la virtud ha de desearse, sino que ha de desearse desinteresadamente, por sí misma. Cualquiera que sea la opinión de los moralistas utilitaristas en cuanto a las condiciones originarias por las que la virtud se hace virtud; por más que crean (como en efecto creen) que las acciones y disposiciones solo son virtuosas porque promueven otro fin distinto de la virtud; con todo, concedido esto, y habiéndose decidido, a partir de consideraciones de esta índole, qué es lo virtuoso, no solo colocan la virtud a la cabeza misma de las cosas que son buenas como medios para el fin último, sino que reconocen además, como hecho psicológico, la posibilidad de que sea, para el individuo, un bien en sí, sin mirar a fin alguno más allá de ella; y sostienen que la mente no está en un estado recto, ni en un estado conforme a la Utilidad, ni en el estado más conducente a la felicidad general, a menos que ame la virtud de esta manera: como cosa deseable en sí misma, aun cuando, en el caso individual, no produjera esas otras consecuencias deseables que tiende a producir, y a causa de las cuales se la tiene por virtud. Esta opinión no es, en el más mínimo grado, una desviación del principio de la Felicidad. Los ingredientes de la felicidad son muy diversos, y cada uno de ellos es deseable en sí mismo, y no meramente cuando se le considera como engrosando un agregado. El principio de utilidad no significa que un placer dado, como la música, por ejemplo, o una exención dada del dolor, como la salud, hayan de mirarse como medios para un algo colectivo denominado felicidad, y desearse por ello. Se desean y son deseables en y por sí mismos; además de ser medios, son parte del fin. La virtud, según la doctrina utilitarista, no es natural y originariamente parte del fin, pero es capaz de llegar a serlo; y en quienes la aman

desinteresadamente lo ha llegado a ser, y se la desea y acaricia, no como medio para la felicidad, sino como parte de su felicidad.

Para ilustrar esto más a fondo, podemos recordar que la virtud no es la única cosa que, originariamente un medio, y que, de no ser medio para ninguna otra, sería y seguiría siendo indiferente, pero que, por asociación con aquello de que es medio, llega a desearse por sí misma, y eso con la mayor intensidad. ¿Qué diremos, por ejemplo, del amor al dinero? No hay en el dinero nada originariamente más deseable que en cualquier montón de guijarros relucientes. Su valor es únicamente el de las cosas que comprará; los deseos de cosas distintas de él, que es un medio de satisfacer. Y, sin embargo, el amor al dinero no solo es una de las más fuertes fuerzas motrices de la vida humana, sino que el dinero, en muchos casos, se desea en y por sí mismo; el deseo de poseerlo es a menudo más fuerte que el deseo de usarlo, y va en aumento cuando todos los deseos que apuntan a fines más allá de él, alcanzables por medio de él, van declinando. Cabe decir entonces, con verdad, que el dinero no se desea por amor a un fin, sino como parte del fin. De ser medio para la felicidad, ha llegado a ser él mismo un ingrediente principal de la concepción que el individuo tiene de la felicidad. Lo mismo cabe decir de la mayoría de los grandes objetos de la vida humana —el poder, por ejemplo, o la fama—, salvo que a cada uno de estos va anexa cierta cantidad de placer inmediato que tiene al menos la apariencia de serles naturalmente inherente; cosa que no puede decirse del dinero. Con todo, la más fuerte atracción natural, tanto del poder como de la fama, es la inmensa ayuda que prestan para la consecución de nuestros demás deseos; y es la fuerte asociación así generada entre ellos y todos nuestros objetos de deseo la que confiere al deseo directo de ellos la intensidad que a menudo asume, hasta sobrepasar, en algunos caracteres, en fuerza a todos los demás deseos. En estos casos los medios han llegado a ser parte del fin, y parte más importante de él que ninguna de las cosas de que son medios. Lo que antaño se deseaba como instrumento para la consecución de la felicidad ha llegado a desearse por sí mismo. Al desearse por sí mismo, sin embargo, se desea como

parte de la felicidad. La persona es hecha feliz, o cree que lo sería, por la mera posesión de ello; y es hecha infeliz por no lograr obtenerlo. El deseo de ello no es cosa distinta del deseo de felicidad, como tampoco lo es el amor a la música, o el deseo de salud. Están incluidos en la felicidad. Son algunos de los elementos de que se compone el deseo de felicidad. La felicidad no es una idea abstracta, sino un todo concreto; y estos son algunas de sus partes. Y el criterio utilitarista sanciona y aprueba que lo sean. La vida sería cosa pobre, muy mal provista de fuentes de felicidad, si no existiera esta provisión de la naturaleza por la que cosas originariamente indiferentes, pero conducentes a la satisfacción de nuestros deseos primitivos, o de otro modo asociadas a ella, se vuelven en sí mismas fuentes de placer más valiosas que los placeres primitivos, tanto en permanencia, como en el espacio de la existencia humana que son capaces de cubrir, y aun en intensidad. La virtud, según la concepción utilitarista, es un bien de esta índole. No hubo deseo originario de ella, ni motivo para ella, salvo su conducencia al placer, y en especial a la protección frente al dolor. Pero, por la asociación así formada, puede sentirse como un bien en sí, y desearse como tal con tan gran intensidad como cualquier otro bien; y con esta diferencia entre ella y el amor al dinero, al poder o a la fama, que todos estos pueden, y a menudo lo hacen, volver al individuo nocivo para los demás miembros de la sociedad a la que pertenece, mientras que nada lo hace tanto una bendición para ellos como el cultivo del desinteresado amor a la virtud. Y, por consiguiente, el criterio utilitarista, a la vez que tolera y aprueba esos otros deseos adquiridos, hasta el punto pasado el cual serían más perjudiciales para la felicidad general que promotores de ella, prescribe y exige el cultivo del amor a la virtud hasta la mayor fuerza posible, por ser, sobre todas las cosas, importante para la felicidad general.

De las precedentes consideraciones resulta que en realidad no se desea nada salvo la felicidad. Todo cuanto se desea de otro modo que como medio para algún fin más allá de sí mismo, y en último término para la felicidad, se desea como siendo él mismo parte de la

felicidad, y no se desea por sí mismo hasta que ha llegado a serlo. Quienes desean la virtud por sí misma la desean o bien porque la conciencia de ella es un placer, o bien porque la conciencia de carecer de ella es un dolor, o por ambas razones unidas; pues, en verdad, el placer y el dolor rara vez existen separados, sino casi siempre juntos, sintiendo la misma persona placer en el grado de virtud alcanzado, y dolor por no haber alcanzado más. Si uno de estos no le diera placer alguno, ni el otro dolor alguno, no amaría ni desearía la virtud, o la desearía solo por los demás beneficios que pudiera producirle a sí mismo o a personas que le importaran.

Tenemos ahora, pues, una respuesta a la pregunta de qué clase de prueba es susceptible el principio de utilidad. Si la opinión que acabo de exponer es psicológicamente verdadera —si la naturaleza humana está constituida de tal modo que no desea nada que no sea o bien parte de la felicidad o bien medio de felicidad—, no podemos tener otra prueba, ni requerimos otra, de que estas son las únicas cosas deseables. De ser así, la felicidad es el único fin de la acción humana, y su promoción el criterio por el que juzgar de toda la conducta humana; de donde se sigue necesariamente que ha de ser el criterio de la moral, puesto que la parte está incluida en el todo.

Y ahora, para decidir si esto es realmente así; si la humanidad no desea por sí misma nada salvo aquello que es un placer para ella, o de lo que la ausencia es un dolor, hemos llegado evidentemente a una cuestión de hecho y de experiencia, dependiente, como todas las cuestiones semejantes, de la evidencia. Solo puede determinarse mediante una ejercitada autoconciencia y autoobservación, asistidas por la observación de los demás. Creo que estas fuentes de evidencia, consultadas con imparcialidad, declararán que desear una cosa y hallarla placentera, sentir aversión a ella y pensarla como dolorosa, son fenómenos enteramente inseparables, o, mejor dicho, dos partes del mismo fenómeno; en rigor de lenguaje, dos modos distintos de nombrar el mismo hecho psicológico: que pensar en un objeto como deseable (salvo por amor a sus consecuencias) y pensarlo como placentero

son una y la misma cosa; y que desear cualquier cosa, salvo en proporción a que la idea de ella sea placentera, es una imposibilidad física y metafísica.

