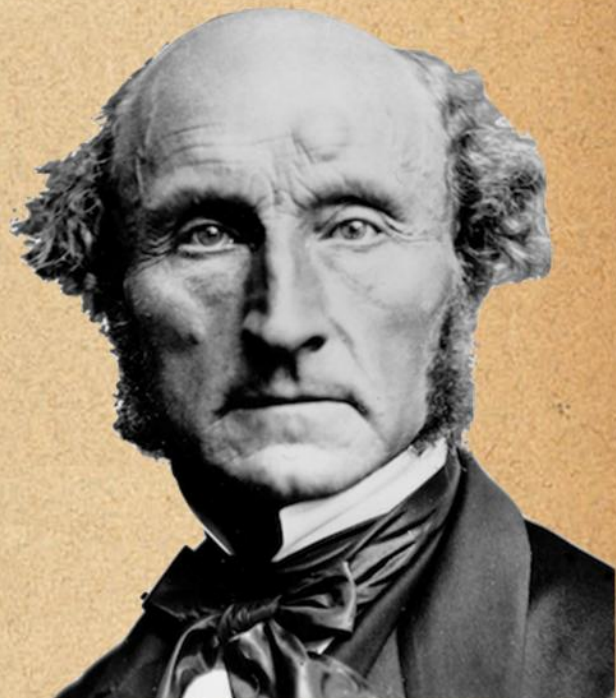


*John Stuart
Mill*



EL UTILITARISMO

Fondo documental **EHK** Dokumentu fondoa

Euskal Herriko Komunistak

EL UTILITARISMO

John stuart MILL (1806-1873)

Nota de EHK sobre la conversión a libro digital para facilitar su estudio. En el lateral de la izquierda aparecerán los números de las páginas que se corresponde con las del libro original. El corte de página no es exacto, porque no hemos querido cortar ni palabras ni frases, es simplemente una referencia.

Este trabajo ha sido convertido a libro digital para uso interno y para el estudio e investigación del pensamiento marxista.

Euskal Herriko Komunistak

<http://www.ehk.eus>

<http://www.abertzalekomunista.net>

Título original: *UTILITARISM*.

Se publicó en el año 1863.

Traducción del inglés y prólogo
de Ramón Castilla

Editorial: Aguilar Argentina S. A. de Ediciones.

Buenos Aires, 1955. 4ª edición, 1968.

127 páginas;

Colección: Biblioteca de Iniciación Filosófica, 34

INDICE

Prólogo

Cronología de John Stuart Mill

EL UTILITARISMO

Presentación

Capítulo I: Observaciones generales

Capítulo II: Qué es el utilitarismo

Capítulo III: De la última sanción del principio de utilidad

Capítulo IV: De qué clase de prueba es susceptible el principio de utilidad

Capítulo V: Sobre la relación que existe entre la justicia y la utilidad

La obra que presentamos, *El utilitarismo*, fue escrita por el filósofo inglés John Stuart Mill en su madurez, en 1863.

Como buen *utilitarista*, Mill define esta corriente como aquella tendiente a procurar la mayor felicidad posible a los seres humanos, evitándoles pena o dolor. La búsqueda de la felicidad común viene, entonces, a constituirse en *la piedra de toque* de esta corriente filosófica.

John Stuart Mill fue atraído al utilitarismo, nada más y nada menos que por Jeremías Bentham, el fundador en sí de esta doctrina filosófica, quien era un amigo íntimo del padre de John, el señor James Mill. Al escribir esta obra, pretendió tanto *superar a su maestro* como intentar cubrir algunos vacíos que él notaba en esta corriente. Particularmente sobresale, de entre sus planteamientos, su criterio de que *la búsqueda de la felicidad* no es en sí un objetivo meramente individual sino, antes bien, social en todo el sentido del vocablo. Mediante esa *interpretación* de la doctrina utilitarista de Bentham, Stuart Mill se adentra en caminos poco andados, los cuales, curiosamente, serían posteriormente analizados con amplitud por la corriente anarquista kropotkiana y su tesis del *apoyo mutuo*.

Tanto la obra como la labor de escritor, político y maestro de John Stuart Mill es enorme. Como escritor son numerosísimos los artículos y ensayos que publicó en revistas como *Westminster Review*, creada por Jeremías Bentham; y, la *London and Westminster*. De sus ensayos, podemos hacer referencia a sus *Ensayos sobre algunas cuestiones no resueltas en la Economía Política*, su *Sistema de lógica*; sus *Principios de Economía Política*; su inmortal *Sobre la libertad*; sus *Pensamientos sobre la reforma parlamentaria*; sus *Consideraciones sobre el gobierno parlamentario*; su *Examen de la filosofía de Sir William Hamilton*; su *Augusto Comte y el positivismo*; su análisis referente a la problemática de las relaciones entre Inglaterra e Irlanda; su *La esclavitud de las mujeres*, así como su *Autobiografía*.

Su labor política se patentiza cuando es elegido, en 1865, diputado a la Cámara de los Comunes, y cuando manifiesta una constante preocupación por la cuestión de Irlanda.

Su labor académica quedaría de manifiesto cuando, en 1866, fue nombrado Rector de la Universidad de St. Andrews.

John Stuart Mill moriría el 8 de mayo de 1873 dejando a la humanidad un vasto legado de planteamientos filosóficos útiles para quienes buscan la instauración de una sociedad más justa y equilibrada.

Capítulo I. Observaciones generales

Entre las circunstancias que concurren al estado presente del conocimiento humano, hay pocas que, como el escaso progreso conseguido en la solución de la controversia relativa al criterio del bien y el mal, sean tan distintas de lo que pudiera haberse esperado, o tan significativas del estado de atraso en que aún se encuentra la especulación sobre las materias más importantes. Desde los albores de la filosofía, la cuestión concerniente al *summum bonum*, o, lo que es lo mismo, al fundamento de la moral, se ha contado entre los problemas principales del pensamiento especulativo, ha ocupado a los intelectos mejor dotados, y los ha dividido en sectas y escuelas que han sostenido entre sí una vigorosa lucha. Después de más de dos mil años, continúa la misma discusión; todavía siguen los filósofos colocados bajo las mismas banderas de guerra, y, en general, ni los pensadores ni el género humano parecen hallarse más cerca de la unanimidad sobre el asunto que cuando el joven Sócrates fue oyente del viejo Protágoras y (si el diálogo de Platón se basa en una conversación real) sostuvo la teoría del utilitarismo contra la moralidad popular de los llamados *sofistas*.

Es verdad que semejante confusión e incertidumbre, y, en algunos casos, un desacuerdo semejante, se dan también con relación a los primeros principios de todas las ciencias, sin exceptuar la que se considera más cierta entre ellas: la matemática. Lo cual no disminuye mucho, en realidad no disminuye en absoluto, el valor de credibilidad de esas ciencias. La explicación de esta anomalía es que las doctrinas particulares de una ciencia no suelen deducirse, ni dependen en su evidencia, de los que son llamados sus primeros principios. De no ser así, no habría ciencia más menesterosa o más insuficiente en la obtención de sus conclusiones que el álgebra; la cual no deriva su certeza de lo que a los estudiantes suele enseñarse como sus primeros principios, puesto que éstos, según han sostenido algunos de sus más eminentes maestros, están tan llenos de ficciones como las leyes inglesas, y tan llenos de misterios como la teología. Las verdades que se aceptan últimamente como primeros principios de una ciencia son, en realidad, el resultado último del análisis metafísico, practicado sobre las nociones elementales con que esa ciencia se ocupa; su relación con la ciencia no es la de los cimientos con el edificio, sino la de las raíces con el árbol, las que pueden realizar perfectamente su función sin que se excave hasta sacarlas a la luz. Mas, si en la ciencia, la verdad particular precede a la teoría general, podría esperarse lo contrario en un arte práctico como la moral o la legislación. Toda acción se realiza con vistas a un fin, y parece natural suponer que las reglas de una acción deban tomar todo su carácter y color del fin al cual se subordinan. Cuando perseguimos un propósito, parece que un conocimiento claro y preciso del propósito sería lo primeramente necesario, en vez de lo último que hubiera de esperarse. Uno pensaría que un criterio de lo justo y lo injusto debería ser el medio de establecer lo que es justo o injusto, y no una consecuencia de haberlo establecido ya.

No se evita la dificultad recurriendo a la popular teoría de una facultad natural, un sentido o instinto que nos informa sobre lo que es bueno o malo. Porque —además de que la existencia de tal instinto moral es en sí misma una de las cuestiones en disputa— los que creen en ella y albergan pretensiones a la filosofía, se han visto obligados a

abandonar la idea de que ese sentido aprehende lo que es bueno o malo en un caso particular dado, lo mismo que nuestros sentidos aprehenden la visión o el sonido actualmente presentes. Según los intérpretes de esta teoría que merecen el título de pensadores, nuestra facultad moral nos proporciona solamente los principios generales de los juicios morales; es una rama de la razón, no de la facultad sensible, y a ella debe acudir para la doctrina abstracta de la moralidad, no para su percepción en lo concreto. La escuela intuitiva de la ética, no menos que la que podría llamarse inductiva, insiste en la necesidad de leyes generales. Ambas convienen en que la moralidad de una acción particular no es cuestión de percepción directa, sino de aplicación de la ley a un caso individual. Reconocen también, en gran parte, las mismas leyes morales; pero difieren en cuanto a su evidencia y a la fuente de que derivan su autoridad. Según la primera opinión, los principios de la moral son evidentes *a priori*, y no requieren nada para obtener su asentimiento, excepto que se entienda la significación de los términos. Según la segunda doctrina, la justicia y la injusticia, lo mismo que la verdad y la falsedad, son cuestiones de observación y experiencia. Pero ambos sostienen unánimemente que la moralidad debe deducirse de principios y la escuela intuitiva afirma tan fuertemente como la inductiva que hay una ciencia de la moral. Sin embargo, raramente se arriesgan a hacer una lista de los principios que *a priori* han de servir como premisas de la ciencia; y aún más raros son sus esfuerzos por reducir esos principios a un primer principio, o a una base de obligación común. O suponen que los preceptos ordinarios de la moral son preceptos de una autoridad *a priori*; o sientan como fundamento de esas máximas cierta generalidad que tiene una autoridad mucho menos obvia que la de las máximas mismas, y que nunca ha conseguido ganar un asentimiento popular. Además, para fundamentar sus pretensiones, o bien debería existir algún principio o ley fundamental como raíz de toda moralidad, o, si hubiera varios, debería existir un determinado orden de precedencia entre ellos; y el principio único, o la regla para decidir entre los varios principios cuando estuvieran en conflicto, debería ser evidente por sí mismo.

La investigación de hasta dónde han sido mitigados en la práctica los malos efectos de esta deficiencia o de hasta qué punto han sido viciadas las creencias morales del género humano por la ausencia de cualquier reconocimiento distinto de un criterio último, implicaría una revisión y una crítica completas de las doctrinas éticas pasadas y presentes. Sin embargo, sería fácil mostrar que, cualquiera que sea la firmeza o consistencia que estas creencias morales han alcanzado, se ha debido principalmente a la tácita influencia 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 del hombre, no obstante, como los sentimientos humanos de atracción y aversión están muy influidos por los que se suponen ser efecto de las cosas sobre la felicidad, el principio de utilidad, o, como últimamente lo ha llamado Bentham, el principio de la mayor felicidad ha tenido una gran participación en la formación de las doctrinas morales, aun en aquellos que más desdeñosamente rechazan su autoridad. Y ninguna de las escuelas del pensamiento rehúsa admitir que la influencia de las acciones sobre la felicidad es la consideración más voluminosa e incluso la predominante, en muchos de los detalles de la moral, por poco inclinadas que se encuentren a reconocerla como principio fundamental de la moral y fuente de la obligación moral. Podría ir más lejos y decir que para todos los moralistas *aprioristas* que consideran absolutamente necesario argumentar, los argumentos utilitaristas son indispensables. Lo que ahora me propongo no es criticar a esos pensadores, pero no

puedo evitar el referirme, como ejemplo, a un tratado sistemático escrito por uno de los más ilustres de ellos, la *Metafísica de la Ética*, de Kant. Este hombre notable, cuyo sistema de filosofía permanecerá mucho tiempo como uno de los hitos en la historia de la especulación filosófica, establece, en el tratado en cuestión, un primer principio universal como origen y fundamento de la obligación moral; es éste: Obra de manera que tu norma de acción sea admitida como ley por todos los seres racionales. Pero, cuando empieza a deducir de este precepto cualesquiera de los deberes actuales de moralidad, fracasa, casi grotescamente, en la demostración de que habría alguna contradicción, alguna imposibilidad lógica (por no decir física) en la adopción por todos los seres racionales de las reglas de conducta más atrozmente inmorales. Todo cuanto demuestra es que las consecuencias de su adopción universal serían tales que nadie se decidiría a incurrir en ellas.

En la presente ocasión, sin discutir más las otras teorías, intentaré contribuir algo a la comprensión y apreciación del utilitarismo o *Teoría de la Felicidad*, y a dar prueba en lo que tal cosa tenga de posible. Es evidente que no puede darse de esta teoría una prueba, en el sentido ordinario y popular del término. Las cuestiones de los últimos fines no son susceptibles de prueba directa. Todo cuanto pueda probarse que es bueno, debe probarse que lo es, demostrando que constituye un medio para algo cuya bondad se ha admitido sin prueba. El arte de la medicina se prueba que es bueno porque conduce a la salud; pero ¿cómo es posible demostrar que la salud es buena? El arte del músico es bueno, entre otras razones, porque produce placer; pero ¿qué prueba puede darse de que el placer es bueno? Si, pues, se afirma que hay una fórmula comprensiva que incluye todas las cosas que son buenas por sí mismas, y que cualquier otra cosa que sea buena no lo es en cuanto fin, sino como medio, la fórmula puede ser aceptada o rechazada, pero no se refiere a lo que comúnmente se entiende por prueba. No hemos de inferir, sin embargo, que su aceptación o repudio deban depender de un impulso ciego o de una elección arbitraria. Existe una significación más amplia de la palabra *prueba*, por la cual esta cuestión es tan susceptible de ella como cualquier otra de las que se discuten en filosofía. Este asunto está dentro de la jurisdicción de la facultad racional, pero esta facultad tampoco se ocupa de él sólo por la vía de la intuición. Pueden presentarse consideraciones capaces de determinar al intelecto a dar o rehusar su asentimiento a la doctrina; y éste es el equivalente de la prueba.

Examinaremos aquí la naturaleza de estas consideraciones; la manera con que se aplican al caso y, por tanto, los fundamentos racionales que puedan darse para la aceptación o repudio de la fórmula utilitaria. Pero es una condición previa a la aceptación o repudio el que la fórmula sea entendida correctamente. Creo que la misma noción imperfecta que ordinariamente se tiene de su significado, es el principal obstáculo que impide su aceptación; y que si pudiera depurarse, aun sólo de los errores más groseros, la cuestión se simplificaría grandemente y se eliminaría una amplia proporción de sus dificultades. Por tanto, antes de entrar en los fundamentos filosóficos que pueden darse para asentir al criterio utilitarista, ofreceré algunas aclaraciones de la doctrina misma, con el fin de mostrar mejor lo que es, distinguiéndola de lo que no es, y resolviendo las objeciones prácticas, como originadas o estrechamente relacionadas con las falsas interpretaciones de su significación.

Capítulo II. ¿Qué es el utilitarismo?

Una observación incidental es cuanto se necesita hacer contra el necio error de suponer que quienes defienden la utilidad como criterio de lo justo e injusto, usan el término en el sentido restringido y meramente familiar que opone la utilidad al placer. A los adversarios filosóficos del utilitarismo se les debe una excusa por haber parecido, aun momentáneamente, que se les confundía con cualquier capaz de tan absurdo error de interpretación; el cual es tanto más extraordinario, cuanto la acusación contraria de que lo refiere todo al placer, tomado en su forma más grosera, es otro de los cargos que comúnmente se hacen al utilitarismo.

Como ha señalado acertadamente un hábil escritor, la misma clase de personas, y a menudo las mismísimas personas, denuncian la teoría *como impracticablemente austera*, cuando la palabra *utilidad* precede a la palabra *placer*, y *como demasiado voluptuosamente practicable* cuando la palabra *placer* precede a la palabra *utilidad*. Los que conocen algo del asunto, tienen conciencia de que todo escritor que, desde Epicuro a Bentham, haya sostenido la teoría de la utilidad, ha entendido por ésta no algo que hubiera que contraponer al placer, sino el placer mismo, juntamente con la ausencia de dolor; y que en vez de oponer lo útil a lo agradable o a lo decorativo, han declarado siempre que lo útil significa estas cosas, entre otras. Sin embargo, el vulgo, incluyendo a los escritores, no sólo de periódicos y revistas, sino de libros de peso y pretensiones, está cayendo continuamente en este superficial error. Habiendo oído la palabra *utilitario*, aunque sin saber nada de ella, excepto su sonido, expresan habitualmente con ella la repulsa o el menosprecio del placer en alguna de sus formas: belleza, adorno o diversión. Y este término se aplica tan neciamente no sólo en las censuras, sino a veces en las alabanzas, como si implicara superioridad con respecto a la frivolidad, o a los meros placeres del momento. Este uso pervertido es el único con que se conoce popularmente la palabra, y del cual extraen su significación las nuevas generaciones. Los que introdujeron la palabra, pero dejaron de usarla como un distintivo hace muchos años, bien pueden sentirse llamados a reasumirla, si esperan que haciéndolo pueden contribuir a rescatarla de su extrema degradación.¹

El credo que acepta la *Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad* como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Se entiende por *felicidad* el placer, y la ausencia de dolor; por *infelicidad*, el dolor y la ausencia de placer. Para dar una visión clara del criterio moral que establece esta teoría, habría que decir mucho más particularmente, qué cosas se incluyen en las ideas de dolor y placer, y hasta qué punto es ésta una cuestión patente. Pero estas explicaciones suplementarias no afectan a la teoría de la vida en que se apoya esta teoría de la

¹ El autor de este ensayo tiene razones para creer que él fue la primera persona que puso en uso la palabra *utilitario*. No la inventó, sino que la adoptó tomándola de una expresión incidental de *Annals of the Parish* de Mr. Galt. Después de usarla como una designación durante algunos años, él y otros la abandonaron por un creciente desagrado hacia todo lo que se pareciera a contraseña o insignia de una opinión sectaria. Pero, como nombre de una simple opinión, no de un conjunto de opiniones —para designar el reconocimiento de utilidad como criterio, no un modo particular de aplicarlo— el término responde a una necesidad del lenguaje y, en muchos casos, ofrece un modo conveniente de evitar rodeos fatigosos.

moralidad: a saber, que el placer y la exención de dolor son las únicas cosas deseables como fines; y que todas las cosas deseables (que en la concepción utilitaria son tan numerosas como en cualquier otra), lo son o por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la prevención del dolor.