Tan obvio me parece esto, que espero que apenas se discuta; y la objeción que se hará no será que el deseo pueda en último término dirigirse a algo que no sea el placer y la exención del dolor, sino que la voluntad es cosa distinta del deseo; que una persona de virtud consolidada, o cualquier otra cuyos propósitos están fijados, lleva a cabo sus propósitos sin pensamiento alguno del placer que tiene en contemplarlos, o que espera derivar de su cumplimiento; y persiste en obrar conforme a ellos, aunque esos placeres estén muy disminuidos por cambios en su carácter o por la decadencia de sus sensibilidades pasivas, o queden sobrepujados por los dolores que la persecución de los propósitos pueda acarrearle. Todo esto lo admito plenamente, y lo he expuesto en otro lugar tan positiva y enfáticamente como nadie. La voluntad, el fenómeno activo, es cosa distinta del deseo, el estado de sensibilidad pasiva, y, aunque originariamente un retoño de él, puede con el tiempo arraigar y desprenderse del tronco materno; hasta tal punto que, en el caso de un propósito habitual, en lugar de querer la cosa porque la deseamos, a menudo la deseamos solo porque la queremos. Esto, no obstante, no es sino un ejemplo de aquel hecho familiar, el poder del hábito, y en modo alguno se circunscribe al caso de las acciones virtuosas. Muchas cosas indiferentes, que los hombres originariamente hacían por un motivo de alguna índole, continúan haciéndolas por hábito. A veces esto se hace inconscientemente, sobreviniendo la conciencia solo tras la acción; otras veces con volición consciente, pero volición que se ha vuelto habitual, y que se pone en obra por la fuerza del hábito, en oposición acaso a la preferencia deliberada, como sucede a menudo con quienes han contraído hábitos de complacencia viciosa o nociva. En tercer y último lugar viene el caso en que el acto habitual de voluntad, en el caso individual, no contradice la intención general que prevalece en otros momentos, sino que la cumple; como en el caso de la persona de virtud consolidada, y de todos cuantos persiguen deliberada y

consistentemente algún fin determinado. La distinción entre voluntad y deseo, así entendida, es un hecho psicológico auténtico y sumamente importante; pero el hecho consiste únicamente en esto: en que la voluntad, como todas las demás partes de nuestra constitución, está sujeta al hábito, y en que podemos querer por hábito lo que ya no deseamos por sí mismo, o lo que deseamos solo porque lo queremos. No por ello es menos cierto que la voluntad, en su comienzo, es enteramente producida por el deseo; incluyendo en ese término la influencia repelente del dolor tanto como la atractiva del placer. Tomemos en consideración, ya no a la persona que tiene una voluntad consolidada de obrar bien, sino a aquella en quien esa voluntad virtuosa es todavía débil, vencible por la tentación y no del todo fiable; ¿por qué medios puede fortalecerse? ¿Cómo puede la voluntad de ser virtuoso, allí donde no existe con fuerza suficiente, implantarse o despertarse? Solo haciendo que la persona desee la virtud; haciéndole pensar en ella bajo una luz placentera, o en su ausencia bajo una dolorosa. Es asociando el obrar bien al placer, o el obrar mal al dolor, o suscitando, imprimiendo y llevando a la experiencia de la persona el placer naturalmente envuelto en lo uno o el dolor en lo otro, como es posible suscitar esa voluntad de ser virtuoso que, una vez consolidada, actúa sin pensamiento alguno de placer ni de dolor. La voluntad es hija del deseo, y sale del dominio de su progenitor solo para caer bajo el del hábito. Lo que es resultado del hábito no ofrece presunción alguna de ser intrínsecamente bueno; y no habría razón para desear que el propósito de la virtud llegara a ser independiente del placer y del dolor, si no fuera porque de la influencia de las asociaciones placenteras y dolorosas que impelen a la virtud no cabe fiarse lo bastante para una infalible constancia de la acción hasta que ha adquirido el apoyo del hábito. Tanto en el sentimiento como en la conducta, el hábito es lo único que imparte certeza; y es a causa de la importancia que tiene para los demás el poder fiarse absolutamente de los sentimientos y la conducta de uno, y para uno mismo el poder fiarse de los propios, por lo que la voluntad de obrar bien debe cultivarse hasta esta habitual independencia. Dicho de otro modo, este estado de la voluntad es un medio para el bien, no

intrínsecamente un bien; y no contradice la doctrina de que nada es un bien para los seres humanos sino en cuanto es o bien placentero en sí mismo, o bien un medio de alcanzar placer o de evitar dolor.

Pero, si esta doctrina es verdadera, el principio de utilidad queda probado. Si lo es o no, ha de dejarse ahora a la consideración del lector reflexivo.

Aquí tienes el capítulo V, con el que cerramos la obra. Mantengo la coherencia con todo lo anterior.

CAPÍTULO V

DE LA CONEXIÓN ENTRE LA JUSTICIA Y LA UTILIDAD

En todas las épocas de la especulación, uno de los más fuertes obstáculos a la recepción de la doctrina de que la Utilidad o la Felicidad es el criterio del bien y del mal se ha extraído de la idea de Justicia. El poderoso sentimiento, y la al parecer clara percepción, que esa palabra evoca con una rapidez y una certeza semejantes a un instinto, han parecido a la mayoría de los pensadores apuntar a una cualidad inherente a las cosas; mostrar que lo Justo ha de tener una existencia en la Naturaleza como algo absoluto, genéricamente distinto de toda variedad de lo Conveniente y, en la idea, opuesto a ello, aunque (como comúnmente se reconoce) jamás, a la larga, dissociado de ello en los hechos.

En el caso de este, como en el de nuestros demás sentimientos morales, no hay conexión necesaria entre la cuestión de su origen y la de su fuerza vinculante. Que un sentimiento nos haya sido otorgado por la Naturaleza no legitima necesariamente todos sus dictados. El sentimiento de justicia podría ser un instinto peculiar y, sin embargo, requerir, como nuestros demás instintos, ser controlado e ilustrado por una razón superior. Si tenemos instintos intelectuales que nos llevan a juzgar de una manera particular, así como instintos animales que nos impelen a obrar de una manera particular, no hay necesidad de que los primeros sean más infalibles en su esfera que los segundos en la suya: bien puede suceder que aquellos sugieran de cuando en cuando juicios erróneos, como estos acciones erróneas. Pero, aunque una cosa es creer que tenemos sentimientos naturales de justicia, y otra reconocerlos

como criterio último de la conducta, estas dos opiniones están de hecho muy estrechamente conectadas. La humanidad está siempre predispuesta a creer que todo sentimiento subjetivo, no explicado de otro modo, es una revelación de alguna realidad objetiva. Nuestro objeto presente es determinar si la realidad a la que corresponde el sentimiento de justicia es una que necesite semejante revelación especial; si la justicia o injusticia de una acción es algo intrínsecamente peculiar, y distinto de todas sus demás cualidades, o solo una combinación de ciertas de esas cualidades, presentada bajo un aspecto peculiar. Para los fines de esta indagación, es prácticamente importante considerar si el sentimiento mismo, el de justicia e injusticia, es *sui generis*, como nuestras sensaciones de color y de sabor, o un sentimiento derivado, formado por la combinación de otros. Y tanto más esencial es examinarlo cuanto que la gente, en general, está bien dispuesta a admitir que, objetivamente, los dictados de la justicia coinciden con una parte del campo de la Conveniencia General; pero, por cuanto el sentimiento mental subjetivo de la Justicia es distinto del que comúnmente se adhiere a la simple conveniencia y, salvo en casos extremos de esta última, es mucho más imperativo en sus exigencias, a la gente le cuesta ver en la Justicia solo una clase o rama particular de la utilidad general, y piensa que su superior fuerza vinculante requiere un origen totalmente distinto.

Para arrojar luz sobre esta cuestión, es necesario intentar averiguar cuál es el carácter distintivo de la justicia, o de la injusticia: cuál es la cualidad, o si hay alguna cualidad, atribuida en común a todos los modos de conducta designados como injustos (pues la justicia, como muchos otros atributos morales, se define mejor por su opuesto), y que los distinga de los modos de conducta que se desapruaban, pero sin que se les aplique ese particular epíteto de desaprobación. Si en todo cuanto los hombres acostumbran a calificar de justo o injusto está siempre presente algún atributo común o conjunto de atributos, podremos juzgar si este particular atributo o combinación de atributos sería capaz de congregarse en torno suyo un sentimiento de ese carácter e intensidad peculiares en

virtud de las leyes generales de nuestra constitución emocional, o si el sentimiento es inexplicable y ha de considerarse como una providencia especial de la Naturaleza. Si hallamos que es lo primero, habremos, al resolver esta cuestión, resuelto también el problema principal; si es lo segundo, habremos de buscar algún otro modo de investigarlo.

Para hallar los atributos comunes de una variedad de objetos, es necesario empezar por examinar los objetos mismos en lo concreto. Atendamos, pues, sucesivamente a los diversos modos de acción, y disposiciones de los asuntos humanos, que la opinión universal o ampliamente extendida clasifica como Justos o como Injustos. Las cosas bien conocidas por excitar los sentimientos asociados a esos nombres son de carácter muy heterogéneo. Las pasaré rápidamente en reseña, sin atenerme a ninguna ordenación particular.