Ahora bien, esta teoría de la vida suscita un inveterado desagrado en muchas mentes, entre ellas, algunas de las más estimables por sus sentimientos e intenciones. Como dicen, suponer que la vida no tiene un fin más elevado que el placer —un objeto de deseo y persecución mejor y más noble— es un egoísmo y una vileza, es una doctrina digna sólo del cerdo, con quien fueron comparados despreciativamente los seguidores de Epicuro, en una época muy temprana; doctrina cuyos modernos defensores son objeto, a veces, de la misma cortés comparación por parte de sus detractores franceses, alemanes e ingleses.

Cuando se les ha atacado así, los epicúreos han contestado siempre que los que presentan a la naturaleza humana bajo un aspecto degradante no son ellos, sino sus acusadores, puesto que la acusación supone que los seres humanos no son capaces de otros placeres que los del cerdo. Si este supuesto fuera verdadero, la acusación no podría ser rechazada; pero entonces tampoco sería una acusación; porque si las fuentes del placer fueran exactamente iguales para el cerdo que para el hombre, la norma de vida que fuese buena para el uno sería igualmente buena para el otro. La comparación de la vida epicúrea con la de las bestias se considera degradante precisamente porque los placeres de una bestia no satisfacen la concepción de la felicidad de un ser humano. Los seres humanos tienen facultades más elevadas que los apetitos animales y, una vez se han hecho conscientes de ellas, no consideran como felicidad nada que no incluya su satisfacción. Realmente, yo no creo que los epicúreos hayan deducido cabalmente las consecuencias del principio utilitario. Para hacer esto de un modo suficiente hay que incluir muchos elementos estoicos, así como cristianos. Pero no se conoce ninguna teoría epicúrea de la vida que no asigne a los placeres del intelecto, de los sentimientos y de la imaginación, un valor mucho más alto en cuanto a placeres, que a los de la mera sensación. Sin embargo, debe admitirse que la generalidad de los escritores utilitaristas ponen la superioridad de lo mental sobre lo corporal, principalmente en la mayor permanencia, seguridad y facilidad de adquisición de lo primero; es decir, más bien en sus ventajas circunstanciales que en su naturaleza intrínseca. Con respecto a estos puntos, los utilitaristas han probado completamente su tesis; pero, con la misma consistencia, podrían haberlo hecho con respecto a los otros, que están, por decirlo así, en un plano 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 suponer que los placeres dependen sólo de la cantidad, siendo así que, al valorar todas las demás cosas, se toman en consideración la cualidad tanto como la cantidad.

Si se me pregunta qué quiere decir *diferencia de cualidad entre los placeres*, o qué hace que un placer, en cuanto a placer, sea más valioso que otro, prescindiendo de su superioridad cuantitativa, sólo encuentro una respuesta posible; si, de dos placeres, hay uno al cual, independientemente de cualquier sentimiento de obligación moral, dan una decidida preferencia todos o casi todos los que tienen experiencia de ambos, ése es el placer más deseable. Si, quienes tienen un conocimiento adecuado de ambos, colocan a uno tan por encima del otro, que, aun sabiendo que han de alcanzarlo con un grado

de satisfacción menor, no lo cambian por ninguna cantidad del otro placer, que su naturaleza les permite gozar, está justificado atribuirle al goce preferido una superioridad cualitativa tal, que la cuantitativa resulta, en comparación, de pequeña importancia.

Ahora bien, es un hecho incuestionable que quienes tienen un conocimiento igual y una capacidad igual de apreciar y gozar, dan una marcada preferencia al modo de existencia que emplea sus facultades superiores. Pocas criaturas humanas consentirían que se las convirtiera en alguno de los animales inferiores, a cambio de un goce total de todos los placeres bestiales; ningún ser humano inteligente consentiría en ser un loco, ninguna persona instruida, en ser ignorante, ninguna persona con sentimiento y conciencia en ser egoísta e infame: ni siquiera se les podría persuadir de que el loco, el estúpido o el bellaco están más satisfechos con su suerte que ellos con la suya.

No estarán más dispuestos a ceder lo que poseen a cambio de la más completa satisfacción de todos los deseos que tienen en común con ellos. Si llegaran a imaginarlo, sería en casos de desgracia tan extrema, que por salir de ella cambiarían su suerte por la de cualquier otro, a pesar de parecerles indeseable. Un ser de facultades más elevadas necesita más para ser feliz; probablemente es capaz de sufrir más agudamente, y, con toda seguridad, ofrece más puntos de acceso al sufrimiento que uno de un tipo inferior; pero, a pesar de estas desventajas, nunca puede desear verdaderamente hundirse en lo que él considera un grado inferior de la existencia. Podremos dar la explicación que queramos de esta repugnancia; podremos atribuirla al orgullo, nombre que se aplica sin discernimiento alguno de los sentimientos más estimables y a algunos de los menos estimables de que es capaz la humanidad; podremos reducirla al amor de la libertad e independencia personal, que fue entre los estoicos uno de los medios más eficaces para inculcarla; podremos atribuirla al amor al poder o al amor a las excitaciones, los cuales realmente contribuyen y entran a formar parte de ella; pero su denominación más apropiada es el sentido de la dignidad, el cual es poseído, en una u otra forma, por todos los seres humanos, aunque no en exacta proporción con sus facultades más elevadas, y constituye una parte tan esencial de la felicidad de aquellos en quienes es fuerte, que nada que choque con él puede ser deseado por ellos, excepto momentáneamente. Todo el que supone que esta preferencia lleva consigo un sacrificio de la felicidad —que el ser superior, en circunstancias proporcionalmente iguales, no es más feliz que el inferior— confunde las ideas bien distintas de felicidad y satisfacción. Es indiscutible que los seres cuya capacidad de gozar es baja, tienen mayores probabilidades de satisfacerla totalmente; y un ser dotado superiormente siempre sentirá que, tal como está constituido el mundo, toda la felicidad a que puede aspirar será imperfecta. Pero puede aprender a soportar sus imperfecciones, si son de algún modo soportables. Y éstas no le harán envidiar al que es inconsciente de ellas, a no ser que tampoco perciba el bien al cual afean dichas imperfecciones. Es mejor ser un hombre satisfecho que un cerdo satisfecho, es mejor ser Sócrates insatisfecho, que un loco satisfecho. Y si el loco o el cerdo son de distinta opinión, es porque sólo conocen su propio lado de la cuestión. El otro extremo de la comparación conoce ambos lados.

Podría objetarse que muchos que son capaces de los placeres superiores, a veces los posponen a los inferiores, por la influencia de la tentación. Pero esto es bien compatible con una apreciación total de la superioridad intrínseca del placer más elevado. Por debilidad de carácter, los hombres se deciden a menudo por el bien más próximo,

aunque saben que es menos valioso; y esto tanto cuando la elección se hace entre dos placeres corporales, como cuando se hace entre lo corporal y lo espiritual. Buscan el halago sensual que perjudica a la salud, aunque saben perfectamente que la salud es un bien mayor. Podría objetarse a esto que muchos que se entregan con entusiasmo juvenil a todo lo que es noble, conforme avanzan los años se hunden en la indolencia y el egoísmo. Pero no creo que quienes merecen esta acusación tan común escojan voluntariamente los placeres inferiores con preferencia a los superiores. Creo que antes de dedicarse exclusivamente a los unos, se han incapacitado ya para los otros. La capacidad para los sentimientos más nobles es en muchas naturalezas una planta muy tierna que muere con facilidad, no sólo por influencias hostiles, sino por la mera falta de alimentos. En la mayoría de las personas jóvenes muere prontamente, si las ocupaciones a que les lleva su posición, o el medio social en que se encuentran no son favorables al ejercicio de sus facultades. Los hombres pierden sus aspiraciones elevadas como pierden su agudeza intelectual, porque no tienen tiempo ni oportunidad para favorecerlas. Se adhieren a los placeres inferiores, no porque los prefieran deliberadamente, sino porque son los únicos a que tienen acceso, o los únicos de que pueden gozar duraderamente. Podría preguntarse si alguno que haya permanecido igualmente próximo a ambas clases de placer, ha preferido serena y conscientemente el inferior; si bien es cierto que muchos de todas las edades han fracasado en el intento inútil de combinar ambos.

No puede haber apelación contra este veredicto de los únicos jueces competentes. Sobre la cuestión de cuál es el más valioso entre dos placeres, o cuál es el modo de existencia más grato a los sentimientos, aparte de sus atributos morales y de sus consecuencias, debe admitirse como final el juicio de aquellos que están más capacitados por el conocimiento de ambos, o, si difieren entre sí, el de la mayoría. Y no hay lugar a la menor vacilación en aceptar este juicio con respecto a la cualidad del placer; puesto que no hay otro tribunal a que acudir, ni aun respecto de la cantidad. ¿Qué método hay para determinar? ¿Cuál es el más agudo entre dos dolores, o cuál es la más intensa entre dos sensaciones placenteras, sino el sufragio general de los que están familiarizados con ambos? Ni los dolores ni los placeres son homogéneos, y el dolor siempre es heterogéneo respecto del placer. ¿Qué puede decidir si un placer particular merece adquirirse a costa de un dolor particular, excepto los sentimientos y el juicio de los expertos? Por tanto, cuando esos sentimientos y ese juicio declaran que, aparte de su intensidad, los placeres derivados de las facultades superiores son específicamente preferibles a aquellos de que es susceptible la naturaleza animal, separada de las facultades superiores, es que tienen el mismo derecho a dar un dictamen sobre este asunto.

Me he detenido en este punto, por ser parte necesaria de una concepción justa de la Utilidad o Felicidad, consideradas como regla directiva de la conducta humana. Pero no es en modo alguno una condición indispensable para la aceptación del criterio utilitarista; porque no es ese criterio la mayor felicidad del propio agente, sino la mayor cantidad de felicidad general; y si puede dudarse de que un carácter noble sea siempre más feliz por su nobleza, no cabe duda de que hace más felices a los demás, y que el mundo en general gana inmensamente con ello. *El utilitarismo*, por tanto, sólo podría alcanzar su fin con el cultivo general de la nobleza de carácter, si cada individuo se beneficiara solamente de la nobleza de los otros, y la suya propia, en lo que a la felicidad

concierno, fuera una pura consecuencia del beneficio. Pero la simple enunciación de un absurdo como éste hace superflua su refutación.

Según el Principio de la Mayor Felicidad, tal como se acaba de exponer, el fin último por razón del cual son deseables todas las otras cosas (indiferentemente de que consideremos nuestro propio bien o el de los demás) es una existencia exenta de dolor y abundante en goces, en el mayor grado posible, tanto cuantitativa, como cualitativamente.

El método comparativo es el que mejor nos proporciona la comprobación de la superioridad cualitativa; y la regla para medirla con relación a la cantidad, es la preferencia que sienten los que tienen mejores oportunidades de experiencia, junto con los hábitos de la reflexión y propia observación. Siendo éste, según la opinión utilitarista, el fin de los actos humanos, es también necesariamente su criterio de moralidad. Podemos, pues, definirlo como el conjunto de reglas y preceptos de humana conducta por cuya observación puede asegurarse a todo el género humano una existencia como la descrita en la mayor extensión posible; y no sólo al género humano, sino hasta donde la naturaleza de las cosas lo permita a toda la creación consciente.

Contra esta doctrina, surge, sin embargo, otra clase de objetantes, que dice que la felicidad no puede ser en ninguna de sus formas objeto de la vida y de la acción humanas. En primer lugar, porque es inalcanzable, y preguntan despreciativamente: ¿qué derecho tienes a ser feliz? Pregunta a la cual hace Carlyle esta adición: ¿qué derecho tenías hace poco tiempo ni siquiera a ser? En segundo lugar, dicen que los hombres pueden obrar sin felicidad; que todos los seres humanos lo han experimentado, y no han podido llegar a ser nobles sino aprendiendo la lección de Entsagen, o renunciación; lección que, aprendida y aceptada totalmente, es el comienzo y la condición necesaria de toda virtud.

La primera de estas objeciones llegaría hasta las raíces de la cuestión si estuviera bien fundada, porque si los seres humanos no han de poseer felicidad alguna, su consecuencia no puede ser el fin de la moralidad ni de la conducta racional. Aun en este caso, todavía podría decirse algo a favor de la teoría utilitarista. En efecto, la utilidad no sólo incluye la búsqueda de la felicidad, sino también la prevención o mitigación de la desgracia; y si la primera es quimérica, quedará el gran objetivo y la necesidad imperativa de evitar la segunda, por cuanto, al menos, la humanidad se cree capaz de vivir; y no se refugia simultáneamente en el acto del suicidio recomendado bajo ciertas condiciones por Novalis. Sin embargo, cuando se afirma absolutamente la imposibilidad de la felicidad humana, este aserto, si no es una especie de sutileza verbal, es al menos, una exageración. Si entendemos por felicidad la continuidad de las excitaciones altamente placenteras, es bien evidente que esto es imposible. Un estado de placer exaltado dura sólo un momento, o, en algunos casos y con interrupciones, horas o días. Es el resplandor momentáneo del gozo, pero no su llama firme y permanente. Los filósofos que enseñaron que la felicidad es la finalidad de la vida, fueron tan conscientes de esto como los que se burlan de ellos. La felicidad a que se referían no era la de una vida en continuo éxtasis, pero sí una existencia integrada por momentos de exaltación, dolores escasos y transitorios y muchos y variados placeres, con predominio de los activos sobre los pasivos, y poniendo como fundamento de todo, no esperar de la vida más de lo que puede dar. Una vida así compuesta siempre ha merecido el nombre de felicidad para aquellos que han tenido la suerte de disfrutarla. Y esta clase de existencia

es todavía el patrimonio de muchos; durante una parte considerable de su vida. La miserable educación actual y las miserables circunstancias sociales son el único obstáculo a su logro por parte de casi todos.

Nuestros objetantes quizá duden de que los seres humanos a quienes se enseña a considerar la felicidad como fin de la vida, quedasen satisfechos con una participación tan moderada en aquella. Pero gran número de hombres se han contentado con mucho menos. Los principales elementos que integran una vida satisfecha son dos: la tranquilidad y el estímulo. Cualquiera de ellos suele considerarse suficiente por sí mismo para dicho resultado. Con mucha tranquilidad, muchos encuentran que se contentarían con poquísimo placer; con grandes estímulos, pueden adaptarse otros a una cantidad considerable de dolor. Sin duda alguna, no es intrínsecamente imposible capacitar a la humanidad para unir ambos elementos. Lejos de ser incompatibles, se dan naturalmente unidos. La prolongación del uno, sirve de preparación y suscita el deseo del otro.

Aquellos cuya indolencia llega a vicio, son los únicos que no desean el estímulo después de un intervalo de reposo; aquellos cuya necesidad de estímulo constituye enfermedad, son los únicos que juzgan insípida y monótona la tranquilidad que sigue a la excitación, en vez de considerarla agradable en proporción directa con el estímulo que la precedió. Cuando las gentes medianamente afortunadas en bienes materiales no encuentran en la vida goces suficientes para hacerla valiosa, la causa está en que sólo se preocupan de sí mismas. Para aquellos que no sienten afecto ni por los individuos ni por la comunidad, los estímulos que ofrece la vida son muy restringidos; en todo caso, disminuyen cuando se acerca el tiempo en que todos los intereses egoístas han de cesar por la muerte. En cambio, los que dejan seres queridos, y, especialmente, los que han cultivado un sentimiento de simpatía por los intereses colectivos de la humanidad, retienen frente a la muerte un interés por la vida tan intenso como cuando poseían el vigor de la juventud y de la salud. Después del egoísmo, la principal causa de insatisfacción ante la vida es la falta de cultivo intelectual. Una inteligencia cultivada —no me refiero a la del filósofo, sino a la de cualquiera que encuentre abiertas las puertas del conocimiento y haya sido enseñado a ejercer sus facultades de un modo normal— halla fuentes de inagotable interés en todo lo que le rodea: en los objetos de la Naturaleza, las obras de arte, las creaciones poéticas, los acontecimientos de la historia, las costumbres pasadas y presentes de la humanidad, y sus perspectivas futuras. Realmente, es posible permanecer indiferente a todo esto, y, además, sin haberlo consumido en una milésima parte. Pero esto es sólo cuando, desde el principio, se carece de interés moral o humano por esas cosas, y únicamente se ha buscado en ellas la satisfacción de la curiosidad.

Ahora bien, no hay en la naturaleza de las cosas razón alguna para que la herencia de todo ser nacido en un país civilizado no sea cierto grado de cultura intelectual suficiente para suscitar un interés inteligente por todos esos objetos de contemplación. Como tampoco hay necesidad intrínseca de que cualquier ser humano sea un interesado egoísta apartado de todo sentimiento o cuidado que no se centre en su propia y miserable individualidad. Aún hoy, es común algo tan superior a esto como para dar amplia seguridad de lo que puede hacerse con la especie humana. Aunque en grados desiguales, el afecto por los individuos y un interés sincero en el bien público, son posibles para todo ser humano rectamente educado. En un mundo en que hay tanto de interesante, tanto que gozar, y también tanto que corregir y mejorar, todo el que posea

esta moderada cantidad de moral y de requisitos intelectuales, es capaz de una existencia que puede llamarse envidiable; a menos que esa persona, por malas leyes o por sujeción a la voluntad de otros, sea despojada de la libertad para usar de las fuentes de la facilidad a su alcance, no dejará de encontrar envidiable esa existencia, si escapa a las maldades positivas de la vida, a las grandes fuentes de sufrimiento físico y mental, tales como la indigencia, la enfermedad, la malignidad, la vileza o la pérdida prematura de los seres queridos. El punto esencial del problema reside, por tanto, en la lucha contra estas calamidades. Es una rara fortuna escapar enteramente a ellas; y, tal como son hoy las cosas, el problema no puede evitarse, ni frecuentemente mitigarse en proporción considerable. Sin embargo, ninguno cuya opinión merezca una atención momentánea, puede dudar de que los mayores males del mundo son de suyo evitables, y si los asuntos humanos siguen mejorando, quedarán encerrados al final dentro de estrechos límites. La pobreza, en cualquier sentido que implique sufrimiento, podrá ser completamente extinguida por la sabiduría de la sociedad, combinada con el buen sentido y la prudencia de los individuos. Incluso el más obstinado de los enemigos, la enfermedad, podrá ser reducido indefinidamente con una buena educación física y moral, y un control apropiado de las influencias nocivas. Así ha de ser mientras los progresos de la ciencia ofrezcan para el futuro la promesa de nuevas conquistas directas contra este detestable enemigo.

Cada avance realizado en esa dirección nos libra no sólo de los accidentes que interrumpen nuestras propias vidas, sino —lo que es aún más interesante— de los que nos privan de aquello en que se cifra nuestra felicidad. En cuanto a las vicisitudes de la fortuna y demás contrariedades inherentes a las circunstancias del mundo, son principalmente el efecto de dos graves imprudencias: el desarreglo de los deseos y las condiciones sociales malas e imperfectas. En resumen, todas las grandes causas del sufrimiento humano pueden contrarrestarse considerablemente, y muchas casi enteramente, con el cuidado y el esfuerzo del hombre. Su eliminación es tristemente lenta; una larga serie de generaciones perecerá en la brecha antes de que se complete la conquista y se convierta este mundo en lo que fácilmente podrá ser si la voluntad y el conocimiento no faltan. Sin embargo, todo hombre lo bastante inteligente y generoso para aportar a la empresa su esfuerzo, por pequeño e insignificante que sea, obtendrá de la lucha misma un noble goce que no estará dispuesto a vender por ningún placer egoísta.

Esto lleva a una exacta estimación de lo que dicen nuestros objetantes sobre la posibilidad, y la obligación de obrar sin ser feliz. Incuestionablemente, es posible obrar sin ser feliz; lo hace involuntariamente el noventa por ciento de los hombres, aun en aquellas partes del mundo que están menos sumidas en la barbarie. Suelen hacerlo voluntariamente el héroe o el mártir, en aras de algo que aprecian más que su felicidad personal. Pero este algo ¿qué es, sino la felicidad de los demás, o alguno de los requisitos de la felicidad? Es noble la capacidad de renunciar a la propia felicidad o a sus posibilidades; pero, después de todo, este sacrificio debe hacerse por algún fin. No es un fin en sí mismo; y si se nos dice que su fin no es la felicidad, sino la virtud, yo pregunto: ¿Qué podría serlo mejor que la felicidad, si el héroe o el mártir no creyeran que habían de ganar para los otros la exención de un sacrificio semejante? ¿Se sacrificarían si creyeran que su renunciamiento a la felicidad personal no produciría más fruto que legar al prójimo una suerte igual a la suya, dejándolo también en la situación de la persona

que ha renunciado a la felicidad? Se debe toda clase de honores a aquel que puede renunciar al goce personal de la vida, cuando con su renunciación contribuye dignamente a aumentar la felicidad del mundo. Pero el que lo hace, o pretende hacerlo, con otro fin, no merece más admiración que el asceta que está en el altar. Esta, quizá sea una alentadora prueba de lo que los hombres pueden hacer; pero, con toda seguridad, no es un ejemplo de lo que *debieran* hacer.

Sólo un estado imperfecto del mundo es causa de que el mejor modo de servir a los demás sea la renunciación a la propia felicidad. Pero reconozco que mientras el mundo sea imperfecto no podrá encontrarse en el hombre una virtud más elevada que la disposición a hacer tal sacrificio. Y, por paradójico que sea, añadiré que la capacidad de obrar conscientemente sin pretender ser feliz, es el mejor procedimiento para alcanzar en lo posible la felicidad. Porque nada, excepto esa conciencia, puede elevar a una persona por encima de las vicisitudes de la vida, haciéndole sentir que, por adversos que le sean el hado o la fortuna, no tienen el poder de sojuzgarla. Cuando sabe esto una persona se libera del exceso de ansiedad que producen los males de la vida y, al igual que muchos estoicos en los peores tiempos del imperio romano, es capaz de cultivar con serenidad las fuentes de satisfacción accesibles a ella, sin que su inseguridad o duración le importen más que su inevitable fin.

Entretanto, permítase a los utilitaristas que no cesen de reclamar la moralidad de la abnegación como una propiedad que les pertenecía con tanto derecho como a los estoicos o a los trascendentalistas. La moral utilitarista reconoce al ser humano el poder de sacrificar su propio bien por el bien de los otros. Sólo rehúsa admitir que el sacrificio sea un bien por sí mismo. Un sacrificio que no aumenta ni tiende a aumentar la suma total de la felicidad, lo considera desperdiciado. La única renunciación que aplaude es la devoción a la felicidad, o a alguno de los medios para conseguir la felicidad de los demás: ya de los hombres considerados colectivamente, ya de los individuos dentro de los límites impuestos por los intereses colectivos de la humanidad. Debo advertir una vez más que los detractores del utilitarismo no le hacen la justicia de reconocer que la felicidad en que se cifra la concepción utilitarista de una conducta justa, no es la propia felicidad del que obra, sino la de todos. Porque el utilitarismo exige a cada uno que entre su propia felicidad y la de los demás, sea un espectador tan estrictamente imparcial como desinteresado y benevolente. En la norma áurea de Jesús de Nazaret, leemos todo el espíritu de la ética utilitarista: Haz como querrías que hicieran contigo y ama a tu prójimo como a ti mismo. En esto consiste el ideal de perfección de la moral utilitarista. Como medios para conseguir la más exacta aproximación a este ideal, el utilitarismo exigiría los siguientes: primero, que las leyes y disposiciones sociales colocaran la felicidad o (como prácticamente podemos llamarla) el interés de cada individuo del modo más aproximado, en armonía con el interés común; segundo, que la educación y la opinión, que tan vasto poder tienen sobre el carácter humano, usaran su poder para establecer en la mente de cada individuo una asociación indisoluble entre su propia felicidad y el bien de todos; especialmente entre su propia felicidad y la práctica de aquellos modos de conducta, positiva y negativa, que la consideración de la felicidad universal prescribe. Así, el individuo no sólo sería incapaz de concebir su felicidad en oposición con el bien general, sino que uno de los motivos de acción habituales en él sería el impulso a promover directamente el bien general. Además, los sentimientos

correspondientes ocuparían un lugar preeminente en la existencia consciente de todo ser humano.

Si los impugnadores de la moral utilitaria la consideraran en este su verdadero carácter, no sé qué otra recomendación, incluida en otra moral, podrían echar de menos, qué desarrollo de la naturaleza humana más bello o más excelso podrían encontrar en cualquier otro sistema ético, qué motivos de acción inaccesibles al utilitarismo serían en estos sistemas la base de sus preceptos.

Los detractores del utilitarismo no siempre pueden ser acusados de presentarlo bajo una apariencia tan desacreditada. Por el contrario, los que tienen una justa idea de su carácter desinteresado, a veces le reprochan el que su criterio sea demasiado elevado para la humanidad. Dicen que es exigir demasiado el que la gente deba obrar siempre con el fin de promover los intereses generales de la sociedad. Pero esto es equivocar la verdadera significación de un criterio de moral, y confundir las normas de las acciones con sus motivos. Es asunto de la ética decirnos cuáles son nuestros deberes, o con qué método podemos conocerlos. Pero ningún sistema de ética exige que el único motivo de cuanto hacemos haya de ser un sentimiento del deber; por el contrario, el noventa por ciento de nuestros actos se realizan por otros motivos, y son justos, si las reglas del deber no los condenan. El hacer de esta falsa interpretación una base de objeción contra el utilitarismo es tanto más injusto con él, cuanto sus partidarios han ido más lejos que casi todos los otros moralistas en afirmar que el motivo no tiene nada que ver con la moralidad de la acción, aunque sí con el mérito del agente. El que salva a otra persona que se ahoga, hace lo que es moralmente justo, bien sea su motivo el deber, bien la esperanza de ser pagado por el esfuerzo; el que traiciona al amigo que confía en él, es culpable de un crimen, aunque su objeto sea servir a otro amigo al cual esté muy obligado. Pero hablando sólo de los actos cuyo motivo es el deber y la obediencia directa a los principios, es una falsa interpretación del modo de pensar utilitarista considerar que implica que la gente haya de fijar su objetivo en algo tan amplio como el mundo o la sociedad en general. La inmensa mayoría de las acciones buenas no se realizan en provecho del mundo, sino de los individuos, de cuyo bien depende el del mundo. En estas ocasiones, los pensamientos de los hombres más virtuosos no necesitan ir más allá de las personas particulares a que se dirigen, excepto para asegurarse de que al beneficiarlas no están violando el derecho, esto es las esperanzas legítimas y autorizadas de cualquiera. La multiplicación de la felicidad es, según la ética utilitaria, el objeto de la virtud; las ocasiones en que cualquiera (uno entre mil) puede hacer esto en gran escala o, con otras palabras, puede ser un bienhechor público, no son sino excepcionales. Sólo en estas ocasiones es cuando está llamado a tomar en cuenta la utilidad pública; en todos los demás casos, lo único a que ha de atender es a la utilidad privada, al interés o a la felicidad de unas pocas personas. Aquellos cuyas acciones influyen sobre la sociedad en general, son los únicos que necesitan interesarse por un objeto tan amplio. En los casos de omisión —actos que se prohíben por consideraciones morales, aunque sus consecuencias pudieran ser benéficas en un caso particular— sería indigno de un agente inteligente no darse cuenta de que una acción de esa clase, practicada con generalidad, sería injuriosa generalmente. Ese es el fundamento de la obligación de abstenerse de ella. La magnitud del respeto al interés público que este reconocimiento implica, no es superior a la exigida por cualquier sistema de moral, porque todos ordenan abstenerse de cualquier cosa que sea perniciosa para la sociedad.

Las mismas consideraciones conducen a otro reproche contra la doctrina de la utilidad. Se fundamenta en una interpretación aún más grosera del objeto de un criterio de moralidad y del verdadero significado de las palabras justo e injusto. Se afirma, frecuentemente, que el utilitarismo vuelve fríos e incapaces de simpatía a los hombres; que enfría sus sentimientos morales hacia los individuos; que sólo les hace atender a la seca y dura consideración de las consecuencias de la acción, sin introducir en su estimación moral las cualidades de donde la acción emana. Si este aserto significa que esos hombres no permiten que sus juicios sobre la rectitud o maldad de un acto sean influidos por su opinión de las cualidades de la persona que lo realiza, ésta no es una queja contra el utilitarismo, sino contra todo criterio de moralidad. Porque ningún criterio ético conocido decide que una acción sea buena o mala a causa de que la realice un hombre bueno o malo; y menos aún porque la realice o no un hombre amable, honrado o benevolente. Estas consideraciones no son apropiadas a la estimación de los actos, sino de las personas; y no hay en la doctrina utilitarista nada incongruente con el hecho de existir en las personas otras cosas interesantes además de la rectitud o maldad de sus actos. Los mismos estoicos, con el paradójico abuso del lenguaje que formaba parte de su sistema, por el cual se esforzaban en elevarse por encima de todo, excepto la virtud, gustaban de decir que el que lo posee todo, ése y sólo ése, es rico, es bello, es un rey. Pero la doctrina utilitarista no reivindica nada de esto a favor del hombre virtuoso. Los utilitaristas son bien conscientes de que hay otras cualidades y atributos deseables, además de la virtud, y están perfectamente dispuestos a conceder a todas su valor.

También son conscientes de que una acción justa no revela necesariamente un carácter virtuoso, y que los actos censurables proceden, con frecuencia, de cualidades merecedoras de alabanzas. Cuando esto es manifiesto en cualquier caso particular, modifica la estimación, no del acto, por cierto, sino del agente. No obstante, concedo que ellos tienen la opinión de que en una larga carrera la mejor prueba de un buen carácter son las buenas acciones; y resueltamente se niegan a considerar como buena cualquier disposición mental cuya tendencia predominante sea producir una mala conducta. Esto les hace impopulares entre mucha gente; pero es una impopularidad que deben compartir con todo el que vea de un modo serio la distinción entre lo justo y lo injusto. Además, no es un reproche cuya refutación deba inquietar al utilitarista consciente.

Si esta objeción sólo quiere decir que muchos utilitaristas miden exclusivamente la moralidad de los actos con el criterio utilitario, y no subrayan suficientemente las otras bellezas del carácter que contribuyen a hacer amable o admirable al ser humano, esto podría admitirse. Los utilitaristas que han cultivado los sentimientos morales, pero no la simpatía o la percepción artística, caen efectivamente en este error; también lo hacen todos los demás moralistas que se encuentran en las mismas condiciones. Lo que puede decirse en excusa de éstos vale también para aquéllos, esto es, que si hubiera de darse algún error, es mejor que sea éste. De hecho, podemos afirmar que entre los utilitaristas, lo mismo que entre los partidarios de los demás sistemas, se dan todos los grados imaginables de rigidez y laxitud en la aplicación de sus criterios; unos son rigurosamente puritanos, mientras otros son tan indulgentes como podrían desear el pecador o el sentimental. Pero, en conjunto, una doctrina que pone en lugar prominente el interés que tiene la humanidad en reprimir o prevenir toda conducta que viole la ley

moral, no es probable que sea inferior a ninguna otra en volver las sanciones de la opinión contra tales violaciones. Verdad que quienes reconocen distintos criterios de moralidad, no es de esperar que estén de acuerdo sobre la cuestión de qué es lo que viola la ley moral. Pero las diferencias de opinión sobre las cuestiones morales no las introdujo por primera vez en el mundo el utilitarismo. En cambio, esta doctrina proporciona un criterio para decidir las diferencias que, si no siempre es fácil, es tangible e inteligible en todos los casos.

Quizá no sea superfluo señalar otros errores comunes en la interpretación de la ética utilitarista. Algunos tan obvios y groseros que podría parecer imposible que ninguna persona de honestidad e inteligencia cayera en ellos. Pero aun las personas con grandes dotes mentales suelen tomarse muy poca molestia en entender el significado de cualquier opinión que choque con sus prejuicios. Los hombres son, en general, tan poco conscientes de que esta voluntaria ignorancia constituye un defecto, que incluso en las obras concienzudas de las personas de mayores pretensiones a la honradez y la filosofía, encontramos los más vulgares errores de interpretación de las doctrinas éticas. No es raro oír hablar de la doctrina de la utilidad haciendo caer invectivas sobre ella por ateísmo. Si fuese necesario decir algo contra una suposición tan simple, diríamos que la cuestión depende de qué idea se tiene del carácter moral de la Divinidad. Si es verdadera la creencia de que Dios desea ante todo la felicidad de las criaturas, y que éste fue el objeto de la creación, el utilitarismo no sólo no es una doctrina atea, sino que es más profundamente religiosa que ninguna otra. Si se quiere decir que el utilitarismo no acepta la revelación de la voluntad de Dios como suprema ley de la moral, contesto que un utilitarista que crea en la perfecta sabiduría y bondad de Dios, creará necesariamente que todo lo que Dios haya considerado oportuno revelar con relación a la moral, cumplirá en sumo grado las exigencias del utilitarismo. Pero, además de los utilitaristas, otros han tenido la opinión de que la revelación cristiana se dirigió, y se encamina, a informar a los corazones y las mentes de los hombres con un espíritu capaz de hacerles buscar por sí mismos lo que es justo y de inclinarlos a hacerlo cuando lo encuentran, más bien que a decirles, a no ser de un modo muy general, lo que es. Necesitamos una doctrina ética cuidadosamente observada para que ella nos interprete la voluntad de Dios. Si esta opinión es correcta o no, es superfluo discutirlo aquí. Puesto que cualquier cosa que concuerde con la religión, natural o revelada, puede ser objeto de investigaciones éticas, resulta tan accesible al moralista utilitarista como a cualquier otro. Puede usar de ella como testimonio de Dios a la utilidad o nocividad de cualquier acto dado, con el mismo derecho que otros la usan como señal de una ley trascendente que no tiene relación con la utilidad o con la felicidad.

Además, se estigmatiza sumariamente al utilitarismo como doctrina inmoral, dándole el nombre de conveniencia y aprovechando la ventaja de que el uso popular de este término lo opone a la justicia. Pero la conveniencia, en el sentido en que se opone a la justicia, indica generalmente lo que es conveniente para el interés particular del agente mismo; como cuando un ministro sacrifica los intereses de su país para mantenerse en su cargo. Cuando significa algo mejor que esto, indica lo que es conveniente para algún objeto inmediato o algún fin momentáneo, pero que viola una regla cuya observación es conveniente en un grado más elevado. En este sentido, la conveniencia, en vez de ser una misma cosa con la utilidad, es una rama de lo dañino. Así, sería a menudo conveniente decir una mentira para superar un obstáculo o para conseguir

inmediatamente algún fin útil para nosotros o para los demás, Pero el cultivo de un sentimiento agudo de la veracidad es una de las cosas más útiles a que puede servir nuestra conducta, y el debilitamiento de ese sentimiento es una de las más perjudiciales. Cualquier desviación, incluso involuntaria, de la verdad, tiene gran influencia, sobre el debilitamiento de nuestra confianza en la veracidad de los asertos humanos, confianza que no sólo es el soporte de todo el bienestar social presente, sino que su insuficiencia influye más que ninguna otra cosa en lo que puede llamarse retraso de la civilización, de la virtud y de todo lo que es el fundamento de la felicidad humana. Por ello, sentimos que la violación de la regla de conveniencia trascendente para conseguir una ventaja inmediata no es conveniente. El que, por su conveniencia personal o la de algún otro, hace lo que de él depende por privar a la humanidad de un bien e infligirle un mal que dependen, más o menos, de la mutua confianza que los hombres ponen en sus palabras, obra como uno de sus peores enemigos. Sin embargo, todos los moralistas reconocen que esa regla, aun siendo sagrada, admite posibles excepciones. Las principales se dan cuando la omisión de algún hecho (como delatar a un malhechor o dar malas noticias a una persona gravemente enferma) salvaría a un individuo (especialmente a un individuo que no sea uno mismo) de una desgracia grande e inmerecida, y cuando la omisión sólo puede lograrse con una negación. Mas para que una excepción tenga el menor efecto posible sobre la confianza en la veracidad, y no se extienda más allá de lo necesario, debería reconocerse y definir sus límites, si fuera posible. Y si el principio de utilidad es bueno para algo, debe ser bueno para aquilatar esas utilidades que chocan entre sí, y señalar la zona en que cada una prepondera.