En primer lugar, se considera por lo común injusto privar a nadie de su libertad personal, de su propiedad, o de cualquier otra cosa que le pertenezca por ley. He aquí, por tanto, un caso de la aplicación de los términos justo e injusto en un sentido perfectamente definido, a saber, que es justo respetar, e injusto violar, los derechos legales de cualquiera. Pero este juicio admite varias excepciones, derivadas de las demás formas en que se presentan las nociones de justicia e injusticia. Por ejemplo, la persona que sufre la privación puede (según la expresión) haber perdido los derechos de que así se la priva: caso al que volveremos en breve. Pero, además,

en segundo lugar, los derechos legales de que se la priva pueden ser derechos que no debieran haberle pertenecido; dicho de otro modo, la ley que le confiere esos derechos puede ser una mala ley. Cuando lo es, o cuando (lo que es lo mismo para nuestro propósito) se supone que lo es, las opiniones diferirán en cuanto a la justicia o injusticia de infringirla. Algunos sostienen que ninguna ley, por mala que sea, debe ser desobedecida por un ciudadano individual; que su oposición a ella, si llega a manifestarse, solo debe manifestarse procurando que la modifique la autoridad competente. Esta opinión (que condena a muchos de los más ilustres benefactores de la

humanidad, y a menudo protegería instituciones perniciosas contra las únicas armas que, en el estado de cosas existente en su momento, tienen alguna probabilidad de prevalecer contra ellas) la defienden, quienes la sostienen, sobre fundamentos de conveniencia; principalmente sobre el de la importancia, para el interés común de la humanidad, de mantener inviolado el sentimiento de sumisión a la ley. Otras personas, a su vez, sostienen la opinión directamente contraria: que cualquier ley que se juzgue mala puede desobedecerse sin culpa, aun cuando no se la juzgue injusta, sino solo inconveniente; mientras que otros circunscribirían la licencia de desobediencia al caso de las leyes injustas; pero, una vez más, algunos dicen que todas las leyes inconvenientes son injustas, ya que toda ley impone alguna restricción a la libertad natural de la humanidad, restricción que es una injusticia a menos que la legitime su tendencia al bien de aquella. Entre estas diversidades de opinión, parece universalmente admitido que puede haber leyes injustas, y que la ley, por consiguiente, no es el criterio último de la justicia, sino que puede otorgar a una persona un beneficio, o imponer a otra un mal, que la justicia condena. Cuando, sin embargo, se piensa que una ley es injusta, parece considerarse siempre que lo es del mismo modo en que es injusta una infracción de la ley, a saber, vulnerando el derecho de alguien; el cual, como en este caso no puede ser un derecho legal, recibe una denominación distinta y se llama derecho moral. Podemos decir, por tanto, que un segundo caso de injusticia consiste en arrebatar o negar a una persona aquello a lo que tiene un derecho moral.

En tercer lugar, se considera universalmente justo que cada persona obtenga aquello (sea bien o mal) que merece, e injusto que obtenga un bien, o se la haga padecer un mal, que no merece. Esta es, acaso, la forma más clara y enfática en que la idea de justicia es concebida por la mente general. Como entraña la noción de merecimiento, surge la pregunta: ¿qué constituye el merecimiento? Hablando de un modo general, se entiende que una persona merece el bien si obra rectamente, y el mal si obra mal; y en un

sentido más particular, que merece el bien de aquellos a quienes hace o ha hecho bien, y el mal de aquellos a quienes hace o ha hecho mal. El precepto de devolver bien por mal nunca se ha considerado un caso de cumplimiento de la justicia, sino uno en que las exigencias de la justicia se posponen, en obediencia a otras consideraciones.

En cuarto lugar, es reconocidamente injusto quebrantar la palabra dada a cualquiera: violar un compromiso, sea expreso o tácito, o defraudar las expectativas suscitadas por nuestra propia conducta, al menos si hemos suscitado esas expectativas a sabiendas y voluntariamente. Como las demás obligaciones de justicia de que ya se ha hablado, esta no se considera absoluta, sino susceptible de quedar anulada por una obligación de justicia más fuerte en el otro lado, o por una conducta, de parte de la persona implicada, que se estime que nos absuelve de nuestra obligación para con ella, y que constituye una pérdida del beneficio que se le había hecho esperar.

En quinto lugar, por admisión universal, es incompatible con la justicia ser parcial; mostrar favor o preferencia a una persona sobre otra en asuntos a los que el favor y la preferencia no se aplican propiamente. La imparcialidad, sin embargo, no parece considerarse un deber en sí mismo, sino más bien instrumental respecto de algún otro deber; pues se admite que el favor y la preferencia no siempre son censurables, y, de hecho, los casos en que se condenan son más bien la excepción que la regla. Sería más probable que se reprochara a una persona, antes que aplaudírsele, no dar a su familia o a sus amigos ninguna superioridad en los buenos oficios sobre los extraños, cuando pudiera hacerlo sin violar ningún otro deber; y nadie tiene por injusto buscar a una persona con preferencia a otra como amigo, allegado o compañero. La imparcialidad, allí donde están en juego derechos, es por supuesto obligatoria, pero esto va implicado en la obligación más general de dar a cada uno su derecho. Un tribunal, por ejemplo, debe ser imparcial, porque está obligado a adjudicar, sin atender a ninguna otra consideración, un objeto en disputa a aquella de las dos partes

que tiene derecho a él. Hay otros casos en que imparcialidad significa estar influido únicamente por el merecimiento; como en quienes, en calidad de jueces, preceptores o padres, administran premio y castigo como tales. Hay casos, de nuevo, en que significa estar influido únicamente por la consideración del interés público; como al hacer una selección entre candidatos a un empleo del Gobierno. La imparcialidad, en suma, como obligación de justicia, puede decirse que significa estar influido exclusivamente por las consideraciones que se supone que deben influir en el caso particular que se trae entre manos, y resistir la solicitación de cualesquiera motivos que impelan a una conducta distinta de la que dictarían esas consideraciones.

Muy emparentada con la idea de imparcialidad está la de igualdad, que a menudo entra como parte componente tanto en la concepción de la justicia como en su práctica y, a los ojos de muchas personas, constituye su esencia. Pero en esto, más aún que en cualquier otro caso, la noción de justicia varía de unas personas a otras, y siempre se conforma, en sus variaciones, a su noción de utilidad. Cada persona sostiene que la igualdad es el dictado de la justicia, salvo allí donde piensa que la conveniencia requiere la desigualdad. La justicia de dar igual protección a los derechos de todos la sostienen quienes defienden la más escandalosa desigualdad en los derechos mismos. Incluso en los países esclavistas se admite teóricamente que los derechos del esclavo, tales como son, deben ser tan sagrados como los del amo, y que un tribunal que no los hace cumplir con igual rigor falta a la justicia; mientras que, al mismo tiempo, las instituciones que apenas dejan al esclavo derecho alguno que hacer valer no se reputan injustas, porque no se reputan inconvenientes. Quienes piensan que la utilidad requiere distinciones de rango no consideran injusto que las riquezas y los privilegios sociales se dispensen de modo desigual; pero quienes piensan inconveniente esta desigualdad la piensan también injusta. Quienquiera que piense que el gobierno es necesario no ve injusticia en tanta desigualdad como la que se constituye al dar al magistrado poderes no concedidos a las demás personas. Aun entre

quienes sostienen doctrinas igualitarias hay tantas cuestiones de justicia como diferencias de opinión acerca de la conveniencia. Algunos comunistas consideran injusto que el producto del trabajo de la comunidad se reparta sobre otro principio que el de la igualdad exacta; otros piensan justo que reciban más aquellos cuyas necesidades son mayores; en tanto que otros sostienen que quienes trabajan más, o producen más, o cuyos servicios son más valiosos para la comunidad, pueden con justicia reclamar una cuota mayor en la división del producto. Y al sentido de justicia natural cabe apelar plausiblemente en favor de cada una de estas opiniones.

Entre tan diversas aplicaciones del término Justicia, que, no obstante, no se considera ambiguo, es asunto de cierta dificultad asir el vínculo mental que las mantiene unidas, y del que esencialmente depende el sentimiento moral adherido al término. Acaso, en este apuro, pueda obtenerse alguna ayuda de la historia de la palabra, según la indica su etimología.