Los defensores de la utilidad se sienten llamados con frecuencia a replicar objeciones tales como ésta de que antes de la acción no hay tiempo para calcular o sopesar los efectos de una línea de conducta sobre la felicidad general. Es exactamente como si se dijera que es imposible guiar nuestra conducta sobre la felicidad general. Es exactamente como si se dijera que es imposible guiar nuestra conducta por el cristianismo a causa de que, en cada ocasión en que debe hacerse algo, no hay tiempo para leerse el Antiguo y el Nuevo Testamento. La respuesta a esta objeción es que ha habido un amplio tiempo, a saber; todo el pasado de la especie humana. Durante todo ese tiempo, el género humano ha estado aprendiendo por experiencia las tendencias de las acciones. Toda la prudencia, lo mismo que toda la moralidad de la vida, dependen de esa experiencia. La gente habla como si el comienzo del curso de la experiencia hubiera sido diferido hasta el momento presente, y como si el momento en que algún hombre siente la tentación de intervenir en la propiedad o en la vida de otro, fuera la primera vez en que se ha de considerar si el asesinato o el robo son perjudiciales a la felicidad humana. Yo ni siquiera creo que ese hombre encontraría la cuestión muy enigmática; pero de todas formas el asunto está entonces en sus manos. Es verdaderamente extravagante suponer que, si el género humano hubiera convenido en considerar que la utilidad es la mejor prueba de la moralidad, no habría llegado a un acuerdo sobre qué es útil, y no habría tomado medidas para enseñar al joven sus nociones sobre el asunto, y robustecerlas con la ley y la opinión. No hay dificultad en probar que todo sistema ético es defectuoso si suponemos que lleva aparejada la idiotez universal; pero si no es ése el caso, el género humano debe haber adquirido ya creencias positivas concernientes a los efectos que algunos actos tienen sobre la felicidad. Las creencias que así se han decantado constituyen las reglas de moralidad de la multitud, y también del filósofo, mientras éste no haya conseguido encontrarlas mejores. Yo admito, o

mejor, mantengo seriamente que los filósofos podrían hacerlo con facilidad, incluso en la actualidad; que nuestro código moral no es en absoluto de derecho divino, que la humanidad todavía tiene mucho que aprender respecto de los efectos de los actos sobre la felicidad. Los corolarios del principio de utilidad, como los preceptos de todo arte práctico, admiten un perfeccionamiento indefinido y, dada la índole progresiva de la mente humana, su mejoramiento sigue adelante constantemente. Pero una cosa es considerar que las reglas de moralidad son mejorables, y otra pasar por alto enteramente las generalizaciones intermedias, y pretender probar directamente cada acto individual por medio del primer principio. Es una idea extraña la de que el reconocimiento de un primer principio es incompatible con la de los principios secundarios. Informar a un viajero sobre la situación de su destino final no es prohibirle que utilice las señales y postes indicadores del camino. La proposición de que la felicidad es el fin y el objetivo de la moralidad no significa que no deba trazarse un camino hacia esta meta, o que a las personas que allá van no se les pueda aconsejar que tomen una dirección mejor que otra. Verdaderamente, los hombres deberían cesar de decir sobre este asunto absurdos que no querrían decir ni oír con respecto a otras cuestiones de interés práctico. Nadie pretende que el arte de la navegación no se base en la astronomía, por el hecho de que los marinos no pueden entretenerse en calcular el almanaque náutico. Siendo criaturas racionales se hacen a la mar con el almanaque ya calculado; y todas las criaturas racionales salen al mar de la vida con una opinión formada sobre lo que es justo e injusto, lo mismo que sobre cosas mucho más difíciles que son cuestión de sabiduría o locura. Y es de suponer que sigan haciéndolo en tanto la previsión sea una cualidad humana. Cualquiera que sea el principio fundamental de moralidad que adoptemos, necesitamos para su aplicación principios subordinados. Puesto que la imposibilidad de obrar sin éstos es común a todos los sistemas, no puedo proporcionar argumentos contra ninguno en particular. Pero razonar gravemente como si tales principios secundarios no pudieran existir, y como si la humanidad hubiera permanecido hasta ahora, y hubiera de permanecer siempre, sin extraer consecuencias generales de las experiencias de la vida humana, creo que es el absurdo más grande a que se ha llegado nunca en las controversias filosóficas.

El resto de la serie de argumentos contra el utilitarismo consiste principalmente en poner a su cuenta las debilidades comunes de la naturaleza humana y las dificultades generales que estorban a las personas conscientes en el trazado de su camino por la vida. Se nos dice que un utilitarista podrá hacer de su caso particular una excepción de las reglas morales, y que bajo la tentación verá más utilidad en el quebrantamiento de una regla que en su observación. Pero, ¿es el utilitarismo el único credo capaz de proporcionarnos excusas para obrar mal, y medios para engañar la propia conciencia? Los proporcionan en abundancia en todas las doctrinas que reconocen la existencia de conflictos morales. Esto lo reconocen todas las doctrinas que han sido aceptadas por personas sanas. No es defecto de ningún credo, sino de la complicada naturaleza de los asuntos humanos, el que la conducta no pueda ser conformada de manera que no exija excepciones, y el que apenas ninguna clase de acción pueda ser establecida firmemente como obligatoria siempre o condenable siempre. No hay ningún credo ético que no atempere la rigidez de sus leyes, dándoles cierta amplitud que, bajo la responsabilidad moral del agente, las acomode a las peculiaridades de las circunstancias. Y por la abertura así hecha, entran en todos los credos el engaño de uno mismo y la casuística deshonestas. No existe ningún sistema de moral en que no surjan casos inequívocos de

obligaciones encontradas. Estas son las verdaderas dificultades, los puntos intrincados de la teoría de la ética y de la guía consciente de la conducta personal. Son superables, prácticamente con mayor o menor éxito, según el entendimiento y las virtudes del individuo; pero difícilmente puede pretenderse que ninguno sea el menos calificado para tratar de ellos, porque posea un criterio último al cual puedan ser referidos todos los deberes y derechos encontrados. Si la utilidad es la última fuente de la obligación moral, la utilidad puede ser invocada para decidir entre aquéllos cuando sus demandas son incompatibles. Aunque sea un criterio de difícil aplicación, es mejor que nada en absoluto. En cambio, en otros sistemas, todas las leyes morales invocan una autoridad independiente, y no hay ningún imperativo común para mediar entre ellas. Sus pretensiones a la precedencia sobre las demás descansan poco menos que en la sofistería y, a menos que sean determinadas, como generalmente lo son, por la influencia no reconocida de consideraciones utilitarias, dan carta blanca a la intervención de deseos personales y parcialidades. Debemos recordar que sólo en los casos de conflicto entre los principios secundarios es cuando se requiere apelar a los primeros principios. No hay ningún caso de obligación moral que no implique algún principio secundario; y si se trata de uno solo, apenas pueden haber dudas reales de cuál es en la mente de la persona que reconoce dicho principio.

Capítulo III. De la última sanción del principio de utilidad

Con relación a cualquier criterio moral, suelen hacerse justificadamente las siguientes preguntas: ¿Cuál es su sanción?, ¿cuáles son los motivos para obedecerlo?, o, más concretamente, ¿cuál es la fuente de su obligación?, ¿de dónde se deriva su fuerza obligatoria? Es parte esencial de una filosofía moral proporcionar la respuesta a esta cuestión, que, aunque frecuentemente asume el aspecto de una objeción a la moral utilitaria, como si tuviera una aplicabilidad especial a las otras, surge en realidad con relación a todos los criterios. Surge, en efecto, siempre que una persona es llamada a adoptar un criterio, o a reducir la moralidad a una base sobre la cual no esté acostumbrada a apoyarla. Porque la moralidad de las costumbres, consagrada por la educación y la opinión, es la única que se presenta ante la mente con la sensación de ser obligatoria en sí misma. Y cuando se pide a una persona que crea que la moralidad deriva su obligación de algún principio general que las costumbres no han rodeado con el mismo halo, el aserto le parece paradójico; los supuestos corolarios parecen tener más fuerza obligatoria que el teorema original; la superestructura parece mantenerse mejor sin lo que se presenta como fundamento suyo que con él. Esa persona se dice: yo siento que estoy obligado a no robar, ni matar, a no traicionar ni engañar; pero ¿por qué estoy obligado a promover la felicidad general? Si mi propia felicidad consiste en otra cosa, ¿por qué no le voy a dar la preferencia?

Si la interpretación de la naturaleza del sentido moral adoptada por la filosofía utilitarista es correcta, esta dificultad se presentará siempre hasta que las influencias que conforman el carácter moral hayan encontrado en el principio el mismo asidero que han encontrado en algunas de sus consecuencias. Hasta que con el mejoramiento de la educación el sentimiento de nuestra unión con el prójimo arraigue (lo cual no se negará fue la intención de Cristo) tan profundamente en nuestro carácter y en nuestra conciencia, que es parte de nuestra naturaleza, como el horror al crimen está enraizado ordinariamente en todo joven bien educado.

Entretanto, la dificultad no afecta particularmente al principio de utilidad, sino que es inherente a todo intento de analizar la moralidad y reducirla a principios. Lo cual, a menos que el principio se encuentre ya en la mente investido de un carácter tan sagrado como cualquiera de sus aplicaciones, siempre parece desposeer a éstas de una parte de su santidad.

El principio de utilidad posee todas las sanciones que pertenecen a cualquier otro sistema de moral, o no hay ninguna razón para que no las posea. Esas sanciones son internas o externas. De las externas no es necesario hablar con extensión. Son la esperanza del favor y el temor al disgusto de nuestro prójimo o del Legislador del Universo, además de cualquier simpatía o afecto hacia aquél, o de amor y respeto hacia Este, que nos inclinan a hacer su voluntad independientemente de las consecuencias personales de nuestra conducta. Evidentemente, no hay razón para que todos esos motivos no nos ligen a la moral utilitaria tan completa y tan fuertemente como a cualquier otra. En realidad, todos los que los refieren al prójimo están seguros de hacerlo en proporción al total de la inteligencia general porque, haya o no una base de obligación moral distinta de la felicidad, los hombres desean la felicidad, y, por

imperfecta que sea su propia conducta, desean y alaban que los otros observen hacia ellos mismos la clase de conducta por la cual creen que se promueve la felicidad. En cuanto a los motivos religiosos, si los hombres creen en la bondad de Dios, como la mayoría declara, los que piensan que la tendencia a la felicidad general es la esencia, o aun sólo el criterio, de lo bueno, deben creer que es también lo que Dios aprueba. Por tanto, toda la fuerza de los premios y castigos externos, sean físicos o morales, y procedan de Dios o del prójimo, se combina con toda la devoción desinteresada hacia Dios o el prójimo de que es capaz la naturaleza humana. Esto refuerza la moral utilitarista, proporcionalmente al grado de reconocimiento que a dicha moral se concede. Cuanto mayor sea este reconocimiento, más tenderán hacia su fin las aplicaciones de la educación y de la cultura general.

Así, en lo que se refiere a las sanciones externas. La sanción interna del deber, cualquiera que sea el criterio del deber, es una y la misma: un sentimiento de nuestra propia conciencia, un dolor más o menos intenso ajeno a la violación del deber, que surge en las naturalezas con educación moral apropiada y, en los casos más serios, les hace retroceder como ante una imposibilidad. Este sentimiento, cuando es desinteresado y se vincula a la idea del puro deber, no a alguna de sus formas particulares, o a cualquier circunstancia meramente accesorias, constituye la esencia de la conciencia. Sin embargo, en ese complejo fenómeno, tal como efectivamente se da, el hecho simple se encuentra ligado generalmente a asociaciones colaterales derivadas de la simpatía, del amor o, aun mejor, del miedo; de toda clase de sentimientos religiosos; de los recuerdos de la infancia y de toda nuestra vida pasada; de la propia estimación, del deseo de ser estimado por los demás, y en ocasiones, incluso de la humildad. Pienso que esta extremada complicación es el origen de ese carácter místico que se atribuye a la idea de obligación moral, debido a una tendencia de la mente humana, de la cual tenemos otros muchos ejemplos, y que induce a la gente a creer que, por una supuesta ley misteriosa, la idea de obligación moral se vincula únicamente a aquellos objetos que en nuestra experiencia actual aparecen excitándola. Sin embargo, su fuerza obligatoria consiste en la existencia de una masa de sentimientos que tienen que ser rotos para poder hacer lo que viola nuestro criterio del derecho, y que si, a pesar de todo, se rompen, probablemente reaparecerán después bajo la forma del remordimiento. Sea cual fuere nuestra teoría sobre la naturaleza en origen de la conciencia, en esto es en lo que consiste esencialmente.

Por tanto, si la última sanción de toda moralidad es (aparte de los motivos externos) un sentimiento subjetivo de la mente, no veo que la cuestión de cuál sea la sanción de un criterio particular resulte embarazosa para aquellos cuyo criterio es la utilidad. Igual que con todos los demás criterios pueden contestar que la sanción está en los sentimientos conscientes de la humanidad. Indudablemente, la sanción no tiene eficacia para obligar a los que no poseen los sentimientos a que ella apela; pero esas personas tampoco serán más obedientes a otro principio moral distinto del utilitarista. Para ellos, toda clase de moralidad se basa en las sanciones externas. Mientras tanto, la existencia de esos sentimientos, y la extraordinaria fuerza con que obran sobre aquellos en quienes han sido debidamente cultivados, constituye un hecho de la naturaleza humana atestiguado por la experiencia. Nunca se ha mostrado la razón de que no puedan cultivarse en conexión con el utilitarismo, con tanta intensidad como con cualquier otro sistema moral.

Ya sé que existe una disposición a creer que la persona que ve en la obligación moral un hecho trascendente, una realidad objetiva perteneciente a la región de las *cosas en sí*, probablemente la obedecerá más que el que la considera totalmente subjetiva y sin otra sede que la conciencia. Pero, sea cual fuere la opinión de la persona sobre esta cuestión de la ontología, es el propio sentimiento subjetivo el que da la fuerza, y ésta debe medirse por el poder de aquél. Nadie cree con más fuerza en la realidad objetiva del deber que en la de Dios; sin embargo, la creencia en Dios, aparte de la esperanza de un premio y un castigo efectivos, sólo obra sobre la conducta a causa del sentimiento religioso subjetivo, y en proporción a él. La sanción, en tanto sea desinteresada, está siempre en la mente misma. Por tanto, el pensamiento de la moral trascendente debe ser: que la sanción no existirá en la mente mientras no se crea que tiene sus raíces fuera de la mente; y que, si una persona pudiera decirse a sí misma: *Esto que me refrena y que yo llamo mi conciencia, es sólo un sentimiento de mi espíritu*, extraería la conclusión de que, cuando el sentimiento cesara, cesaría la obligación, y que si el sentimiento no conviniera, podría pasarlo por alto e intentar desembarazarme de él. Pero este peligro ¿será confinado en la moral utilitarista? La creencia de que la obligación moral tiene su sede fuera de la mente, ¿hace que el sentimiento sea demasiado fuerte para poder desembarazarse de él? La realidad es tan distinta, que todos los moralistas admiten y deploran la facilidad con que puede ser silenciada o sofocada la conciencia en la generalidad de las mentes. La cuestión: *¿Es necesario que obedezca a mi conciencia?*, suelen plantearse tan repetidamente las personas que nunca han oído hablar del principio de utilidad, como las adictas a él. Aquellos cuyo sentimiento de la conciencia es tan débil como para permitirles formularse esta pregunta, no obedecen, aunque se contesten afirmativamente, y, si lo hacen, no es por su creencia en la teoría trascendente, sino a causa de las sanciones externas.

Para nuestro propósito, no es necesario decidir si el sentimiento del deber es innato o adquirido. Si se supone que es innato, queda planteada la cuestión de cuál es su objeto natural. Porque los que sostienen esa teoría no están de acuerdo en que la aprehensión intuitiva recaiga sobre los principios de la moralidad y no sobre sus detalles. Si ha de haber algo innato en esa materia, no veo razón para que no exista un sentimiento innato relativo a los placeres y dolores de los demás. Si hubiera algún principio de moral intuitivamente obligatorio, yo diría que es ése. Entonces, la ética intuitiva coincidiría con la utilitaria y no habría más disputas entre ellas. Pero, aun habiéndolas; si los moralistas intuitivos creen que hay otras obligaciones morales, también creen que ésa es una de ellas. En efecto, sostienen unánimemente que una gran parte de la moralidad versa sobre las consideraciones debidas a los intereses del prójimo. Por tanto, si la creencia en el origen trascendente de la obligación moral da alguna eficacia adicional a la sanción interna, me parece que el principio utilitarista puede beneficiarse de ella.

Por otro lado, si, como es mi propia creencia, los sentimientos morales no son innatos, sino adquiridos, no por esa razón son menos naturales. Es natural en el hombre hablar, razonar, construir ciudades y cultivar la tierra, aunque éstas sean facultades adquiridas. Los sentimientos no son, en verdad, una parte de nuestra naturaleza, en el sentido de estar presentes de un modo perceptible en todos nosotros. Pero esto, desgraciadamente, es un hecho admitido por todos los que creen más acérrimamente en su origen trascendente. Como las otras capacidades naturales ya citadas, la facultad moral, si no es una parte de nuestra naturaleza, constituye una consecuencia de ella.

Como aquéllas, es capaz, hasta cierto punto, de brotar espontáneamente, y es susceptible de ser cultivada hasta un alto grado de desarrollo. Desgraciadamente, con un uso suficiente de las sanciones externas y de la fuerza de las primeras impresiones, también es susceptible de desarrollo en cualquier otra dirección. Así, apenas hay cosa, por absurda o perversa que sea, a la que, por medio de todas esas influencias, no pueda hacérsela obrar sobre la mente con toda la autoridad de la conciencia. Dudar de que con idénticos medios se podría dar ese mismo poder al principio de utilidad, aunque no tuviera su fundamento en la naturaleza humana, sería cerrar los ojos a toda experiencia.

Pero las asociaciones morales, que son una creación totalmente artificial, al progresar la cultura intelectual, ceden gradualmente a la fuerza disolvente del análisis; y si el sentimiento del deber pareciera igualmente arbitrario al asociarse con la utilidad, si no hubiera en nuestra naturaleza una parte directora, una poderosa clase de sentimientos, que armonizara con esa asociación, que nos hiciera considerarla congénita y nos inclinara no sólo a fomentarla en los otros (para lo cual tenemos abundantes motivos de interés), sino a desarrollarla también en nosotros mismos; si no hubiera, en suma, una base natural de sentimientos para la moralidad utilitaria, podría ocurrir más bien que esa asociación se disolviera también, aun después de haber sido implantada por la educación.