En la mayoría de las lenguas, si no en todas, la etimología de la palabra que corresponde a Justo apunta a un origen relacionado o bien con el derecho positivo, o bien con lo que en la mayoría de los casos fue la forma primitiva del derecho: la costumbre dotada de autoridad. *Justum* es una forma de *jussum*, lo que ha sido ordenado. *Jus* es del mismo origen. *Díkaion* viene de *díkē*, cuyo significado principal, al menos en las épocas históricas de Grecia, era un pleito ante la ley. Originariamente, en verdad, significaba solo el modo o manera de hacer las cosas, pero pronto pasó a significar la manera prescrita; aquella que las autoridades reconocidas, patriarcales, judiciales o políticas, harían cumplir. *Recht*, de donde vinieron *right* y *righteous*, es sinónimo de ley. El significado originario, en verdad, de *recht* no apuntaba a la ley, sino a la rectitud física; como *wrong* y sus equivalentes latinos significaban torcido o tortuoso; y de aquí se arguye que *right* no significó originariamente ley, sino, al contrario, que ley significaba *right*. Pero, sea ello como fuere, el hecho de que *recht* y *droit* quedaran restringidos en su significado al derecho positivo, aunque mucho de lo que la ley no exige es igualmente

necesario para la rectitud o probidad moral, es tan revelador del carácter originario de las ideas morales como si la derivación hubiera sido a la inversa. Los tribunales de justicia, la administración de justicia, son los tribunales y la administración de la ley. *La justice*, en francés, es el término establecido para la judicatura. No puede, a mi entender, caber duda de que la *idée mère*, el elemento primitivo, en la formación de la noción de justicia, fue la conformidad con la ley. Constituyó la idea entera entre los hebreos, hasta el nacimiento del cristianismo; como cabía esperar en el caso de un pueblo cuyas leyes intentaban abarcar todas las materias sobre las que se requerían preceptos, y que creía que esas leyes eran una emanación directa del Ser Supremo. Pero otras naciones, y en particular los griegos y los romanos, que sabían que sus leyes habían sido hechas originariamente, y seguían haciéndose, por hombres, no temían admitir que esos hombres pudieran hacer malas leyes; pudieran hacer, por ley, las mismas cosas, y por los mismos motivos, que, hechas por individuos sin la sanción de la ley, se llamarían injustas. Y de aquí que el sentimiento de injusticia llegara a adherirse, no a todas las violaciones de la ley, sino solo a las violaciones de aquellas leyes que deberían existir, incluidas las que deberían existir pero no existen; y a las leyes mismas, si se las suponía contrarias a lo que debería ser ley. De esta manera, la idea de la ley y de sus mandatos seguía siendo predominante en la noción de justicia, aun cuando las leyes efectivamente en vigor dejaran de aceptarse como criterio de ella.

Es cierto que la humanidad considera la idea de justicia y sus obligaciones aplicable a muchas cosas que ni están reguladas por la ley, ni se desea que lo estén. Nadie desea que las leyes interfieran con todo el pormenor de la vida privada; y, sin embargo, todos admiten que en toda la conducta cotidiana una persona puede mostrarse, y se muestra, justa o injusta. Pero aun aquí persiste, bajo una forma modificada, la idea del quebrantamiento de lo que debería ser ley. Siempre nos causaría placer, y armonizaría con nuestros sentimientos de lo adecuado, que los actos que tenemos por injustos fueran castigados, aunque no siempre pensemos

conveniente que esto lo hagan los tribunales. Renunciamos a esa gratificación a causa de inconvenientes incidentales. Nos alegraría ver imponerse la conducta justa y reprimirse la injusticia, aun en los más mínimos pormenores, si no temiéramos, con razón, confiar al magistrado una cantidad tan ilimitada de poder sobre los individuos. Cuando pensamos que una persona está obligada en justicia a hacer algo, es forma corriente de lenguaje decir que debería ser compelida a hacerlo. Nos gratificaría ver la obligación impuesta por cualquiera que tuviera el poder de hacerlo. Si vemos que su imposición por la ley sería inconveniente, lamentamos la imposibilidad, consideramos la impunidad concedida a la injusticia como un mal, y nos afanamos por compensarla haciendo recaer sobre el infractor una fuerte expresión de nuestra desaprobación, y de la pública. Así, la idea de la coacción legal sigue siendo la idea generadora de la noción de justicia, aunque sufra varias transformaciones antes de que esa noción, tal como existe en un estado avanzado de la sociedad, llegue a completarse.

Lo anterior es, a mi entender, una verdadera relación, en cuanto alcanza, del origen y el crecimiento progresivo de la idea de justicia. Pero hemos de observar que no contiene, por ahora, nada que distinga esa obligación de la obligación moral en general. Pues la verdad es que la idea de sanción penal, que es la esencia de la ley, entra no solo en la concepción de la injusticia, sino en la de cualquier clase de maldad. No llamamos mala a cosa alguna a menos que queramos dar a entender que una persona debería ser castigada de un modo u otro por hacerla; si no por la ley, por la opinión de sus criaturas semejantes; si no por la opinión, por los reproches de su propia conciencia. Este parece el verdadero punto de inflexión de la distinción entre la moralidad y la simple conveniencia. Es parte de la noción de Deber, en cada una de sus formas, que una persona pueda con derecho ser compelida a cumplirlo. El deber es algo que puede exigirse de una persona, como se exige una deuda. A menos que pensemos que podría exigírsele, no lo llamamos su deber. Razones de prudencia, o el interés de otras personas, pueden militar contra el exigirlo

efectivamente; pero la persona misma, claramente se entiende, no tendría derecho a quejarse. Hay otras cosas, por el contrario, que deseamos que la gente haga, por hacer las cuales la apreciamos o admiramos, y por no hacerlas quizá la desestimamos o despreciamos, pero que, no obstante, admitimos que no está obligada a hacer; no es un caso de obligación moral; no la culpamos, esto es, no pensamos que sea objeto propio de castigo. Cómo llegamos a estas ideas de merecer y no merecer castigo aparecerá, acaso, más adelante; pero creo que no hay duda de que esta distinción yace en el fondo de las nociones del bien y del mal; de que llamamos mala a una conducta, o empleamos en su lugar algún otro término de desagrado o menosprecio, según pensemos que la persona debería, o no debería, ser castigada por ella; y decimos que sería recto hacer esto o aquello, o meramente que sería deseable o loable, según deseáramos ver a la persona a quien concierne compelida, o solo persuadida y exhortada, a obrar de esa manera.[C]

Siendo, pues, esta la diferencia característica que separa, no la justicia, sino la moralidad en general, de las restantes provincias de la Conveniencia y del Mérito, queda todavía por buscar el carácter que distingue la justicia de las demás ramas de la moral. Ahora bien, es sabido que los autores de ética dividen los deberes morales en dos clases, denotadas por las mal escogidas expresiones de deberes de obligación perfecta e imperfecta; siendo estos últimos aquellos en que, aunque el acto es obligatorio, las ocasiones particulares de realizarlo se dejan a nuestra elección; como en el caso de la caridad o la beneficencia, que en verdad estamos obligados a practicar, pero no hacia ninguna persona determinada, ni en ningún tiempo prescrito. En el lenguaje más preciso de los juristas filósofos, los deberes de obligación perfecta son aquellos deberes en virtud de los cuales un derecho correlativo reside en alguna persona o personas; los deberes de obligación imperfecta son aquellas obligaciones morales que no dan origen a derecho alguno. Creo que se hallará que esta distinción coincide exactamente con la que existe entre la justicia y las demás

obligaciones de la moral. En nuestra reseña de las diversas acepciones populares de la justicia, el término parecía entrañar en general la idea de un derecho personal: una pretensión de parte de uno o más individuos, como la que la ley confiere cuando otorga un derecho de propiedad u otro derecho legal. Ya consista la injusticia en privar a una persona de una posesión, o en quebrantar la palabra dada a ella, o en tratarla peor de lo que merece, o peor que a otras personas que no tienen mayores pretensiones, en cada caso la suposición implica dos cosas: una maldad cometida, y alguna persona asignable a quien se agravia. También puede cometerse injusticia tratando a una persona mejor que a otras; pero la maldad, en este caso, se inflige a sus competidores, que son también personas asignables. Me parece que este rasgo del caso —un derecho en alguna persona, correlativo de la obligación moral— constituye la diferencia específica entre la justicia y la generosidad o la beneficencia. La justicia implica algo que no solo es recto hacer, e injusto no hacer, sino que algún individuo puede reclamarnos como su derecho moral. Nadie tiene derecho moral a nuestra generosidad o beneficencia, porque no estamos moralmente obligados a practicar esas virtudes hacia ningún individuo dado. Y se hallará, respecto de esta como respecto de toda definición correcta, que los casos que parecen contradecirla son los que más la confirman. Pues si un moralista intenta, como algunos han hecho, demostrar que la humanidad en general, aunque no ningún individuo dado, tiene derecho a todo el bien que podamos hacerle, incluye al punto, con esa tesis, la generosidad y la beneficencia dentro de la categoría de la justicia. Se ve obligado a decir que nuestros mayores esfuerzos son debidos a nuestras criaturas semejantes, asimilándolos así a una deuda; o que nada menos puede ser retribución suficiente por lo que la sociedad hace por nosotros, clasificando así el caso como uno de gratitud; siendo ambos casos reconocidos de justicia. Dondequiera que haya un derecho, el caso es de justicia, y no de la virtud de la beneficencia; y quienquiera que no sitúe la distinción entre la justicia y la moralidad en general allí donde ahora la hemos situado, se hallará que no establece

distinción alguna entre ellas, sino que funde toda la moral en la justicia.