Pero esa poderosa base natural de sentimientos existe; y, una vez reconocido el principio de la felicidad general como criterio moral, constituirá la fortaleza de la moralidad utilitaria. Este firme fundamento es el de los sentimientos sociales de la humanidad; el deseo de la unión con el prójimo, que ya es un poderoso principio de la naturaleza humana, y, afortunadamente, uno de los que tienden a robustecerse, incluso sin ser inculcado expresamente, sólo por la influencia de los progresos de la civilización. La condición social es así tan natural, tan necesaria y tan habitual para el hombre, que, excepto en circunstancias inusitadas, y por obra de una abstracción voluntaria, nunca puede pensar en sí mismo más que como miembro de un cuerpo; y esta asociación se afianza cada vez más, a medida que la humanidad se separa del estado de independencia salvaje. Por tanto, cualquier condición que sea esencial al estado social, se convierte en una parte cada vez más inseparable de la concepción que tiene toda persona del estado de cosas en que ha nacido y de los destinos del ser humano. Ahora bien, es manifiestamente imposible toda sociedad entre seres humanos —a no ser entre señores y esclavos— que no asiente el pie en la base de que deben consultarse igualmente los intereses de todos. Y puesto que, en cualquier estado de la civilización, toda persona, excepto el monarca absoluto, tiene sus iguales, todo el mundo está obligado a vivir con alguien en esos términos. Así, en todas las edades, se realiza algún avance hacia un estado en que sea imposible vivir permanentemente con alguien de un modo distinto. De esta manera, las personas se hacen cada vez más incapaces de concebir un estado de total desatención hacia los intereses de los demás. Se encuentran en la necesidad de imaginarse a salvo de las mayores injurias y (aunque sólo sea para su propia protección) de vivir en un estado de constante protesta contra ellas. También están familiarizados con el hecho de cooperar con los demás y proponerse a sí mismos un interés colectivo, no individual, como objetivo (al menos temporal) de sus acciones. En tanto están cooperando, sus fines se identifican con los de los demás; hay un sentimiento, al menos temporal, de que los intereses de los demás son sus propios intereses. El fortalecimiento de los lazos sociales y el crecimiento saludable de la

sociedad, no sólo dan a cada individuo un interés personal más fuerte en considerar prácticamente el bienestar de los demás, sino que también le inclinan a identificar cada vez más sus sentimientos con el bien de aquéllos, o, al menos, con una creciente consideración práctica de ese bien. Como si fuera instintivamente, el hombre llega a tener consciencia de sí mismo como un ser que por supuesto concede atención a los otros. El bien de los demás se convierte para él en una cosa a la cual hay que atender natural y necesariamente, lo mismo que a cualquiera de las condiciones físicas de nuestra existencia. Ahora bien, cualquiera que sea la magnitud de este sentimiento en un hombre, se ve instado a demostrarlo por los motivos más fuertes del interés y de la simpatía y a acrecentarlo en los demás con todas sus fuerzas. Incluso, si él mismo no los tiene, se interesa, tanto como cualquier otro, en que los tengan los demás. Consiguientemente, los más pequeños gérmenes del sentimiento echan raíces y se alimentan con el contagio de la simpatía y las influencias de la educación; y un completo entramado de asociaciones corroborativas se teje a su alrededor por la acción poderosa de las sanciones externas. Este modo de concebirnos a nosotros mismos y a la vida se ve cada vez más natural, según avanza la civilización. Se consigue a cada paso que se da en las mejoras políticas, eliminando las fuentes de oposición al interés y nivelando las desigualdades que los privilegios de la ley han establecido entre los individuos o las clases, debido a que hay grandes sectores de la humanidad cuya felicidad todavía se pasa por alto en la práctica. En un estado progresivo de la mente humana, crecen continuamente las influencias que tienden a engendrar en cada individuo un sentimiento de unidad con todo el resto. Sentimiento que, si fuera perfecto, haría que nunca pensara o deseara para sí mismo ninguna condición benéfica que no incluyera el beneficio de los otros. Ahora bien, si suponemos que este sentimiento de unidad es enseñado como una religión y, como ocurrió en otro tiempo con ésta, se dirige toda la fuerza de la educación, de las instituciones y de la opinión a hacer que cada persona crezca, desde la infancia, rodeada por todos lados de la profesión y práctica de dicho sentimiento, creo yo que nadie que pueda comprender esta concepción tendrá ningún recelo sobre la suficiencia de la sanción última de la moral de la felicidad. A cualquier estudiante de ética, que encuentre difícil la realización, le recomiendo, como medio de facilitarla, la segunda de las dos obras principales de M. Comte, *Traité de Politique Positive*. Mantengo las más fuertes objeciones contra el sistema de política y moral propuesto en este tratado; pero creo que ha demostrado sobradamente la posibilidad de dar al servicio de la humanidad, aun sin ayuda de la creencia en la providencia, el poder psicológico y la eficacia social de una religión, haciéndola arraigar en la vida humana, y colorear todos los pensamientos, sentimientos y actos de manera que la mayor influencia ejercida por cualquiera de las religiones no sea sino una muestra y presentimiento de él. Su mayor peligro no es que sea insuficiente, sino que se interfiera, tan indebidamente como la religión, con la libertad y la individualidad humanas.

Tampoco es necesario que el sentimiento que constituye la fuerza obligatoria de la moral utilitarista en aquellos que la reconocen quede a la espera de las influencias sociales que lo extenderían a toda la humanidad. En el estado relativamente primitivo del progreso humano en que vivimos actualmente, una persona no puede sentir de verdad esa integridad de la simpatía hacia los otros que haría imposible toda discordancia real en la dirección general de su conducta a través de la vida. Pero una persona, cuyos sentimientos sociales estén desarrollados de algún modo, ya no puede inclinarse a pensar en sus semejantes como rivales que luchan contra ella por los medios

de alcanzar la felicidad, y a quienes desearía ver fracasar en sus propósitos, para así conseguir ella los suyos. Incluso hoy en día, la concepción profundamente arraigada que tiene todo individuo acerca de sí mismo como ser social, tiende a hacerle sentir como una de sus necesidades naturales, la armonía entre sus sentimientos y objetivos y los de su prójimo. Si las diferencias de opinión y cultura espiritual le hacen imposible compartir muchos de los sentimientos actuales del prójimo —quizás le hacen condenar y despreciar esos sentimientos— todavía necesita darse cuenta de que su objetivo real y el del prójimo no están en conflicto, que él no se opone realmente a lo que el otro desea, a saber, su propio bien, sino que, por el contrario, lo favorece. En la mayoría de los individuos, este sentimiento es mucho menos poderoso que el sentimiento egoísta, y frecuentemente necesita de él. Mas, para aquellos que lo poseen, tiene todos los caracteres de un sentimiento natural. No aparece, ante su mente, como una superstición de la educación o una ley impuesta despóticamente por el poder de la sociedad, sino como un atributo de que no querrían carecer. Esta convicción es la sanción última de la moral de la mayor felicidad. Es la que hace que todo espíritu de sentimientos bien desarrollados obre a favor y no en contra de los motivos externos que nos obligan a cuidar de los demás, a causa de lo que hemos llamado sanciones externas. Cuando éstas faltan o actúan en sentido opuesto, esta convicción constituye, por sí sola, una fuerza obligatoria interna, cuyo poder está en relación con la sensibilidad e inteligencia del carácter. En efecto, pocos cuyo espíritu dé cabida a la moral, consentirían en pasar su vida sin conceder atención a los demás, excepto en lo que obligase a sus intereses personales.

Capítulo IV. De qué clase de prueba es susceptible el principio de utilidad

Ya se ha hecho notar que las cuestiones relativas a los últimos fines, no admiten pruebas, en la acepción ordinaria de la palabra. El no ser susceptibles de prueba por medio del razonamiento es común a todos los primeros principios, tanto cuando son primeras premisas del conocimiento, como cuando lo son de la conducta. Mas los primeros, como son cuestiones de hecho, pueden ser objeto de recurso a las facultades que juzgan los hechos: es decir, los sentidos y la conciencia interna. ¿Puede apelarse a las mismas facultades, cuando la cuestión que se plantea es la de los fines prácticos? O ¿con qué otra facultad puede adquirirse un conocimiento de ellos?

Con otras palabras, preguntarse por los fines es preguntarse qué cosas son deseables. La doctrina utilitarista establece que la felicidad es deseable, y que es la única cosa deseable como fin; todas las otras cosas son deseables sólo como medios para ese fin. ¿Qué debería exigirse a esta doctrina —con qué requisitos debería cumplir— para justificar su pretensión de ser creída?

La única prueba posible de que un objeto es visible, es que la gente lo vea efectivamente. La única prueba de que un sonido es audible, es que la gente lo oiga. Y lo mismo ocurre con las otras fuentes de la experiencia. De la misma manera, supongo yo, la única evidencia que puede alegarse para mostrar que una cosa es deseable, es que la gente la desee de hecho. Si el fin que la doctrina utilitarista se propone no fuese reconocido como un fin, teórica y prácticamente, nada podría convencer de ello a una persona. No puede darse ninguna razón de que la felicidad es deseable, a no ser que cada persona desee su propia felicidad en lo que ésta tenga de alcanzable, según ella. Ahora bien, siendo esto un hecho, no sólo tenemos la prueba adecuada de que la felicidad es un bien, sino todo lo que es posible exigirle: que la felicidad de cada persona es un bien para esa persona, y que, por tanto, la felicidad es un bien para el conjunto de todas las personas. La felicidad ha demostrado su pretensión de ser uno de los fines de conducta y, por consiguiente, uno de los criterios de la moral.

Pero con esto todavía no se ha probado que sea el único criterio. Para ello, parece necesario, según la norma anterior, mostrar que la gente no sólo desea la felicidad, sino que nunca desea otra cosa. Ahora bien, es evidente que la gente desea cosas que, según el lenguaje ordinario, son decididamente distintas de la felicidad. Desean, 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 un hecho tan universal, pero sí tan auténtico como el deseo de la felicidad. De aquí infieren los adversarios del utilitarismo su derecho a juzgar que hay otros fines para la acción humana distintos de la felicidad, y que la felicidad no es el criterio de aprobación o desaprobación.

Pero el utilitarismo, ¿niega que la gente desee la virtud?; o ¿sostiene que la virtud no es una cosa deseable? Todo lo contrario. No sólo sostiene que la virtud ha de ser deseada, sino que ha de ser deseada desinteresadamente, por sí misma. No importa cuál sea la opinión de los moralistas utilitaristas sobre las condiciones originales que hacen que la virtud sea virtud; pueden creer (y así lo hacen) que las acciones y disposiciones son

virtuosas sólo porque promueven otro fin que la virtud; sin embargo, habiendo supuesto esto, y habiendo decidido, por consideraciones de esta clase, qué es virtud, no sólo colocan la virtud a la cabeza de las cosas buenas como medios para llegar al último fin, sino que reconocen también como un hecho psicológico la posibilidad de que sea para el individuo un fin en sí mismo, sin consideración de ningún fin ulterior. Sostienen también que el estado del espíritu no es recto, ni puede subordinarse a la utilidad, ni conduce a la felicidad general, a no ser que se ame a la virtud de esta manera —como una cosa deseable en sí misma—, aun cuando en el caso individual no produzca las demás consecuencias deseables que tiende a producir, y por las cuales se conoce que es virtud. Esta opinión no se separa lo más mínimo del principio de la felicidad. Los ingredientes de la felicidad son varios; cada uno de ellos es deseable por sí mismo, y no solamente cuando se le considera unido al todo. El principio de utilidad no pretende que un placer dado —como, por ejemplo, la música—, o que la exención de un dolor dado —como, por ejemplo, la salud—, hayan de considerarse como medios para algo colectivo que se llama felicidad, y hayan de ser deseados sólo por eso. Son deseados y deseables por sí mismos; además de ser medios, forman parte del fin. La virtud, según la doctrina utilitaria, no es natural y originariamente una parte del fin: pero puede llegar a serlo. Así ocurre con aquellos que la aman desinteresadamente. La desean y la quieren, no como un medio para la felicidad, sino como una parte de la felicidad.

Para aclarar esto último, podemos recordar que la virtud no es la única cosa que, siendo originalmente un medio, sería y seguiría siendo indiferente, si no se asociara como medio a otra cosa, pero que, asociada como medio a ella, llega a ser deseada por sí misma y, además, con la más extremada intensidad. ¿Qué diremos, por ejemplo, del amoral dinero? Originariamente, no hay en el dinero más que un montón de guijas brillantes. No tiene otro valor que el de las cosas que se compran con él; no se le desea por sí mismo, sino por las otras cosas que permite adquirir. Sin embargo, el amor al dinero es no sólo una de las más poderosas fuerzas motrices de la vida humana, sino que en muchos casos se desea por sí mismo; el deseo de poseerlo es a menudo tan fuerte como el deseo de usarlo, y sigue en aumento a medida que mueren todos los deseos que apuntan a fines situados más allá del dinero, pero son conseguidos con él. Puede, entonces, decirse con razón que el dinero no se desea para conseguir un fin, sino como parte del fin. De ser un fin para la felicidad, se ha convertido en el principal ingrediente de alguna concepción individual de la felicidad. Lo mismo puede decirse de la mayoría de los grandes objetivos de la vida humana —el poder, por ejemplo, o la fama—; sólo que cada uno de éstos lleva anexa cierta cantidad de placer inmediato, que al menos tiene la apariencia de serle naturalmente inherente; cosa que no puede decirse del dinero, más aún, el más fuerte atractivo natural del poder y de la fama consiste en la inmensa ayuda que prestan al logro de nuestros demás deseos. La fuerte asociación así engendrada, entre todos nuestros objetos de deseo y los del poder y la fama, es lo que da a éstos esa intensidad que a menudo revisten y que en algunos temperamentos sobrepasa a la de todos los otros deseos. En estos casos, los medios se han convertido en una parte del fin y en una parte más importante que la constituida por cualquiera de las otras cosas para las cuales son medios. Lo que una vez se deseó como instrumento para el logro de la felicidad, ha llegado a desearse por sí mismo. Pero, al ser deseado por sí mismo, se desea como parte de la felicidad. La persona es, o cree que sería feliz por su mera posesión; y es desgraciada si no lo consigue. Este deseo no es más distinto del deseo de la felicidad que el amor a la música o el deseo de la salud. Todos ellos están

incluidos en la felicidad. Son algunos de los elementos que integran el deseo de la felicidad. La felicidad no es una idea abstracta, sino un todo concreto; y éstas son algunas de sus partes. Y el criterio utilitario lo sanciona y aprueba. La vida sería poca cosa, estaría mal provista de fuentes de felicidad, si la naturaleza no proporcionara estas cosas que, siendo originalmente indiferentes, conducen o se asocian a la satisfacción de nuestros deseos primitivos, llegando a ser en sí mismas fuentes de placer más valiosas que los placeres primitivos; y esto tanto por su intensidad como por la permanencia que pueden alcanzar en el transcurso de la existencia humana.

La virtud, según la concepción utilitaria, es un bien de esta clase. Nunca hubo un motivo o deseo original de ella, a no ser su propiedad de conducir al placer y, especialmente, a la prevención del dolor. Pero, a causa de la asociación así formada, se la puede considerar como un bien en sí mismo, deseándola como tal con mayor intensidad que cualquier otro bien; y con esta diferencia respecto del amor al poder, al dinero o a la fama: que todos éstos pueden hacer, y a menudo hacen, que el individuo perjudique a los otros miembros de la sociedad a que pertenece, mientras que no hay nada en el individuo tan beneficioso para sus semejantes como el cultivo del amor desinteresado a la virtud. En consecuencia, la doctrina utilitaria tolera y aprueba esos otros deseos adquiridos hasta el momento en que, en vez de promover la felicidad general, resultan contrarios a ella. Pero, al mismo tiempo, ordena y exige el mayor cultivo posible del amor a la virtud, por cuanto está por encima de todas las cosas que son importantes para la felicidad general.

Resulta, de las consideraciones precedentes que, en realidad, no se desea nada más que la felicidad. Todo lo que no se desea como medio para un fin distinto, se desea como parte de la felicidad, y no se desea por sí mismo hasta que haya llegado a serlo. Los que desean la virtud por sí misma, o la desean porque tienen conciencia de que es un placer, o porque tienen conciencia de que está exenta de dolor o por ambos motivos reunidos. Como en realidad el placer y el dolor rara vez existen separados, sino juntos casi siempre, la misma persona siente placer por haber alcanzado cierto grado de virtud, y siente dolor por no haberlo alcanzado en mayor grado. Si uno de esos sentimientos no le causara ningún placer, y el otro ningún dolor, no amaría ni desearía la virtud, o la amaría solamente por los otros beneficios que pudiera proporcionarle a ella misma o a las personas a quienes estimara.

Así, pues, podemos responder ahora a la cuestión de la clase de prueba de que es susceptible el principio de utilidad. Si la opinión que he establecido es verdadera —si la naturaleza humana está constituida de forma que no desea nada que no sea una parte de la felicidad, o un medio para llegar a ella—, no tenemos ni necesitamos más prueba que el hecho de que estas cosas son deseables. Si es así, la felicidad es el único fin de los actos humanos y su promoción es la única prueba por la cual se juzga la conducta humana; de donde se sigue necesariamente que éste debe ser el criterio de la moral, puesto que la parte está incluida en el todo.

Y ahora, al tener que decidir si es así realmente —si la humanidad no desea nada por sí misma, excepto lo que constituye un placer o lo que consiste en la ausencia de dolor—, hemos llegado, evidentemente, a una cuestión de hecho y de experiencia que, como todas las cuestiones semejantes, depende de la evidencia. Esto sólo se puede determinar por la propia conciencia y observación, asistida por la observación de los otros. Creo que estas fuentes de evidencia, consultadas imparcialmente, declararán que

el desear una cosa y encontrarla agradable, o el sentir aversión hacia ella como dolorosa, son fenómenos enteramente inseparables, o más bien dos partes del mismo fenómeno; hablando estrictamente, son dos modos diferentes de nombrar un mismo hecho psicológico: que pensar en un objeto como deseable (a no ser que se desee por sus consecuencias), y pensar en él como agradable, son una y la misma cosa; y que desear algo sin que el deseo sea proporcionado a la idea de que es agradable, constituye una imposibilidad física y metafísica.

Tan obvio me parece esto, que espero que apenas sea discutido. No se me objetará que el deseo puede dirigirse últimamente hacia algo distinto del placer y de la exención del dolor, sino que la voluntad es cosa distinta del deseo; que una persona de virtud confirmada, o cualquier otra persona cuyos propósitos sean firmes, lleva adelante sus propósitos sin pensar en el placer que experimenta contemplándolos, o que espera obtener de su cumplimiento; y persistirá en obrar así, aun cuando estos placeres disminuyan mucho por transformaciones de su carácter, por decaimiento de sus afecciones pasivas o por el aumento de dolor que la prosecución de esos propósitos pueda ocasionarle. Admito todo esto, y lo he declarado en otro lugar, tan positiva y enérgicamente como cualquiera. La voluntad, fenómeno activo, es diferente del deseo, estado de sensibilidad pasiva; y, aunque originariamente sea un vástago, con el tiempo puede separarse del tronco y arraigar separadamente; tanto que, en el caso de una intención habitual, en vez de querer una cosa porque la deseamos, a menudo la deseamos sólo porque la queremos. Sin embargo, esto constituye un ejemplo más de ese hecho tan general que es el poder del hábito y que no se limita, en modo alguno, al caso de las acciones virtuosas. Muchas cosas indiferentes, que al principio se hicieron por un motivo determinado, continúan haciéndose por hábito. Algunas veces esto se hace inconscientemente; la conciencia llega después de la acción. Otras veces se hace con volición consciente, pero con una volición que ha llegado a ser habitual y se pone en acción por la fuerza del hábito, pudiendo oponerse a la preferencia deliberada, como a menudo ocurre con aquellos que han contraído hábitos de indulgencia viciosa o perjudicial. En tercero y último lugar, viene el caso en que el acto habitual de la voluntad, en un momento determinado, no está en contradicción con la intención general que ha prevalecido otras veces, sino que la cumple: es el caso de la persona de virtud confirmada y de todos los que persiguen deliberada y constantemente un fin determinado. La distinción entre voluntad y deseo, así entendida, es un hecho psicológico de gran importancia. Pero el hecho consiste solamente en esto: que la voluntad, como todas las otras facultades con que estamos constituidos, puede convertirse en hábito, y que nosotros podemos querer por hábito lo que no deseamos por sí mismo, o lo que deseamos sólo porque lo queremos. No es menos verdadero que, al comienzo, la voluntad es producida enteramente por el deseo; incluyendo en esa palabra la influencia repelente del dolor tanto como la atracción del placer. Dejemos a un lado la persona que tiene la firme voluntad de obrar bien, y consideremos a aquel cuya voluntad virtuosa todavía es débil, dominable por la tentación y no merecedora de una confianza total: ¿por qué medios se la puede fortalecer? ¿Cómo puede ser virtuosa una voluntad allí donde no existe con fuerza suficiente para ser implantada o despertada? Sólo haciendo que la persona desee la virtud; haciéndole pensar en ella como cosa agradable o exenta de dolor. Asociando el obrar bien con el placer o el obrar mal con el dolor, o atrayendo, impresionando o llevando a la persona a la experiencia de que el placer va naturalmente unido a la una o el dolor es inherente a la otra, y de

que es posible hacer nacer la voluntad de ser virtuosos, voluntad que al robustecerse obra sin ninguna consideración del placer o del dolor. La voluntad es hija del deseo y sólo deja el dominio de su padre para pasar al del hábito. El que una cosa sea resultado del hábito, no presupone que sea intrínsecamente buena; y no habría ninguna razón para desear que el objeto de la virtud se independizara del placer y del dolor, si la influencia de las asociaciones agradables y dolorosas que excitan a la virtud fuese insuficiente para dar una constancia infalible a la acción, hasta que hubiera adquirido el apoyo del hábito. El hábito es la única cosa que da certidumbre a la conducta y a los sentimientos. Para los demás tiene gran importancia el poder confiar absolutamente en los sentimientos y en la conducta de uno, y para uno la tiene el poder confiar en sí mismo. Por esto, únicamente debiera cultivarse esta independencia habitual de la voluntad de obrar bien. Con otras palabras, ese estado de la voluntad es un medio para un bien, pero no es intrínsecamente un bien. Y ello no contradice la doctrina de que para los hombres nada es bueno, excepto en cuanto sea en sí mismo agradable, o constituya un medio de alcanzar el placer o evitar el dolor.