Habiendo procurado así determinar los elementos distintivos que entran en la composición de la idea de justicia, estamos prontos a emprender la indagación de si el sentimiento que acompaña a la idea está unido a ella por una especial dispensación de la naturaleza, o si pudo haber surgido, por leyes conocidas, de la idea misma; y, en particular, si puede haberse originado en consideraciones de conveniencia general.

Concibo que el sentimiento mismo no surge de nada que comúnmente, o correctamente, se denominaría una idea de conveniencia; pero que, aunque no el sentimiento, sí lo hace cuanto hay de moral en él.

Hemos visto que los dos ingredientes esenciales del sentimiento de justicia son el deseo de castigar a una persona que ha hecho daño, y el conocimiento o la creencia de que hay algún individuo o individuos definidos a quienes se ha hecho daño.

Ahora bien, me parece que el deseo de castigar a una persona que ha hecho daño a algún individuo es un brote espontáneo de dos sentimientos, ambos en el más alto grado naturales, y que o son instintos o se les asemejan: el impulso de la defensa propia y el sentimiento de simpatía.

Es natural resentir, y repeler o tomar represalia por, todo daño hecho o intentado contra nosotros, o contra aquellos con quienes simpatizamos. El origen de este sentimiento no es necesario discutirlo aquí. Sea un instinto o un resultado de la inteligencia, es, lo sabemos, común a toda la naturaleza animal; pues todo animal trata de dañar a quienes lo han dañado, o cree que están a punto de dañar, a sí mismo o a sus crías. Los seres humanos, en este punto, solo difieren de los demás animales en dos particulares. Primero, en ser capaces de simpatizar, no únicamente con su prole, ni, como algunos de los animales más nobles, con algún animal superior que

sea bondadoso con ellos, sino con todos los seres humanos, y aun con todos los seres sintientes. Segundo, en tener una inteligencia más desarrollada, que confiere un alcance más amplio al conjunto de sus sentimientos, sean egocéntricos o simpáticos. En virtud de su inteligencia superior, aun aparte de su alcance superior de simpatía, un ser humano es capaz de aprehender una comunidad de interés entre él mismo y la sociedad humana de la que forma parte, tal que toda conducta que amenace la seguridad de la sociedad en general amenaza la suya propia, y suscita su instinto (si es que es instinto) de defensa propia. La misma superioridad de inteligencia, unida al poder de simpatizar con los seres humanos en general, le permite ligarse a la idea colectiva de su tribu, su país o la humanidad, de tal manera que todo acto que les sea dañino despierta su instinto de simpatía y lo impele a la resistencia.

El sentimiento de justicia, en aquel de sus elementos que consiste en el deseo de castigar, es así, según concibo, el sentimiento natural de represalia o de venganza, vuelto, por el intelecto y la simpatía, aplicable a aquellas injurias, esto es, a aquellos daños, que nos hieren a través de la sociedad en general, o en común con ella. Este sentimiento, en sí mismo, no tiene nada de moral; lo que es moral es su exclusiva subordinación a las simpatías sociales, de modo que aguarde su llamada y la obedezca. Pues el sentimiento natural tiende a hacernos resentir indiscriminadamente cuanto hace cualquiera que nos resulte desagradable; pero, moralizado por el sentimiento social, solo actúa en las direcciones conformes al bien general: resintiendo las personas justas un daño a la sociedad, aunque no sea por lo demás un daño a sí mismas, y no resintiendo un daño a sí mismas, por doloroso que sea, a menos que sea de la clase en cuya represión la sociedad tiene un interés común con ellas.

No es objeción contra esta doctrina decir que, cuando sentimos ultrajado nuestro sentimiento de justicia, no estamos pensando en la sociedad en general, ni en ningún interés colectivo, sino solo en el caso individual. Bastante común es, ciertamente, aunque lo

contrario de loable, sentir resentimiento meramente porque hemos padecido dolor; pero una persona cuyo resentimiento es realmente un sentimiento moral, esto es, que considera si un acto es censurable antes de permitirse resentirlo, tal persona, aunque no se diga expresamente a sí misma que está defendiendo el interés de la sociedad, ciertamente sí siente que está haciendo valer una regla que es para beneficio de los demás tanto como para el suyo propio. Si no siente esto, si considera el acto únicamente en cuanto la afecta a ella individualmente, no es conscientemente justa; no se preocupa por la justicia de sus acciones. Esto lo admiten aun los moralistas antiutilitaristas. Cuando Kant (como antes se observó) propone como principio fundamental de la moral: «Obra de tal modo que tu regla de conducta pudiera ser adoptada como ley por todos los seres racionales», reconoce virtualmente que el interés de la humanidad colectivamente, o al menos de la humanidad indiscriminadamente, ha de estar en la mente del agente cuando decide a conciencia sobre la moralidad del acto. De otro modo, emplea palabras sin significado: pues que una regla aun de absoluto egoísmo no pudiera en modo alguno ser adoptada por todos los seres racionales —que haya algún obstáculo insuperable en la naturaleza de las cosas a su adopción— no cabe sostenerlo ni siquiera con plausibilidad. Para dar algún significado al principio de Kant, el sentido que se le atribuya ha de ser que debemos amoldar nuestra conducta a una regla que todos los seres racionales pudieran adoptar con beneficio para su interés colectivo.

Recapitulando: la idea de justicia supone dos cosas; una regla de conducta, y un sentimiento que sanciona la regla. La primera ha de suponerse común a toda la humanidad, y destinada a su bien. El otro (el sentimiento) es un deseo de que el castigo sea padecido por quienes infringen la regla. Va implicada, además, la concepción de alguna persona definida que padece por la infracción; cuyos derechos (por usar la expresión apropiada al caso) quedan violados por ella. Y el sentimiento de justicia me parece ser el deseo animal de repeler o de tomar represalia por un daño o perjuicio hecho a uno mismo, o a aquellos con quienes uno simpatiza, ensanchado de

modo que incluya a todas las personas, por la capacidad humana de simpatía ampliada y por la concepción humana del interés propio inteligente. De estos últimos elementos deriva el sentimiento su moralidad; de los primeros, su peculiar fuerza impresiva y su energía de autoafirmación.

He tratado en todo momento la idea de un derecho que reside en la persona agraviada, y que la injuria viola, no como un elemento separado en la composición de la idea y el sentimiento, sino como una de las formas en que los otros dos elementos se revisten. Estos elementos son: un daño a alguna persona o personas asignables, por un lado, y una demanda de castigo, por otro. Un examen de nuestra propia mente, creo, mostrará que estas dos cosas incluyen todo cuanto queremos decir cuando hablamos de violación de un derecho. Cuando llamamos a algo el derecho de una persona, queremos decir que tiene una pretensión válida sobre la sociedad para que la proteja en la posesión de ello, sea por la fuerza de la ley, sea por la de la educación y la opinión. Si tiene lo que consideramos una pretensión suficiente, por la razón que sea, a que algo le quede garantizado por la sociedad, decimos que tiene derecho a ello. Si deseamos probar que algo no le pertenece por derecho, juzgamos hecho esto en cuanto se admite que la sociedad no debería tomar medidas para asegurárselo, sino que debería dejarlo al azar, o a sus propios esfuerzos. Así, se dice que una persona tiene derecho a lo que pueda ganar en leal competencia profesional, porque la sociedad no debería permitir que ninguna otra persona le estorbe procurar ganar de ese modo cuanto pueda. Pero no tiene derecho a trescientas libras al año, aunque dé la casualidad de que las esté ganando, porque la sociedad no está llamada a procurar que gane esa suma. Por el contrario, si posee diez mil libras en títulos al tres por ciento, tiene derecho a trescientas al año, porque la sociedad ha contraído la obligación de procurarle una renta de esa cuantía.

Tener un derecho, pues, es, según concibo, tener algo en cuya posesión la sociedad debe defenderme. Si el objetor sigue preguntando por qué debe hacerlo, no puedo darle otra razón que la

utilidad general. Si esa expresión no parece transmitir un sentimiento suficiente de la fuerza de la obligación, ni explicar la peculiar energía del sentimiento, es porque en la composición del sentimiento entra no solo un elemento racional, sino también uno animal, la sed de represalia; y esta sed deriva su intensidad, así como su justificación moral, de la clase extraordinariamente importante e impresiva de utilidad de que se trata. El interés implicado es el de la seguridad, para los sentimientos de todos el más vital de todos los intereses. Casi todos los demás beneficios terrenales son necesitados por una persona y no por otra; y muchos de ellos pueden, si es preciso, abandonarse de buen grado, o reemplazarse por otra cosa; pero sin seguridad no puede ningún ser humano pasarse en modo alguno; de ella depende toda nuestra inmunidad frente al mal, y todo el valor de todo y cada bien, más allá del momento que pasa; pues nada salvo la gratificación del instante podría tener valor alguno para nosotros si pudiéramos vernos privados de todo al instante siguiente por quienquiera que fuese momentáneamente más fuerte que nosotros. Ahora bien, este más indispensable de todos los artículos de primera necesidad, después del alimento físico, no puede tenerse a menos que la maquinaria para procurarlo se mantenga ininterrumpidamente en activo juego. Nuestra noción, por tanto, de la pretensión que tenemos sobre nuestras criaturas semejantes de que se unan a hacer seguro para nosotros el fundamento mismo de nuestra existencia congrega en torno suyo sentimientos tanto más intensos que los que entran en cualquiera de los casos más comunes de utilidad, que la diferencia de grado (como sucede a menudo en psicología) se vuelve una verdadera diferencia de clase. La pretensión asume ese carácter de absolutez, esa aparente infinitud e inconmensurabilidad con todas las demás consideraciones, que constituyen la distinción entre el sentimiento del bien y del mal y el de la conveniencia y la inconveniencia ordinarias. Los sentimientos implicados son tan poderosos, y contamos tan positivamente con hallar un sentimiento correspondiente en los demás (estando todos igualmente interesados), que el «debería» y el «debe» crecen hasta convertirse en «tiene que», y la indispensabilidad reconocida se vuelve una

necesidad moral, análoga a la física, y a menudo no inferior a ella en fuerza vinculante.

Si el análisis precedente, o algo semejante a él, no es la relación correcta de la noción de justicia; si la justicia es totalmente independiente de la utilidad, y es un criterio *per se* que la mente puede reconocer por simple introspección de sí misma, es difícil entender por qué ese oráculo interno es tan ambiguo, y por qué tantas cosas parecen justas o injustas según la luz bajo la cual se las considera. Continuamente se nos informa de que la Utilidad es un criterio incierto, que cada persona distinta interpreta de modo distinto, y de que no hay seguridad sino en los dictados inmutables, indelebles e inconfundibles de la Justicia, que llevan en sí mismos su evidencia y son independientes de las fluctuaciones de la opinión. Cabría suponer, por esto, que en cuestiones de justicia no podría haber controversia; que, si tomamos eso por regla, su aplicación a cualquier caso dado podría dejarnos en tan poca duda como una demostración matemática. Tan lejos está esto de ser un hecho, que hay tanta diferencia de opinión, y tan enconada discusión, acerca de lo que es justo como acerca de lo que es útil para la sociedad. No solo tienen distintas naciones e individuos distintas nociones de justicia, sino que, en la mente de uno y el mismo individuo, la justicia no es una sola regla, principio o máxima, sino muchas, que no siempre coinciden en sus dictados, y al escoger entre las cuales se guía o bien por algún criterio extraño, o bien por sus propias predilecciones personales.

Por ejemplo, hay quienes dicen que es injusto castigar a nadie en aras del ejemplo para los demás; que el castigo es justo solo cuando se dirige al bien del propio doliente. Otros sostienen lo extremadamente contrario, arguyendo que castigar a personas que han alcanzado los años de discreción, por su propio bien, es despotismo e injusticia, ya que, si la cuestión en juego es únicamente su propio bien, nadie tiene derecho a controlar el juicio que ellas mismas se forman de él; pero que pueden con justicia ser castigadas para prevenir el mal a otros, siendo esto un ejercicio del

legítimo derecho de defensa propia. El señor Owen, a su vez, afirma que es injusto castigar en absoluto, pues el criminal no se hizo a sí mismo su carácter; su educación y las circunstancias que lo rodean lo han hecho criminal, y de estas no es responsable. Todas estas opiniones son sumamente plausibles; y, mientras la cuestión se discuta como una de justicia simplemente, sin descender a los principios que subyacen a la justicia y son la fuente de su autoridad, soy incapaz de ver cómo podría refutarse a ninguno de estos razonadores. Pues, en verdad, cada uno de los tres edifica sobre reglas de justicia reconocidamente verdaderas. El primero apela a la reconocida injusticia de señalar a un individuo y hacerlo víctima, sin su consentimiento, en beneficio de otras personas. El segundo se apoya en la reconocida justicia de la defensa propia, y en la admitida injusticia de forzar a una persona a conformarse a las nociones de otra acerca de lo que constituye su bien. El tercero invoca el admitido principio de que es injusto castigar a nadie por lo que no puede evitar. Cada uno triunfa mientras no se le obligue a tomar en consideración más máximas de justicia que la que ha elegido; pero, en cuanto sus respectivas máximas se ponen frente a frente, cada contendiente parece tener exactamente tanto que alegar en su favor como los otros. Ninguno de ellos puede llevar a cabo su propia noción de justicia sin pisotear otra igualmente vinculante. Estas son dificultades; siempre se han sentido como tales; y se han inventado muchos artificios para sortearlas más que para superarlas. Como refugio frente a la última de las tres, los hombres imaginaron lo que llamaron la libertad de la voluntad; figurándose que no podían justificar el castigo de un hombre cuya voluntad se halla en un estado del todo aborrecible, a menos que se supusiera que llegó a ese estado sin influencia alguna de circunstancias anteriores. Para escapar de las demás dificultades, un recurso favorito ha sido la ficción de un contrato, por el cual, en alguna época desconocida, todos los miembros de la sociedad se comprometieron a obedecer las leyes, y consintieron en ser castigados por cualquier desobediencia a ellas; confiriendo así a sus legisladores el derecho, que se supone que de otro modo no habrían tenido, de castigarlos, fuera por su propio bien, fuera por el

de la sociedad. Esta feliz ocurrencia se consideró que eliminaba toda la dificultad y legitimaba la imposición del castigo, en virtud de otra máxima de justicia recibida: *volenti non fit injuria*; no es injusto lo que se hace con el consentimiento de la persona que se supone dañada por ello. Apenas necesito observar que, aun cuando el consentimiento no fuera una mera ficción, esta máxima no es superior en autoridad a las otras a las que se trae para suplantar. Es, por el contrario, un instructivo espécimen del modo laxo e irregular en que los supuestos principios de justicia se forman. Este en particular vino evidentemente a usarse como auxilio para las groseras exigencias de los tribunales de justicia, que a veces se ven obligados a contentarse con presunciones muy inciertas, a causa de los mayores males que a menudo surgirían de cualquier intento, de su parte, de hilar más fino. Pero ni siquiera los tribunales de justicia son capaces de atenerse consistentemente a la máxima, pues permiten que los compromisos voluntarios se anulen por causa de fraude, y a veces por la de mero error o información engañosa.

De nuevo, una vez admitida la legitimidad de imponer castigo, ¡cuántas concepciones en conflicto de la justicia salen a la luz al discutir la debida proporción del castigo a los delitos! Ninguna regla sobre esta materia se recomienda con tanta fuerza al sentimiento primitivo y espontáneo de justicia como la *lex talionis*, ojo por ojo y diente por diente. Aunque este principio del derecho judío y del mahometano se ha abandonado en general en Europa como máxima práctica, hay, sospecho, en la mayoría de las mentes, un secreto anhelo de él; y, cuando la retribución recae accidentalmente sobre un infractor en esa precisa forma, la general satisfacción que se manifiesta da testimonio de cuán natural es el sentimiento al que esta paga en especie resulta grata. Para muchos, la prueba de la justicia en la imposición penal es que el castigo guarde proporción con el delito; queriendo decir que debería medirse exactamente por la culpa moral del culpable (sea cual fuere su criterio para medir la culpa moral): no teniendo, en su estimación, la consideración de qué cantidad de castigo es necesaria para disuadir del delito nada que ver con la cuestión de la justicia; mientras que hay otros para

quienes esa consideración lo es todo; que sostienen que no es justo, al menos para el hombre, infligir a una criatura semejante, sean cuales fueren sus delitos, cantidad alguna de sufrimiento más allá de la menor que baste para impedirle repetir, y a otros imitar, su mala conducta.