Pero si esta doctrina es verdadera, el principio de utilidad está probado. Si es así, o no, debemos dejarlo ahora a la consideración del lector reflexivo.

Capítulo V. Sobre la relación que existe entre la justicia y la utilidad

En todas las edades de la especulación, uno de los más fuertes obstáculos a la admisión de la doctrina de la utilidad o felicidad como criterio del bien y del mal, se ha extraído de la idea de justicia. El poderoso sentimiento y la noción, aparentemente clara, que esta palabra evoca con rapidez y seguridad, que la asemejan a un instinto, ha parecido a la mayoría de los pensadores la señal de una cualidad inherente a las cosas. Ha parecido mostrar que la justicia existe en la naturaleza como algo absoluto, genéricamente distinto de cualquier variedad de la conveniencia, y que es una idea opuesta a ésta, aunque (como suele reconocerse), al fin y al cabo, siempre va unida de hecho a ella.

En este caso, lo mismo que cuando se trata de los otros sentimientos morales, no hay ninguna conexión necesaria entre la cuestión de sus orígenes y la de su fuerza obligatoria. El que un sentimiento nos sea conferido por la Naturaleza, no legitima necesariamente todas sus inspiraciones. El sentimiento de la justicia podrá ser un instinto peculiar, y, sin embargo, podría exigir como todos los demás instintos el control y la luz de una razón superior. Si tenemos instintos intelectuales que dirigen nuestros juicios en un sentido determinado, lo mismo que tenemos instintos animales que nos incitan a obrar en un sentido particular, no hay ninguna necesidad de que los primeros sean en su esfera más infalibles que los segundos en la suya. Bien puede ocurrir que los primeros nos sugieran a veces juicios equivocados, y los segundos acciones malas. Pues, aunque una cosa sea creer que tenemos un sentimiento natural de la justicia, y otra reconocerlo como criterio último, de hecho esas dos cuestiones están estrechamente relacionadas. La humanidad siempre está predispuesta a creer que todo sentimiento subjetivo que no tenga otra explicación determinada, es la revelación de alguna realidad objetiva. Nuestra tarea aquí es determinar si la realidad a que corresponde el sentimiento de la justicia necesita, tal revelación especial; si la justicia o la injusticia de un acto es una cosa intrínsecamente peculiar y distinta de todas las demás cualidades, o sólo la combinación de algunas de ellas presentadas bajo un aspecto particular. Para el objeto de esta investigación, tiene importancia práctica determinar si el sentimiento mismo de justicia o injusticia es un sentimiento *sui generis*, como las sensaciones de color o gusto, o un sentimiento derivado, formado por la combinación de otros. Y es tanto más importante examinar esto, cuanto que la gente en general se inclina a reconocer que los dictados de justicia coinciden objetivamente con parte del campo de la conveniencia general. Pero, como el sentimiento moral subjetivo de la justicia es diferente del que comúnmente se le atribuye a la simple conveniencia y, excepto en los casos extremados de esta última, es mucho más imperativo en sus demandas, la gente encuentra difícil ver en la justicia sólo una clase o rama particular de la utilidad general. Piensan que la superioridad de su fuerza obligatoria requiere un origen totalmente diferente.

Para arrojar luz sobre esta cuestión, es necesario tratar de averiguar cuál es el carácter distintivo de la justicia o la injusticia, cuál es la cualidad, si la hay, que se atribuye a todos los modos de conducta designados como injustos (porque la justicia, como otros muchos

atributos morales, se define mejor por su contrario) y que los distingue de los modos de conducta que, siendo desaprobados no son objeto de esa clase especial de desaprobación. Si en todo lo que los hombres acostumbran a caracterizar como justo o injusto está siempre presente algún atributo o conjunto de atributos comunes, podemos juzgar si ese particular atributo o combinación de atributos es capaz de cristalizar a su alrededor un sentimiento con ese carácter e intensidad peculiares, en virtud de las leyes generales de nuestra constitución emotiva, o si ese sentimiento es inexplicable y debe considerarse como un don especial de la Naturaleza. Si encontramos que lo primero es cierto, al resolver esta cuestión habremos resuelto también el problema principal. Si es cierto lo segundo, tendremos que buscar algún otro método de investigación.

Para encontrar los atributos comunes a una variedad de objetos, es necesario empezar observando los objetos mismos bajo su forma concreta. Por consiguiente, consideremos sucesivamente los varios modos de acción y la variedad de disposiciones de los asuntos humanos que, según la opinión más extendida, se clasifican como justos o injustos. Son muy conocidas las cosas que excitan los sentimientos asociados a esos epítetos. Poseen un carácter muy diverso, y les pasaré revista rápidamente, sin estudiar sus particularidades.

En primer lugar, se considera muy injusto privar a cualquiera de su libertad personal, su propiedad, o cualquier otra cosa que le pertenezca por la ley. Aquí, por tanto, tenemos un ejemplo de la aplicación de los términos justo o injusto, con un sentido perfectamente definido: que es justo respetar e injusto violar los derechos legales de cualquiera. Pero este juicio admite varias excepciones, que provienen de las otras formas bajo las cuales se presentan las nociones de justicia e injusticia. Por ejemplo, la persona que sufre esa privación puede (como dice la frase) haber sido exonerada de esos derechos; caso sobre el cual volveremos pronto.

En segundo lugar, los derechos legales de que es privada esa persona pueden ser derechos que no debían haberle pertenecido; con otras palabras, la ley que le confiere esos derechos puede ser una mala ley. Cuando es así (lo que para el caso es lo mismo) o cuando se supone que es así, serán distintas las opiniones sobre la justicia o injusticia de la infracción. Algunos sostienen que ninguna ley, por mala que sea, puede ser desobedecida por el ciudadano, que éste sólo puede mostrar su oposición a ella, si es que puede, intentando que sea alterada por la autoridad competente. Esta opinión la condenan los más ilustres bienhechores de la humanidad, y a menudo protegería las instituciones perniciosas de las únicas armas que en el estado actual de cosas tienen alguna posibilidad de éxito contra ellas. La defienden los que se apoyan en la conveniencia; principalmente por la importancia que tiene para el interés común de la humanidad la inviolabilidad del sentimiento de sumisión a la ley. Otras personas sostienen la opinión directamente contraria de que cualquier ley que se juzgue mala puede desobedecerse inocentemente, aunque no se considere injusta sino sólo no-conveniente. Otros, en cambio, limitan la libertad de desobediencia al caso de las leyes injustas. Pero entonces dicen algunos que todas las leyes que no son convenientes son injustas, ya que todas las leyes imponen a la humanidad cierta restricción de su libertad natural, que será injusta a menos que venga legitimada por su tendencia al bien general. En medio de esta diversidad de opiniones, parece admitirse universalmente que puede haber leyes injustas y que, en consecuencia, la ley no es el criterio último de justicia, sino que puede conceder un bien a una persona y un mal a otra, cosa que la justicia

condena. Sin embargo, siempre que se juzgue injusta una ley, parece que se la considera injusta de la misma manera que lo es, es decir, como infracción de los derechos de alguien. Estos, por no poder considerarse, a su vez, derechos legales, reciben una denominación distinta, y se les llama derechos morales. Podemos decir, por tanto, que hay un segundo caso de injusticia consistente en quitar o negar a una persona aquello a que tiene un derecho moral.

En tercer lugar, se considera universalmente justo que cada persona reciba lo que merece (sea bueno o malo), e injusto que reciba un bien, o que se le haga sufrir un mal que no merece. Esta es, quizá, la más clara y enfática manera con que se concibe la idea de justicia. Como entraña la noción de mérito, surge la cuestión ¿qué es lo que constituye el mérito? Hablando de un modo corriente, se entiende que una persona merece el bien si obra bien, el mal si obra mal. En un sentido más particular, se dice que merece recibir el bien de aquellos con quienes ha obrado bien y el mal de aquellos con quienes ha obrado mal. El precepto de devolver bien por mal nunca se ha considerado como cumplimiento de la justicia, sino como un caso en que las exigencias de la justicia son eludidas por obediencia a otras consideraciones.

En cuarto lugar, se confiesa que es injusto faltar a la palabra dada; violar un compromiso explícito o implícito, o defraudar las esperanzas suscitadas por nuestra propia conducta, al menos, si hemos hecho concebir esas esperanzas consciente y voluntariamente. Como las otras obligaciones de justicia de que ya hemos hablado, esta última no se considera como absoluta, sino como capaz de ser anulada por una obligación de justicia más fuerte y opuesta a ella; o por una conducta tal, por parte de la persona interesada, que nos exima de nuestra obligación para con ella y constituya una pérdida del beneficio que hubiera podido esperar.

En quinto lugar, se admite universalmente que la parcialidad es incompatible con la justicia; lo mismo que mostrar a una persona favor o preferencias sobre otra, en materias en que el favor y la preferencia no se aplican con propiedad. Sin embargo, no parece que haya de considerarse la imparcialidad como un deber en sí, sino, más bien, como un instrumento para otro deber; porque se admite que el favor y la preferencia no son siempre censurables, y, en realidad, los casos en que se condenan constituyen una excepción más bien que una regla. Probablemente se condenaría, en vez de aplaudirla, a la persona que no diese a su familia o amigos la superioridad sobre los extraños, cuando pudiera hacerlo sin faltar a ningún otro deber; y nadie pensará que es injusto dirigirse con preferencia a una persona en calidad de amigo, pariente o compañero. La imparcialidad, cuando se trata del derecho, es naturalmente obligatoria, pero entonces está comprendida en la obligación más general de dar a cada uno lo suyo. Un tribunal, por ejemplo, debe ser imparcial, porque está destinado a adjudicar (sin tener en cuenta otras consideraciones) un objeto disputado a aquella de las partes que tenga derecho a poseerlo. Hay otros casos en que imparcialidad significa no dejarse influir más que por el mérito; es el caso de los que, en calidad de jueces, preceptores o padres, conceden premios y castigos en cuanto tales. También hay casos en que significa dejarse influir sólo por la consideración de interés público; como cuando se elige entre los candidatos a un empleo del gobierno. En resumen, se puede decir que la imparcialidad, en cuanto obligación de justicia; quiere decir: dejarse influir exclusivamente por las consideraciones que se suponen deben influir sobre el caso

particular de que se trata, y resistir la sollicitación de los motivos que inclinan a una conducta diferente de la que aquellas consideraciones dictarían.

Íntimamente ligada a la idea de la imparcialidad, está la de igualdad. A menudo entra a formar parte de la concepción de la justicia y de su práctica, y, a los ojos de muchos, constituye su esencia. Pero aquí, más que en otros casos, la concepción de la justicia varía según las diferentes personas, y estas variaciones se adaptan siempre a su concepción de la utilidad. Toda persona sostiene que la igualdad es dictada por la justicia, excepto en los casos en que la utilidad requiere desigualdad. La justicia, que da igual protección a los derechos de todos, es sostenida por todos los que defienden las desigualdades más atroces en los derechos mismos. Incluso en los países en que existe la esclavitud, se admite *teóricamente* que los derechos del esclavo, sean cuales fueren, son tan sagrados como los del señor, y que un tribunal que no los apoya con el mismo rigor está falto de justicia. En cambio las instituciones que apenas dejan al esclavo derechos que respetar no son declaradas injustas, porque no se consideran inconvenientes. Los que piensan que la utilidad exige diferencias de rango, no consideran injusto que las riquezas y los privilegios sociales se repartan desigualmente; pero los que creen que esta desigualdad no es conveniente, consideran que aquello es injusto también. Todo el que piensa que el gobierno es necesario, no considera injusticia la desigualdad que constituye el dar a los magistrados poderes que no se conceden al pueblo. Incluso entre los que profesan doctrinas igualitarias, se dan tantas ideas de la justicia como diferencias de opinión sobre la utilidad. Algunos comunistas consideran injusto que el producto del trabajo de la comunidad sea compartido según otro principio que el de una exacta igualdad; otros consideran justo que reciban más aquellos cuya necesidad es mayor; otros, en cambio, consideran justo que quienes trabajan más, o quienes producen más, o quienes prestan servicios más valiosos a la comunidad, puedan reclamar justamente una participación mayor en el reparto del producto. Y se puede apelar plausiblemente al sentido de la justicia natural a favor de cada una de estas opiniones.

Entre tantas aplicaciones diversas del término justicia, que, sin embargo, no se considera ambiguo, resulta algo difícil aprehender el enlace ideal que las une, y del cual depende el sentimiento moral que se vincula a la palabra. Ante estos obstáculos, quizá pueda servir de ayuda la historia de la palabra, tal como la indica su etimología.

En casi todas, si no en todas, las lenguas la etimología de la palabra correspondiente a justo, señala claramente un origen vinculado a las ordenanzas de la ley. *Justum* es una forma de *jussum*, lo que ha sido ordenado. (Palabra en griego que nos resulta imposible reproducir, Chantal López y Omar Cortés) procede directamente de (vocablo griego que no podemos reproducir, Chantal López y Omar Cortés), solicitud legal. *Recht*, palabra que dio origen a *right* (justo, legítimo), y *righteous* (derecho, justo) es un sinónimo de ley. Los tribunales de la justicia, y la administración de la justicia son los tribunales y la administración de la ley. La *justice*, en francés, es el término empleado para indicar la judicatura. No estoy cometiendo la falacia, atribuida con visos de verdad a Horne Tooe, de suponer que una palabra debe seguir significando lo que originalmente significó. La etimología proporciona una escasa evidencia de lo que una palabra significa ahora, pero es la mayor evidencia de cómo se originó. Creo que no puede haber duda de que la *idée mere*, el elemento primitivo en la formación de la noción de justicia, fue la conformidad a la ley. Esto constituyó la idea entera de justicia entre los hebreos, hasta el nacimiento

del cristianismo; cosa que era de esperar de un pueblo cuyas leyes trataban de abarcar todos los asuntos que requerían preceptos, y que creyó que aquellas leyes eran una emanación directa del Ser Supremo. Pero otras naciones, en particular los griegos y romanos, que sabían que sus leyes procedían originariamente de los hombres y seguían originándose así, no temieron admitir que aquellos hombres podían hacer leyes malas; podían hacer por la ley las mismas cosas que, hechas por los individuos con idénticos motivos, pero sin la sanción de la ley, se llamarían injustas. De aquí que el sentimiento de lo injusto llegara a vincularse no a todas las violaciones de la ley, sino solamente a las de aquellas leyes que debieran existir, incluyendo las que debieran existir, pero no existen, y las mismas leyes existentes de hecho, aun suponiendo que eran contrarias a lo que debe ser la ley. De esta manera, la idea de la ley y de sus mandatos todavía ha seguido predominando en la concepción de la justicia, aun cuando las leyes actualmente vigentes hayan dejado de aceptarse como modelo.

Es verdad que la humanidad considera la idea de la justicia y de sus obligaciones como aplicables a muchas cosas que ni son, ni se desea que sean reguladas por la ley. Nadie desea que las leyes intervengan en su vida privada; y, sin embargo, todos reconocen que, en su conducta diaria, una persona puede mostrarse y se muestra justa o injusta. Pero, incluso aquí, la idea de infracción de lo que debe ser la ley persiste bajo una forma modificada. Siempre nos causará placer y estará en armonía con nuestro sentimiento de lo adecuado el que se castiguen los actos que consideramos injustos, aunque no siempre creamos conveniente que esto lo hagan los tribunales. Pero renunciamos a ese placer si han de sobrevenir inconvenientes accidentales. Nos alegraríamos al ver recompensada la conducta justa y castigada la injusticia, incluso en los detalles ínfimos, si, con razón, no temiéramos dar a los magistrados un poder ilimitado sobre los individuos. Cuando pensamos que una persona tiene que hacer una cosa en justicia, resulta un modo corriente de hablar decir que debe ser obligada a hacerlo. Nos satisfaría ver que la obligación se ponía en vigor por alguien que tuviera poder para ello. Si vemos que la sanción de la ley a la ejecución del hecho presenta algún inconveniente, lamentamos la imposibilidad, consideramos como un mal la impunidad dada a la injusticia y procuramos remediarlo haciendo caer sobre el culpable todo el peso de nuestra desaprobación y la del público. Así, la idea del constreñimiento legal es todavía el origen de la noción de justicia, aunque haya sufrido varias transformaciones antes de llegar a ser una noción completa, tal como existe en un estado avanzado de la sociedad.