Tomemos otro ejemplo de un asunto ya referido una vez. En una asociación industrial cooperativa, ¿es justo o no que el talento o la destreza den título a una remuneración superior? Por el lado negativo de la cuestión se arguye que quienquiera que hace cuanto puede merece igual de bien, y no debería en justicia ser puesto en una posición de inferioridad sin culpa suya; que las capacidades superiores tienen ya ventajas más que suficientes, en la admiración que excitan, la influencia personal que confieren y las fuentes internas de satisfacción que las acompañan, sin añadir a estas una porción superior de los bienes del mundo; y que la sociedad está obligada en justicia más bien a compensar a los menos favorecidos por esta inmerecida desigualdad de ventajas que a agravarla. Por el lado contrario se sostiene que la sociedad recibe más del trabajador más eficiente; que, siendo sus servicios más útiles, la sociedad le debe una retribución mayor por ellos; que una porción mayor del resultado conjunto es efectivamente obra suya, y no admitir su pretensión a ella es una especie de robo; que, si solo ha de recibir tanto como los demás, solo puede con justicia exigírsele que produzca tanto, y que dé una menor cantidad de tiempo y esfuerzo, proporcionada a su eficiencia superior. ¿Quién ha de decidir entre estas apelaciones a principios de justicia en conflicto? La justicia tiene en este caso dos lados, que es imposible armonizar, y los dos contendientes han escogido lados opuestos; el uno mira a lo que es justo que el individuo reciba, el otro a lo que es justo que la comunidad dé. Cada cual, desde su propio punto de vista, es irrefutable; y cualquier elección entre ellos, sobre fundamentos de justicia, ha de ser perfectamente arbitraria. Solo la utilidad social puede decidir la preferencia.

Cuántos, de nuevo, y cuán irreconciliables, son los criterios de justicia a los que se hace referencia al discutir el reparto de la tributación. Una opinión es que el pago al Estado debería ser en proporción numérica a los medios pecuniarios. Otros piensan que la justicia dicta lo que denominan tributación graduada; tomando un porcentaje mayor de quienes tienen más que les sobre. En punto de justicia natural, podría hacerse un sólido alegato a favor de prescindir por completo de los medios, y tomar la misma suma absoluta (siempre que pudiera obtenerse) de cada cual: como los suscriptores a una cantina, o a un club, todos pagan la misma suma por los mismos privilegios, puedan o no permitírselo todos por igual. Puesto que la protección (cabría decir) de la ley y el gobierno se brinda a todos, y es igualmente requerida por todos, no hay injusticia en hacer que todos la compren al mismo precio. Se reputa justicia, no injusticia, que un comerciante cargue a todos los clientes el mismo precio por el mismo artículo, y no un precio que varíe según sus medios de pago. Esta doctrina, aplicada a la tributación, no encuentra defensores, porque choca fuertemente con los sentimientos de humanidad de los hombres y con sus percepciones de la conveniencia social; pero el principio de justicia que invoca es tan verdadero y tan vinculante como aquellos a los que cabe apelar contra él. En consecuencia, ejerce una influencia tácita sobre la línea de defensa empleada para otros modos de fijar la tributación. La gente se siente obligada a argüir que el Estado hace más por el rico que por el pobre, como justificación de que le tome más: aunque esto, en realidad, no es cierto, pues el rico estaría mucho mejor capacitado para protegerse a sí mismo, en ausencia de ley o gobierno, que el pobre, y de hecho probablemente lograría convertir a los pobres en sus esclavos. Otros, de nuevo, defieren hasta tal punto a la misma concepción de la justicia que sostienen que todos deberían pagar un impuesto de capitación igual por la protección de sus personas (siendo estas de igual valor para todos), y un impuesto desigual por la protección de su propiedad, que es desigual. A esto otros responden que el todo de un hombre es tan valioso para él como el todo de otro. De estas confusiones no hay otro modo de salir que el utilitarista.

¿Es, entonces, la diferencia entre lo Justo y lo Conveniente una distinción meramente imaginaria? ¿Ha estado la humanidad bajo un engaño al pensar que la justicia es cosa más sagrada que la política, y que a esta última solo debe atenderse después de que se haya satisfecho la primera? En modo alguno. La exposición que hemos dado de la naturaleza y el origen del sentimiento reconoce una distinción real; y ninguno de quienes profesan el más sublime desdén por las consecuencias de las acciones como elemento en su moralidad atribuye a la distinción más importancia que yo. Al tiempo que disputo las pretensiones de toda teoría que erige un criterio imaginario de justicia no fundado en la utilidad, tengo a la justicia que se funda en la utilidad por la parte principal, e incomparablemente la más sagrada y vinculante, de toda la moral. Justicia es un nombre para ciertas clases de reglas morales que atañen a lo esencial del bienestar humano más de cerca, y son por ello de obligación más absoluta, que cualesquiera otras reglas para la guía de la vida; y la noción que hemos hallado que es de la esencia de la idea de justicia, la de un derecho que reside en un individuo, implica y da testimonio de esta obligación más vinculante.

Las reglas morales que prohíben a la humanidad dañarse unos a otros (entre las cuales nunca debemos olvidar incluir la injusta interferencia con la libertad ajena) son más vitales para el bienestar humano que cualesquiera máximas, por importantes que sean, que solo señalen el mejor modo de gestionar algún departamento de los asuntos humanos. Tienen también la peculiaridad de ser el elemento principal en la determinación del conjunto de los sentimientos sociales de la humanidad. Es su observancia la única que preserva la paz entre los seres humanos: si la obediencia a ellas no fuera la regla, y la desobediencia la excepción, cada cual vería en todos los demás a un probable enemigo, contra el cual habría de guardarse perpetuamente. Lo que apenas es menos importante: estos son los preceptos que la humanidad tiene los más fuertes y los más directos alicientes para grabarse unos a otros. Por el mero hecho de darse unos a otros instrucción o exhortación prudencial, pueden no ganar nada, o creer que no ganan nada; en inculcarse unos a otros el

deber de la beneficencia positiva tienen un interés inconfundible, pero mucho menor en grado: una persona acaso no necesite los beneficios de los demás; pero siempre necesita que no le hagan daño. Así, las moralidades que protegen a cada individuo de ser dañado por otros, sea directamente, sea siendo estorbado en su libertad de perseguir su propio bien, son a la vez las que él mismo tiene más a pecho, y las que tiene el más fuerte interés en divulgar e imponer de palabra y de obra. Es por la observancia que una persona hace de estas por lo que se prueba y se decide su aptitud para existir como uno de la hermandad de los seres humanos; pues de ello depende que sea o no una molestia para aquellos con quienes está en contacto. Ahora bien, son estas moralidades, primordialmente, las que componen las obligaciones de justicia. Los casos más marcados de injusticia, y los que dan el tono al sentimiento de repugnancia que caracteriza el sentimiento, son actos de injusta agresión, o de injusto ejercicio de poder sobre alguien; los siguientes son los que consisten en negarle injustamente algo que le es debido; en ambos casos, infligiéndole un daño positivo, sea en forma de sufrimiento directo, sea de la privación de algún bien con que tenía fundamento razonable, de índole física o social, para contar.

Los mismos poderosos motivos que ordenan la observancia de estas moralidades primarias prescriben el castigo de quienes las violan; y, como los impulsos de la defensa propia, de la defensa de otros y de la venganza se suscitan todos contra tales personas, la retribución, o mal por mal, llega a quedar estrechamente conectada con el sentimiento de justicia, y se incluye universalmente en la idea. Bien por bien es también uno de los dictados de la justicia; y este, aunque su utilidad social es evidente, y aunque lleva consigo un natural sentimiento humano, no tiene a primera vista esa obvia conexión con el daño o la injuria que, existiendo en los casos más elementales de lo justo y lo injusto, es la fuente de la intensidad característica del sentimiento. Pero la conexión, aunque menos obvia, no es menos real. Quien acepta beneficios, y niega la devolución de ellos cuando se necesita, inflige un daño real, al

defraudar una de las más naturales y razonables de las expectativas, y una que al menos tácitamente ha debido de alentar, pues de otro modo rara vez se habrían conferido los beneficios. El importante rango, entre los males y agravios humanos, de la frustración de una expectativa se muestra en el hecho de que constituye la principal criminalidad de dos actos tan altamente inmorales como un quebrantamiento de la amistad y un quebrantamiento de una promesa. Pocos daños que los seres humanos puedan sufrir son mayores, y ninguno hiere más, que cuando aquello en lo que habitual y plenamente confiaban les falla en la hora de la necesidad; y pocos agravios son mayores que esta mera retención del bien; ninguno excita más resentimiento, sea en la persona que lo sufre, sea en un espectador que simpatiza con ella. El principio, por tanto, de dar a cada uno lo que merece, esto es, bien por bien tanto como mal por mal, no solo está incluido dentro de la idea de Justicia tal como la hemos definido, sino que es objeto propio de esa intensidad de sentimiento que coloca lo Justo, en la estimación humana, por encima de lo simplemente Conveniente.

La mayoría de las máximas de justicia corrientes en el mundo, y comúnmente invocadas en sus transacciones, son simplemente instrumentales para llevar a efecto los principios de justicia de que ahora hemos hablado. Que una persona solo es responsable de lo que ha hecho voluntariamente, o pudo voluntariamente haber evitado; que es injusto condenar a una persona sin oírla; que el castigo debería guardar proporción con el delito, y otras semejantes, son máximas destinadas a impedir que el justo principio de mal por mal se pervierta hasta la imposición de un mal sin esa justificación. La mayor parte de estas máximas comunes han venido a usarse a partir de la práctica de los tribunales de justicia, que han sido naturalmente llevados a un reconocimiento y una elaboración más completos de las reglas necesarias para capacitarlos a cumplir su doble función —imponer el castigo cuando es debido, y adjudicar a cada persona su derecho— de lo que era probable que se les ocurriera a otros.