Creo que lo anterior es una explicación aproximada del origen y desarrollo progresivo de la idea de justicia. Pero debemos observar que, hasta aquí, no contiene nada que distinga la obligación moral de la obligación en general. Porque la verdad es que la idea de sanción penal, que constituye la esencia de la ley, no sólo entra en la concepción de la injusticia, sino en la de cualquier clase de perjuicio. No calificamos de injurioso un acto, a no ser que queramos indicar que la persona que lo realiza debe ser castigada de un modo o de otro, si no por la ley, por la opinión de sus semejantes; si no por la opinión, por los reproches de su propia conciencia. Esta parece ser la clave de la distinción entre moralidad y simple conveniencia: es una parte de la noción de deber, en cualquiera de sus formas, el que una persona pueda ser legítimamente obligada a cumplirlo. El deber es cosa que puede exigirse a una persona lo mismo que se exige el pago de una deuda. No consideramos como deber de una persona más que lo que puede exigírsele. Por razones de prudencia, o por el interés de los demás, puede discutirse la exigencia

efectiva del deber; pero la persona misma, se entiende claramente, no tiene derecho a quejarse. Por el contrario, hay otras cosas que desearíamos que se hicieran, que nos gustaría o atraería nuestra admiración el que se hicieran, que quizá nos desagradaría o suscitaría nuestro desprecio el que no se hicieran. Y, sin embargo, no creemos que otros tengan que hacerlas; no son casos de obligación moral, no los condenamos, esto es, no creemos que merezcan un castigo. Cómo llegamos a las ideas de castigo merecido o inmerecido, es cosa que quizá se vea después; pero creo que no cabe duda de que esta distinción yace en el fondo de las nociones de justicia e injusticia. Calificamos de injusta una conducta, o empleamos, en vez de ésta, otra palabra que indica aversión o desprecio, según consideremos que una persona debe o no ser castigada a causa de esa conducta. Decimos que sería justo obrar de esta o de la otra manera, según deseemos ver a la persona en cuestión obligada, o sólo persuadida y exhortada a obrar de esa manera.¹

Así pues, si ésta es la diferencia característica que separa no a la justicia, sino a la moral en general, de las restantes regiones de la conveniencia y el mérito, queda aún por averiguar qué es lo que distingue la justicia de las otras ramas de la moral. Ahora bien, se sabe que los moralistas dividen los deberes morales en dos clases, designadas con las desacertadas expresiones de deberes de obligación perfecta y deberes de obligación imperfecta. Estos últimos son aquellos que obligan a la realización del acto, pero dejan a nuestra elección la ocasión particular en que se ha de realizar. Es el caso de la caridad o beneficencia que estamos obligados a practicar pero no con una persona determinada ni en un tiempo prescripto. En el lenguaje más preciso de la filosofía del derecho, deberes de obligación perfecta son aquellos en virtud de los cuales reside un derecho correlativo en una o varias personas; deberes de obligación imperfecta son aquellas obligaciones morales que no dan lugar a ningún derecho. Creo que se encontrará que esta distinción coincide exactamente con la que existe entre la justicia y las otras obligaciones de la moral. En nuestro examen de las varias acepciones populares de la justicia, el término parece implicar generalmente la idea de un derecho personal; un título concedido a uno o más individuos, como el que da la ley cuando confiere una propiedad u otro derecho legal.

Si la injusticia consiste en privar de lo que posee a una persona o en faltar a la palabra dada, o en tratarla peor de lo que merece o peor que a cualquier otra que no tenga mejores derechos, en cada uno de estos casos se suponen dos cosas: un mal causado, y una persona determinada a la que se ha causado el mal. También puede cometerse una injusticia tratando a una persona mejor que a otra; pero el mal en este caso se hace a las otras personas, que son también determinadas personas. Me parece que esta particularidad de un caso dado —un derecho perteneciente a una persona y correlativo a una obligación moral— constituye la diferencia específica entre justicia y generosidad o beneficencia. La justicia implica algo que no sólo es de derecho hacer, y que es un mal no hacerlo, sino que nos puede ser exigido por una persona como derecho moral suyo. Nadie tiene derecho moral a nuestra generosidad o beneficencia, porque no estamos moralmente obligados a practicar esas virtudes con ningún individuo determinado. Y se encontrará lo mismo que se encuentra en toda definición correcta: que los ejemplos que parecen chocar con ella son los que más la confirman. Porque si un moralista, intenta,

¹ Véase esta cuestión aclarada y confirmada por el profesor Bain en un admirable capítulo (titulado Las emociones éticas o el sentido moral) del segundo de los tratados que componen su profundo y elaborado estudio sobre El Espíritu.

como han hecho algunos, probar que la humanidad en general, no un individuo determinado, tiene derecho a todo el bien que podamos hacer, con esa tesis incluye inmediatamente la generosidad y la beneficencia en la categoría de la justicia. Está obligado a decir que nuestros esfuerzos supremos son debidos al prójimo, asimilándolos así a una deuda, o que no podemos devolver menos, que eso a cambio de lo que la sociedad hace por nosotros, con lo que se clasifican así estos casos entre los de gratitud. Es decir, ambas alternativas entran en la que se reconoce como justicia. Dondequiera que se dé un derecho, se trata de un caso de justicia, y no de beneficencia. Quienquiera que ponga la distinción entre justicia y moral en general donde nosotros la hemos puesto, encontrará que no puede distinguirlas en absoluto; sino que reduce toda la moral a la justicia.

Habiendo intentado así determinar los elementos distintivos que entran en la composición de la idea de justicia, estamos preparados para entrar en la investigación de si el sentimiento que acompaña a dicha idea se vincula a ella por un don especial de la naturaleza, o si, por alguna ley conocida, ha podido originarse fuera de la idea misma y, en particular, si puede haberse originado por la consideración de la utilidad en general.

Yo pienso que el sentimiento mismo no procede de lo que se llama comúnmente, o correctamente, idea de la conveniencia; pero que si el sentimiento no procede de ella, lo que tiene de moral sí.

Hemos visto que los dos ingredientes esenciales del sentimiento de justicia son el deseo de castigar a las personas que han causado un mal y el conocimiento o la creencia de que hay uno o varios individuos determinados que han sufrido el mal.

Me parece, entonces, que el deseo de castigar a la persona que ha ocasionado un mal a algunos individuos es un producto espontáneo de dos sentimientos, ambos con una intensidad superior a la natural que son o parecen ser instintos: el impulso a la defensa propia, y la simpatía.

Es natural sentir, y repeler o vengar, todo daño o intento de daño realizado contra nosotros mismos o contra aquellos con quienes simpatizamos. No es necesario discutir aquí el origen de este sentimiento. Sea un instinto o el resultado de la inteligencia, sabemos que es común a toda la naturaleza animal; porque todo animal intenta dañar a aquel que le ha dañado, o al que piensa que le va a dañar, e incluso a sus crías. Los seres humanos se diferencian aquí de los animales en dos particularidades solamente. Primero, son capaces de simpatizar, no sólo con su prole o, como algunos de los animales más nobles, con otros animales buenos para ellos, sino con todos los seres humanos e, incluso, con todos los seres sensibles. Segunda, poseen una inteligencia más desarrollada, que da mayor amplitud a todos sus sentimientos, sean personales o de simpatía. En virtud de esta inteligencia superior, y aun prescindiendo de la superioridad de sus sentimientos de simpatía, el ser humano es capaz de concebir una comunidad de intereses con la sociedad de que forma parte, de tal modo que, cualquier conducta que amenaza la seguridad de la sociedad en general, está amenazando la suya propia y despierta su instinto (si es que se trata de un instinto) de defensa propia. La misma superioridad de inteligencia, unida a la facultad de simpatizar con la generalidad de los seres humanos, le capacita para adherirse a las ideas colectivas de tribu, nación o

humanidad, de tal manera que cualquier perjuicio causado a ellas despierta su instinto de simpatía y le impulsa a la defensa.

El sentimiento de justicia, considerado bajo uno de sus elementos, que es el deseo de castigar, es, pues, según creo, el sentimiento natural de represalia o venganza aplicado por el intelecto y la simpatía a aquellos males que nos hieren y, a través de nosotros, hieren a la sociedad. Este sentimiento, en sí mismo, no tiene nada de moral; la moral es la subordinación exclusiva a las simpatías sociales, de forma que espere y obedezca su llamada. Porque este sentimiento natural tendería a que nos resintiéramos indistintamente por todo lo que nos resultara desagradable; pero cuando dicho sentimiento se convierte en moral por obra del sentimiento social, actúa sólo en un sentido conforme al bien general. Una persona justa siente el daño causado a la sociedad, aunque no sea un daño causado a ella misma, y no siente el daño causado a ella misma, aunque sea doloroso, a no ser que se trate de un daño cuya represión interesa también a la sociedad.

No es objeción contra esta teoría decir que, cuando nuestro sentimiento de la justicia se ve herido, no pensamos en la sociedad, ni en ningún interés colectivo, sino sólo en el caso individual. En efecto, es bastante común, aunque no sea digno de alabanza, sentir resentimiento únicamente porque hemos sufrido un daño. Pero una persona cuyo resentimiento constituye verdaderamente un sentimiento moral, es decir, una persona que, antes de permitirse a sí misma el resentirse por un acto, considera primero si es condenable, esa persona, aunque no pueda decirse que obra expresamente por el interés de la sociedad, siente ciertamente, que está observando una regla beneficiosa para los otros tanto como para ella misma. Si no siente esto, si está considerando el acto sólo en cuanto le afecta personalmente, no es conscientemente justa; no está interesada por la justicia de sus actos. Esto es admitido incluso por los moralistas antiutilitaristas. Cuando Kant (como antes señalamos) propone como principio fundamental de la moral: *Obra de manera que tu regla de conducta pueda ser adoptada como ley por todos los seres racionales*, reconoce virtualmente que el interés de la humanidad como colectividad, o al menos el de la humanidad considerada indistintamente, debe estar presente en la mente de la gente cuando decide conscientemente sobre la moralidad de un acto. De no ser así, usaría palabras sin significado: porque el que una regla, incluso del más exacerbado egoísmo, no pueda ser adoptada por todos los seres racionales —el que en la naturaleza de las cosas haya algún obstáculo insuperable a su adopción— no es cosa que pueda sostenerse plausiblemente. Para dar algún significado al principio de Kant, su sentido tendría que ser que debemos conformar nuestra conducta a una regla que todos los seres racionales podrían adoptar con beneficio para sus intereses colectivos.

Para recapitular: la idea de justicia supone dos cosas: una regla de conducta y un sentimiento que sanciona la regla. Lo primero debe suponerse que es algo común a toda la humanidad y encaminado a su bien. Lo otro (el sentimiento) es el deseo de que sufran un castigo los que infringen la regla. Aquí está implícitamente añadida la idea de que alguna persona determinada sufre por la infracción y sus derechos (para usar la expresión apropiada al caso) son violados con ello. El sentimiento de justicia me parece ser el deseo animal de repeler o vengar una injuria o daño causado a uno mismo o a aquellos con quienes uno simpatiza, deseo que se extiende a todas las personas a causa de la capacidad humana para extender la simpatía, y de concepción humana del egoísmo

inteligente. La moralidad del sentimiento deriva de estos últimos elementos; de los primeros, su peculiar impresionabilidad y la energía para afirmarse a sí mismo.

He tratado de paso la idea de un derecho que reside en la persona injuriada y es violado por la injuria, no como un elemento separado en la composición de la idea y el sentimiento, sino como una de las formas bajo las cuales se ocultan los otros dos elementos. Estos elementos son: por un lado el daño causado a una o varias personas determinadas; por otro, la exigencia del castigo. Un examen de nuestra propia conciencia mostrar, según creo, que estas dos cosas incluyen todo lo que queremos indicar cuando hablamos de la violación de un derecho. Cuando decimos que una cosa constituye el derecho de una persona, queremos decir que tiene una pretensión válida a que la sociedad le proteja en su propiedad, sea por la fuerza de la ley, sea por la de la educación y la opinión. Si tiene lo que por cualquier causa consideramos títulos suficientes para que la sociedad le garantice la posesión de algo, decimos que tiene derecho a ello. Si deseamos probar que algo no le pertenece de derecho, pensamos que esto estará realizado en cuanto se admita que la sociedad no debe tomar medidas para asegurárselo, sino que debe abandonarla a su suerte o a sus propias fuerzas. Así, decimos que una persona tiene derecho a lo que puede ganar limpiamente en competición profesional, porque la sociedad no debe permitir a otra persona que estorbe sus esfuerzos por ganar de esa manera todo lo que pueda. Pero esa persona no tiene derecho a ganar trescientas libras al año, aunque pueda ocurrir que las gane, porque la sociedad no está llamada a procurar que gane esa suma. Por el contrario, si posee diez mil libras colocadas al tres por ciento, tiene derecho a trescientas libras anuales porque la sociedad ha contraído la obligación de proporcionarle un rédito de esa suma.

Tener derecho, pues, es tener algo cuya posesión debe garantizar la sociedad. Si cualquier objetante me pregunta por qué lo debe, no puedo darle otra razón que la de la utilidad general. Si esa expresión no parece indicar con intensidad suficiente la fuerza de la obligación, ni explicar la energía peculiar del sentimiento, es porque en la composición del sentimiento entra, no sólo un elemento racional, sino también un elemento animal, la sed de la represalia; y la intensidad de esta sed, lo mismo que la justificación moral, se derivan de la clase de utilidad extraordinariamente importante e impresionante a que se refieren. El interés que entrañan es el de la seguridad, interés que ante los sentimientos de cada uno, es el más importante de todos los humanos. Todos los otros bienes terrenos son necesitados por esa persona, pero no por la otra; muchos, si es necesario, pueden ser abandonados o sustituidos alegremente por otros; pero ningún ser humano puede obrar sin la seguridad. De ella depende toda nuestra inmunidad al mal y el valor total de todos y cada uno de los bienes cuando queremos que ese valor sea duradero. Nada tendría valor para nosotros, excepto el bien que dura un instante, si un momento después pudiéramos ser privados de todo por cualquiera que fuere, momentáneamente, más fuerte que nosotros. Ahora bien, esto que, después del alimento físico, es la más indispensable de las cosas necesarias, no puede existir a menos que la maquinaria encargada de producirlo se mantenga funcionando ininterrumpidamente. Por consiguiente, la idea del derecho que tenemos a asociarnos con el prójimo, para mantener seguros los cimientos de nuestra existencia, reúne a su alrededor unos sentimientos tanto más intensos que los conespondientes a cualquier otro caso de utilidad, cuanto su diferencia de grado (como ocurre a menudo en

psicología) se convierte en una verdadera diferencia de especie. El derecho asume ese carácter absoluto, esa aparente infinitud e inconmensurabilidad respecto de las otras consideraciones, que constituye la diferencia existente entre el sentimiento de lo justo y lo injusto y entre lo que es ordinariamente conveniente y lo perjudicial. Los sentimientos correspondientes son tan poderosos, y contamos tan positivamente con encontrar sentimientos iguales en los demás (en todos los que están igualmente interesados) que el *debieran* y el *podrían* se convierte en el *deben*, y este reconocimiento de lo que es indispensable llega a ser una necesidad moral análoga a la física y, frecuentemente, no inferior a ella en cuanto a fuerza obligatoria.

Si el análisis precedente, o alguno semejante, no son la exposición correcta de la noción de justicia; si la justicia es totalmente independiente de la utilidad, y constituye un criterio *per se*, que el espíritu puede reconocer por simple introspección, resulta difícil entender por qué es tan ambiguo ese oráculo interior, y por qué tantas cosas se muestran alternativamente como justas o injustas, según la luz con que se las mira.

Se nos dice continuamente que la utilidad es un criterio incierto, que cada persona lo interpreta de un modo distinto, y que no hay seguridad a no ser en los dictados inmutables, imborrables e incontestables de la justicia que llevan su evidencia en sí mismos, y son independientes de las fluctuaciones de la opinión. Uno supondría, a causa de esto, que no puede haber lugar a controversia en cuestiones de justicia; que si la adoptáramos como regla, sus aplicaciones a un caso dado suscitarían tan pocas dudas como una demostración matemática. Pero esto se encuentra tan lejos de ser cierto, que hay tantas diferencias de opinión, y tantas discusiones en torno de lo que sea justo, como en torno de lo que sea útil para la sociedad. No sólo hay diferentes nociones individuales y nacionales de la justicia, sino que en la mente del mismo individuo, la justicia no constituye una regla, principio o máxima únicos, sino muchos, que no siempre coinciden en sus dictámenes y que, al escoger entre ellas, el individuo se guía por algún criterio extraño o por sus propias predilecciones personales.

Por ejemplo, hay algunos que dicen que es injusto castigar a nadie con el fin de dar ejemplo a los otros; que el castigo es justo sólo cuando se hace por el bien del mismo que sufre. Otros sostienen el extremo contrario, afirmando que castigar por su bien a personas que ya tienen años para discernir, es despotismo e injusticia, ya que, si se trata de su bien, nadie tiene derecho a controlar el juicio con que ellos mismos han decidido la cuestión. En cambio, es justo castigar para prevenir el mal que se puede ocasionar a los demás y éste es el ejercicio del derecho legítimo a la propia defensa. Mr. Owen afirma, además, que es injusto castigar en absoluto, porque el criminal no se ha dado a sí mismo su carácter. Su educación y las circunstancias que le rodean le han hecho criminal, y él no es responsable de ella. Todas estas opiniones son muy plausibles; y mientras esta cuestión siga discutiéndose, solamente en cuanto cuestión de justicia, sin descender hasta los principios que subyacen a la justicia y constituyen la fuente de su autoridad, no veo cómo podrá refutarse ninguno de esos razonamientos. Porque, en realidad, cada uno de los tres descansa sobre reglas de justicia reconocidas como verdaderas. El primero señala la injusticia que hay en aislar a un individuo y hacerle sacrificarse, sin su consentimiento, por bien de los demás. El segundo se basa en la reconocida justicia de la propia defensa, y en que se admite como injusticia el forzar a una persona a adaptarse a las nociones que tienen otros sobre qué constituye el bien.

Los partidarios de Mr. Owen invocan el principio de que es injusto castigar a alguien por lo que no puede evitar.

Todas estas opiniones triunfan mientras no se las obliga a tomar en consideración cualquier máxima de justicia distinta de la que han escogido; pero tan pronto como las varias máximas son comparadas entre sí, cada una de las opiniones en disputa parece tener que defenderse tanto como las otras. Ninguna de ellas puede llevar adelante su correspondiente noción de la justicia sin atropellar otra noción igualmente obligatoria. Estas son las dificultades; siempre se las ha considerado como tales; y se han inventado muchos expedientes para soslayarlas más que para vencerlas. Como refugio a la última de las tres dificultades, imaginaron los hombres lo que se llamó *libertad de la voluntad*. Pensaron que no era posible justificar el castigar a un hombre cuya voluntad se encontrara en un estado totalmente aborrecible, a no ser suponiendo que había llegado a ese estado sin ninguna influencia de circunstancias anteriores. Para escapar a las otras dificultades, la invención favorita ha sido la de un contrato por el cual, en un período desconocido, todos los miembros de la sociedad se habrían comprometido a obedecer las leyes, consintiendo en ser castigados por cualquier desobediencia. Con ello habrían dado a sus legisladores el derecho a castigarlos por su propio bien o por el de la sociedad, derecho que se suponía no hubieran recibido en otro caso. Se consideró que esta feliz idea deshacía toda la dificultad y legitimaba la inflicción del castigo en virtud de otra máxima de justicia ya aceptada: *Volenti non fit injuria*, lo que se hace con el consentimiento de la persona que se supone perjudicada no es injusto. Apenas necesito señalar que, aun cuando el consentimiento no fuese una mera ficción, esta máxima no tendría una autoridad superior a la de las otras que trata de substituir. Por el contrario, es un ejemplo instructivo de la manera vaga e irregular como se originan los supuestos principios de justicia. Este principio particular se introdujo para responder a las groseras exigencias de los tribunales de justicia, que a menudo se ven obligados a contentarse con suposiciones inciertas, a fin de evitar los males mayores, males que acarrearía cualquier intento, por su parte, de emitir un dictamen más exacto. Pero incluso los tribunales de justicia se ven imposibilitados para adherirse sólidamente a esa máxima, ya que admiten que los compromisos voluntarios pueden anularse sobre la base del fraude y, a veces, del mero error o falsa información.