Aquella primera de las virtudes judiciales, la imparcialidad, es una obligación de justicia, en parte por la razón últimamente mencionada, en cuanto es condición necesaria del cumplimiento de las demás obligaciones de justicia. Pero esta no es la única fuente del exaltado rango, entre las obligaciones humanas, de esas máximas de igualdad e imparcialidad que, tanto en la estimación popular como en la de los más ilustrados, se incluyen entre los preceptos de la justicia. Desde un punto de vista, pueden considerarse corolarios de los principios ya sentados. Si es deber hacer a cada uno según sus merecimientos, devolviendo bien por bien tanto como reprimiendo el mal con el mal, se sigue necesariamente que deberíamos tratar igual de bien (cuando ningún deber superior lo prohíba) a todos los que igual de bien han merecido de nosotros, y que la sociedad debería tratar igual de bien a todos los que igual de bien han merecido de ella, esto es, que han merecido igual de bien en términos absolutos. Este es el más alto criterio abstracto de la justicia social y distributiva; hacia el cual deberían hacerse converger, en el mayor grado posible, todas las instituciones y los esfuerzos de todos los ciudadanos virtuosos. Pero este gran deber moral descansa sobre un fundamento aún más hondo, siendo una emanación directa del primer principio de la moral, y no un mero corolario lógico de doctrinas secundarias o derivadas. Va implicado en el significado mismo de la Utilidad, o Principio de la Mayor Felicidad. Ese principio es una mera fórmula de palabras sin significación racional, a menos que la felicidad de una persona, supuesta igual en grado (con la debida concesión hecha a la clase), se cuente exactamente por tanto como la de otra. Provistas esas condiciones, el dictamen de Bentham, «cada cual ha de contar por uno, nadie por más de uno», podría escribirse bajo el principio de utilidad como comentario explicativo.[D] La pretensión igual de cada cual a la felicidad, en la estimación del moralista y del legislador, entraña una pretensión igual a todos los medios de la felicidad, salvo en cuanto las inevitables condiciones de la vida humana, y el interés general, en el que va incluido el de cada individuo, pongan límites a la máxima; y esos límites deberían interpretarse estrictamente. Como toda otra máxima de justicia, así

esta, no se aplica ni se tiene por aplicable en modo alguno universalmente; al contrario, como ya he observado, se pliega a las ideas de cada persona sobre la conveniencia social. Pero, en cualquier caso en que se la estime aplicable, se tiene por dictado de la justicia. Se considera que todas las personas tienen derecho a la igualdad de trato, salvo cuando alguna conveniencia social reconocida requiera lo contrario. Y de aquí que todas las desigualdades sociales que han dejado de considerarse convenientes asuman el carácter, no de simple inconveniencia, sino de injusticia, y parezcan tan tiránicas que la gente suele asombrarse de cómo pudieron jamás tolerarse; olvidando que ellos mismos toleran acaso otras desigualdades bajo una noción de la conveniencia igualmente equivocada, cuya corrección haría que aquello que aprueban pareciera tan monstruoso como lo que al fin han aprendido a condenar. La historia entera de la mejora social ha sido una serie de transiciones por las cuales una costumbre o institución tras otra, de ser una supuesta necesidad primaria de la existencia social, ha pasado al rango de injusticia y tiranía universalmente estigmatizada. Así ha sido con las distinciones de esclavos y libres, nobles y siervos, patricios y plebeyos; y así será, y en parte ya es, con las aristocracias de color, raza y sexo.

Aparece, de lo que se ha dicho, que justicia es un nombre para ciertas exigencias morales que, consideradas colectivamente, ocupan un lugar más alto en la escala de la utilidad social, y son por ello de obligación más imperante, que cualesquiera otras; aunque puedan presentarse casos particulares en que algún otro deber social sea tan importante que prevalezca sobre alguna de las máximas generales de justicia. Así, para salvar una vida, puede no solo ser lícito, sino un deber, robar, o tomar por la fuerza, el alimento o la medicina necesarios, o secuestrar, y obligar a oficiar, al único facultativo cualificado. En tales casos, como no llamamos justicia a nada que no sea una virtud, solemos decir, no que la justicia haya de ceder a algún otro principio moral, sino que lo que es justo en los casos ordinarios es, por razón de ese otro principio, no justo en el caso particular. Por esta útil acomodación del lenguaje, se mantiene

el carácter de irrevocabilidad atribuido a la justicia, y nos ahorramos la necesidad de sostener que pueda haber injusticia loable.

Las consideraciones que ahora se han aducido resuelven, según concibo, la única dificultad real de la teoría utilitarista de la moral. Siempre ha sido evidente que todos los casos de justicia son también casos de conveniencia: la diferencia está en el peculiar sentimiento que se adhiere a los primeros, por contraposición a los segundos. Si este sentimiento característico ha quedado suficientemente explicado; si no hay necesidad de suponerle peculiaridad alguna de origen; si es simplemente el natural sentimiento de resentimiento, moralizado al hacersele coextensivo con las exigencias del bien social; y si este sentimiento no solo existe, sino que debe existir, en todas las clases de casos a las que corresponde la idea de justicia, esa idea ya no se presenta como un tropiezo para la ética utilitarista. Justicia sigue siendo el nombre apropiado para ciertas utilidades sociales que son inmensamente más importantes y, por tanto, más absolutas e imperativas, que cualesquiera otras lo son como clase (aunque no más de lo que otras puedan serlo en casos particulares); y que, por ende, deben estar, como naturalmente lo están, guardadas por un sentimiento que difiere no solo en grado, sino también en clase; distinguido del más suave sentimiento que se adhiere a la mera idea de promover el placer o la comodidad humanos, a la vez por la naturaleza más definida de sus mandatos y por el carácter más severo de sus sanciones.

FIN.

NOTAS

[C] Véase este punto sostenido e ilustrado por el profesor Bain, en un admirable capítulo (titulado «Las emociones éticas, o el sentido moral») del segundo de los dos tratados que componen su elaborada y profunda obra sobre la Mente.

[D] Esta implicación, en el primer principio del esquema utilitarista, de una perfecta imparcialidad entre las personas, es considerada por el señor Herbert Spencer (en su *Social Statics*) como una refutación de las pretensiones de la utilidad de ser guía suficiente de lo recto; ya que (dice) el principio de utilidad presupone el principio anterior de que todo el mundo tiene igual derecho a la felicidad. Más correctamente cabría describirlo como suponiendo que cantidades iguales de felicidad son igualmente deseables, ya las sientan las mismas personas o personas distintas. Esto, sin embargo, no es una presuposición; no una premisa necesaria para sostener el principio de utilidad, sino el principio mismo; pues ¿qué es el principio de utilidad, si no que «felicidad» y «deseable» son términos sinónimos? Si hay algún principio anterior implicado, no puede ser otro que este: que las verdades de la aritmética son aplicables a la valoración de la felicidad, como de todas las demás cantidades mensurables.

[El señor Herbert Spencer, en una comunicación privada sobre el asunto de la Nota anterior, objeta a que se le considere un adversario del utilitarismo; y declara que tiene la felicidad por el fin último de la moral, pero estima ese fin solo parcialmente alcanzable mediante generalizaciones empíricas a partir de los resultados observados de la conducta, y completamente alcanzable solo deduciendo, de las leyes de la vida y de las condiciones de la existencia, qué clases de acción tienden necesariamente a producir felicidad, y qué clases a producir infelicidad. Con la excepción de la palabra «necesariamente», no tengo disensión que expresar respecto de esta doctrina; y (omitiendo esa palabra) no me consta que ningún defensor moderno del utilitarismo sea de opinión distinta. Bentham, ciertamente, a quien en la *Social Statics* se refería el señor Spencer en particular, es, de todos los escritores, el menos imputable de renuencia a deducir el efecto de las acciones sobre la felicidad a partir de las leyes de la naturaleza humana y las condiciones universales de la vida humana. El cargo común contra él es el de apoyarse con demasiada exclusividad en tales deducciones, y declinar por completo quedar vinculado por las

generalizaciones a partir de la experiencia específica a las que el señor Spencer piensa que los utilitaristas en general se circunscriben. Mi propia opinión (y, según colijo, la del señor Spencer) es que en la ética, como en todas las demás ramas del estudio científico, la consiliencia de los resultados de ambos procesos, corroborándose y verificándose cada uno al otro, es requisito para dar a cualquier proposición general la clase y el grado de evidencia que constituye la prueba científica.]