Una vez más, cuando se admite la legitimidad del castigo; ¡cuántas nociones contrarias de la justicia surgen a la luz en el momento de discutir la proporción de castigo apropiada a la ofensa! Ninguna ley solicita el sentimiento espontáneo de justicia con tanta fuerza como la *Lex talionis*, ojo por ojo, diente por diente. Aunque este principio de las leyes judía y mahometana haya sido generalmente abandonado en Europa como máxima práctica, supongo que muchos espíritus sienten por él una secreta preferencia. Cuando el castigo a una ofensa se realiza casualmente, según ese criterio, la sensación general de satisfacción que se sigue, da testimonio de lo natural que es el deseo del pago en especie. Para muchos, la prueba de que un castigo es justo reside en que el castigo sea proporcionado a la ofensa; la cual significa que debe medirse exactamente por la culpabilidad moral del acusado (cualquiera que sea el criterio para medir la culpabilidad moral). Estiman esas personas que la apreciación de la cantidad de castigo necesaria para prevenir la ofensa no tiene nada que ver con la justicia. Otros, en cambio, sostienen que esa apreciación lo es todo, y que es injusto, al menos entre hombres, infligir al

prójimo, cualquiera que sea la ofensa, una cantidad de sufrimientos mayor de la que basta para impedirle recaer e impedir que los demás imiten su mala conducta.

Tenemos otro ejemplo de un asunto al cual nos hemos referido ya. En una cooperativa industrial, ¿es justo o no que el talento y la habilidad den derecho a una remuneración superior? La respuesta negativa se apoya en que quien hace todo lo que puede, tiene los mismos méritos que los otros y, en justicia, no debe ser colocado en una posición inferior si no ha cometido ninguna falta; que la capacidad superior tiene ya ventajas más que suficientes por la admiración que suscita, la influencia personal que ejerce y la fuente de satisfacción íntima que constituye, sin añadirle una participación superior en los bienes del mundo y que, para ser justa, la sociedad debe compensar a los menos favorecidos, en vez de afligirlos por esta desigualdad inmerecida en las ventajas. La opinión contraria sostiene que la sociedad recibe más del trabajador más eficiente; que, siendo más útiles sus servicios, la sociedad le debe pagar más; que su trabajo representa, de hecho, una parte mayor en el resultado total, y no reconocerle sus derechos es una especie de robo; que si sólo ha de recibir lo mismo que los otros, sólo se le puede exigir lo mismo que a ellos, debiendo aportar una cantidad menor de tiempo y esfuerzos, en proporción a la superioridad de su eficiencia. ¿Quién decidirá entre estos dos principios de justicia opuestos? La justicia presenta en este caso dos lados; es imposible armonizarlos, y los dos adversarios escogen lados opuestos. El uno sólo ve lo que es justo que reciba el individuo; el otro, lo que es justo que dé la comunidad. Cada uno, desde su punto de vista, es invencible; y toda elección entre los dos, si se hace en el terreno de la justicia, ha de ser perfectamente arbitraria. Sólo la utilidad social puede decidir la preferencia.

Una vez más, ¡cuántos y cuán irreconciliables son los criterios de justicia a que se hace referencia al discutir la repartición de los impuestos! Una opinión es que el pago al Estado debiera hacerse en proporción a los medios pecuniarios. Otros creen que la justicia dicta lo que llaman impuesto proporcional, por el cual se exige un porcentaje mayor a aquellos que tienen más para gastar. Desde el punto de vista de la justicia natural, podrían encontrarse sólidas razones para desatender los medios económicos y pedir a todos la misma suma absoluta (siempre que sea posible), lo mismo que todos los subscriptores de una comida, o de un club, pagan la misma suma por los mismos privilegios, estén o no igualmente capacitados para sufragar los gastos.

Puesto que (como podría decirse) la protección de la ley y del gobierno se da para todos, y todos la exigen, no hay ninguna injusticia en hacer que todos la paguen al mismo precio. Se considera una justicia, no una injusticia, el que un comerciante cobre a todos los clientes el mismo precio por un mismo artículo, y no un precio distinto, de acuerdo con los distintos medios de pago. Esta doctrina, aplicada a la regulación de los impuestos, no encuentra abogados porque choca fuertemente con los sentimientos humanitarios y las ideas sobre la conveniencia social; pero el principio de justicia que invoca es tan verdadero y tan obligatorio como los otros que podrían oponérsele. Por ello ejerce una influencia tácita en la línea de defensa que se emplea para otros modos de tasación. Hay gente que, como justificación a que el rico pague más impuestos, se cree obligada a argumentar que el Estado hace más por el rico que por el pobre; sin embargo, esto no es verdad, porque los ricos podrían protegerse a sí mismos mejor que los pobres en la ausencia de ley o gobierno. Probablemente conseguirían convertir en esclavos a los pobres. Otros difieren tanto de esa concepción de la justicia, que sostienen

que todo el mundo debería pagar la misma tasa por cabeza a cambio de la protección de su persona (por ser ésta del mismo valor para todos), y una tasa distinta a cambio de la protección de su propiedad, que es de distinto valor. A esto replican otros que las dos cosas reunidas tienen para una persona tanto valor como para otro. Para desenredar estas confusiones, no hay otro método que el utilitarismo.

¿Es, pues, la diferencia establecida entre lo justo y lo conveniente una distinción meramente imaginaria? ¿Está la humanidad bajo el efecto de una ilusión al pensar que la justicia es una cosa más sagrada que la política y que no se debería escuchar a la segunda hasta que no se hubiera satisfecho la primera? De ningún modo. La exposición que hemos hecho de la naturaleza y origen de ese sentimiento, reconoce que hay una distinción real; y ninguno de los que profesan el más sublime desprecio por las consecuencias de las acciones consideradas como elemento moral, atribuye más importancia que yo a esta distinción. Mientras discuto las pretensiones de cualquier teoría que establezca un criterio imaginario de justicia no fundamentado en la utilidad, considero que la justicia se base en la utilidad como parte más importante y mucho más inviolablemente obligatoria que ninguna otra de la moral. Justicia es el nombre que se da a la clase de reglas morales que más íntimamente conciernen a lo esencial del bienestar humano y, por lo tanto, obligan de un modo más absoluto que todas las otras reglas de conducta de la vida. La noción que hemos encontrado ser la esencia de la idea de justicia, la de un derecho que reside en un individuo, implica y atestigua esta fuerza superior de obligación.

Las reglas morales que prohíben a los hombres dañarse unos a otros (en lo cual no debemos olvidar incluir la interferencia injusta con la libertad de los demás) son más vitales para el bienestar humano que cualquiera otras máximas que, por importantes que sean, sólo señalan el mejor modo de dirigir alguna clase de asuntos humanos. Poseen también la particularidad de que son el elemento más importante en la determinación del conjunto de los elementos sociales de la humanidad. Su observación es lo único que mantiene en paz a los seres humanos. Si la obediencia a ellas no fuese la regla; y su desobediencia la excepción, cada uno vería en su prójimo un enemigo con el cual debería estar continuamente en guardia. Lo que es apenas menos importante, éstos son los preceptos que más fuertes y directos motivos tienen los hombres para imponer a todos. Limitándose a dar exhortaciones o instrucciones de prudencia, no ganan o no creen ganar nada. Tienen un interés indudable en inculcar a cada uno el deber de la beneficencia positiva, pero este interés es mucho más pequeño: una persona puede no necesitar los beneficios de los otros, pero siempre necesita que no le causen daño. Así, la moral que protege a cada individuo de los daños que pueden causarle los demás, ya directamente, ya coartando su libertad de buscar el propio bien, es la moral que con más fuerza alberga su corazón, y la que más interés tiene en consolidar y hacer pública por medio de la palabra y de la acción. La aptitud de una persona para vivir en sociedad se prueba y decide por la observación de esta moral; pues de ella depende que la juzguen perjudicial o no aquellos con quienes está en contacto. Ahora bien, son estas reglas de moral las que constituyen primariamente las obligaciones de la justicia. Los casos más destacados de injusticia y los que dan el tono de repugnancia que caracteriza al sentimiento, son actos de agresión injustificada o de abuso del poder que se tiene sobre alguien; a continuación vienen los actos en que se retiene injustificadamente la que se debe a alguien; en ambos casos se inflige a la persona un mal positivo bajo la

forma de sufrimiento directo o de privación de algún bien físico o social con el cual tiene un derecho razonable a contar.

Los mismos motivos poderosos que ordenan la observación de estas reglas morales primarias, prescriben el castigo de los que las violan; y, como los impulsos de defensa propia o defensa de los demás, y de venganza, brotan contra esas personas, la retribución, la devolución del mal por el mal, se une íntimamente al sentimiento de la justicia y se incluye universalmente en su idea. El devolver bien por bien es también uno de los dictados de la justicia. Esto, aunque tenga una utilidad social evidente, y aunque responda a un sentimiento humano natural, no tiene, a primera vista, esa conexión tan obvia con el mal o injuria que existe en los casos más elementales de justicia e injusticia, y que constituyen el origen de la intensidad característica del sentimiento. Pero esa conexión, aunque sea menos obvia, no es menos real. El que acepta un beneficio y se niega a devolverlo cuando lo necesitan inflige un daño real al defraudar una de las esperanzas más naturales y razonables que él debe haber hecho concebir, al menos tácitamente, pues de otra manera difícilmente se le hubiera conferido el beneficio. El importante lugar que entre los daños e injurias humanas ocupa el defraudar las esperanzas, se demuestra por el hecho de que constituye lo más criminal que hay en actos tan inmorales como romper una amistad o faltar a una promesa. Pocos de los daños que puede sufrir el hombre son mayores; y nada duele más que perder a la hora de la necesidad aquello en que se ha confiado habitualmente y con plena seguridad. Pocos daños son mayores que esta mera retención del bien. Ninguno suscita más resentimiento por parte de la persona que lo sufre o por parte del espectador simpatizante. Por consiguiente, el principio de dar a cada uno lo que se merece, esto es, devolver bien por bien y mal por mal, no sólo está incluido en la idea de justicia, tal como la hemos definido, sino que es el objeto propio de esa intensidad del sentimiento, que, ante la estimación humana, coloca a la justicia por encima de la simple conveniencia.

La mayoría de las máximas de justicia corrientes en el mundo, y a las cuales se apela en sus transacciones, son simplemente instrumentos para llevar a cabo los principios de justicia de que acabamos de hablar. Que una persona sola es responsable de lo que ha hecho voluntariamente, o de lo que podría haber evitado voluntariamente; que es injusto condenar a una persona sin escucharla; que el castigo debe ser proporcionado a la ofensa; estas máximas y otras semejantes, tratan de prevenir que el principio justo de devolver mal por mal, se pervierta convirtiéndose en el de infligir el mal sin justificación. La mayor parte de estas máximas comunes deben su uso a la práctica de los tribunales de justicia, que se han visto llevados naturalmente a un reconocimiento y elaboración más completos de lo que era de esperar hicieran los no consagrados a estas tareas. Estas máximas les eran necesarias para cumplir con su doble función de castigar a quien lo mereciera y reconocer a cada persona su derecho.

La primera de las virtudes judiciales, la imparcialidad, es una obligación de justicia, en parte por la razón mencionada últimamente, ya que constituye una condición necesaria para el cumplimiento de las otras obligaciones de la justicia. Pero no es ésta la única razón del elevado rango que entre las obligaciones humanas ocupan las máximas de igualdad e imparcialidad, las cuales, tanto ante la estimación del pueblo, como ante la de los más ilustrados, deben incluirse entre los preceptos de la justicia. Desde un punto de vista, pueden considerarse como corolarios de los principios ya expuestos. Si es un deber obrar con cada uno según sus méritos, devolver bien por bien, lo mismo que

reprimir el mal con mal, se sigue necesariamente que debemos tratar igualmente bien (cuando un deber superior no lo impide) a los que han contraído iguales méritos con nosotros, y que la sociedad debe tratar igualmente bien a los que han contraído iguales méritos con ella, esto es, a los que han merecido el bien igualmente y de una manera absoluta. Este es el principio abstracto más elevado de la justicia social y distributiva. Hacia él debe procurarse que converjan todas las instituciones y todos los esfuerzos de los ciudadanos virtuosos. Pero este gran deber moral descansa sobre un fundamento aún más profundo, en cuanto es una emanación directa del primer principio de la moral y no un mero corolario lógico de principios secundarios o doctrinas derivadas. Está implicado en la misma significación de la utilidad o principio de la mayor felicidad. Ese principio será un mero arreglo de palabras sin significado racional, a menos que la felicidad de una persona, que (con las salvedades propias de la utilidad) se supone ser de igual intensidad a la de otra, se tome tan en cuenta como la de ésta. Puesto que estas condiciones se enuncian en el dicho de Bentham *cada uno debe contar por uno, nadie por más de uno*, podría escribirse bajo el principio de utilidad como comentario explicativo.² El derecho que todo el mundo tiene a la felicidad implica, según los moralistas y legisladores, un derecho igual a todos los medios para alcanzar la felicidad, a menos que las condiciones inevitables de la vida humana y el interés general, en el cual está comprendido el interés del individuo, pongan límites a esta máxima. Esos límites deben ser determinados estrictamente. Como todas las otras máximas de justicia, ésta no se aplica, o no se juzga aplicable universalmente; por el contrario, como ya he hecho notar, se pliega a las ideas de cada uno sobre lo que es conveniencia social. Pero entonces, como en todos los casos en que se la considera aplicable, se juzga que está dictada por la justicia. Se estima que todas las personas tienen derecho a un trato igual, excepto cuando alguna conveniencia social reconocida exige lo contrario. De aquí que todas las desigualdades sociales que han dejado de considerarse convenientes asuman los caracteres, no de la simple inutilidad, sino de la injusticia, por lo que parecen tan tiránicas que la gente llega a preguntarse cómo pudo haberlas tolerado. Olvidan así que quizá ellos mismos toleran otras desigualdades a causa de una noción de la conveniencia igualmente equivocada, y cuya corrección les haría considerarla tan completamente monstruosa como la que acaban de aprender a condenar. La historia entera del progreso social ha constituido una serie de transiciones por las cuales una costumbre, o institución, tras otra, han dejado de ser consideradas como una necesidad primaria de la existencia social, para pasar a la categoría de la injusticia y la tiranía universalmente estigmatizadas. Así ha ocurrido con las distinciones de esclavos y hombres libres; nobles y siervos, patricios y plebeyos; y lo mismo ocurrir, y en parte ocurre ya, con las aristocracias de color, la raza y el sexo.

Parece, pues, por lo que se ha dicho, que la justicia es el nombre que se da a ciertas necesidades morales que, consideradas colectivamente, ocupan un rango más elevado en la escala de la utilidad social y, por tanto, poseen una obligatoriedad superior a la de las otras. Sin embargo, pueden darse casos particulares en que algún otro deber social sea tan importante como para predominar sobre cualquiera de las máximas generales de justicia. Así, salvar una vida puede ser; no sólo permisible, sino un deber y lo mismo robar o arrebatar por la fuerza la medicina o los alimentos necesarios, hurtar y obligar a un médico a ejercer su profesión. En tales casos, como no llamamos justicia a lo que no

² ídem, págs. 121 y 125.

sea virtud, solemos decir, no que la justicia debe ceder el paso a algún otro principio moral, sino que lo que es justo en los casos ordinarios, no es justo en un caso particular por razón de ese otro principio. Por este útil acomodo del lenguaje, se salvaguarda el carácter de inviolabilidad atribuido a la justicia, y nos libramos de la necesidad de sostener que puede haber injusticias laudables.

Las consideraciones que acaban de aducirse resuelven, creo yo, la única dificultad real de la teoría utilitaria de la moral. Siempre ha sido evidente que todos los casos de justicia son también casos de conveniencia; la diferencia está en el sentimiento peculiar que se une a la primera, contraponiéndola a la segunda. Si este sentimiento característico ha sido suficientemente explicado, no hay ninguna necesidad de asignarle un origen peculiar; si es simplemente el sentimiento natural de la venganza, moralizado por hacersele extensivo a las exigencias del bien social; y si este sentimiento no sólo existe sino que debe existir en todas las clases de casos a que corresponda la idea de justicia, esa idea ya no se presenta más como la piedra de escándalo de la ética utilitaria.³ La justicia sigue siendo el nombre apropiado a ciertas utilidades sociales que son mucho más importantes y, por ende, más absolutas e imperativas que todas las otras de la misma clase (aun cuando las otras puedan serlo más en casos particulares). Por ello, estas necesidades deben ser defendidas, como lo son naturalmente, por un sentimiento no sólo diferente en grado, sino en especie. Deben distinguirse del sentimiento más moderado que va añejo a la mera idea de promoción del placer humano o conveniencia, ante todo por la naturaleza más definida de sus mandatos y, después por el carácter más severo de sus sanciones.

³ Esta implicación del primer principio del sistema utilitarista, la imparcialidad perfecta entre las personas, es considerada por Mr. Herbert Spencer (en su *Social Statics*) como una refutación de las pretensiones de la utilidad a erigirse en guía suficiente del bien, ya que —dice— el principio de utilidad presupone el principio anterior de que todos tienen igual derecho a la felicidad. Se podría explicar más correctamente diciendo que supone que cantidades iguales de felicidad son igualmente deseables, sean alcanzadas por la misma o por distintas personas. Sin embargo, esto no es un presupuesto; no es una premisa necesaria para sostener al principio de utilidad, sino el principio mismo, porque ¿en qué consiste el principio de utilidad sino en que *felicidad* y *deseable* sean términos sinónimos? Si hubiera algún principio anterior implícito, no podría ser más que éste: que las verdades de la aritmética son aplicables a la valoración de la felicidad, lo mismo que a todas las otras cantidades susceptibles de medida.

(Mr. Herbert Spencer, en una comunicación privada relativa a la Nota precedente, pone objeciones a que se le considere contrario al utilitarismo; y declara que considera la felicidad como el último fin moral; pero estima que ese fin sólo se puede alcanzar parcialmente por medio de generalizaciones empíricas de los resultados de la observación de la conducta, y que no puede alcanzarse completamente más que deduciendo de las leyes de la vida y de las condiciones de la existencia qué clase de actos tienden, necesariamente, a producir felicidad y qué clase tiende a producir la desdicha. Con excepción de la palabra *necesariamente*, yo no tengo ninguna objeción que hacer a esta doctrina; y (omitiendo ésa palabra) no sé de ningún abogado moderno del utilitarismo que sea de diferente opinión. Ciertamente, Bentham, a quien Mr. Spencer se refiere particularmente en la *Social Statics*, está más dispuesto que ningún otro escritor a deducir, de las leyes de la naturaleza humana y de las condiciones universales de la vida, el efecto de las acciones sobre la felicidad. El cargo que comúnmente se le hace es que confía excesivamente en esas deducciones, y se niega en absoluto a limitarse a esas generalizaciones de la experiencia específica, en que generalmente se encierran los utilitaristas, según Mr. Spencer. Mi propia opinión (y, por lo que deduzco, la de Mr. Spencer), es que en ética, lo mismo que en todas las otras ramas de los estudios científicos, la conciliación de los resultados de esos dos procedimientos, que se corroboran y verifican mutuamente, es necesaria para comunicar a las proposiciones generales la índole y el grado de evidencia que constituyen una prueba científica).