

L'utilitarisme (1863), de John Stuart Mill

Capítol 2. Què és l'utilitarisme?

[La utilitat no s'oposa al plaer ni ho redueix tot al plaer]

[§7] N'hi haurà prou amb una breu observació per rebatre el disbarat ignorant de suposar que els qui defensen la utilitat com a criteri del bé i del mal, usen el terme utilitat en el sentit restringit i merament col·loquial en què s'oposa al plaer. Demanem disculpes als oponents filosòfics de l'utilitarisme si pot semblar ni que sigui per un moment que els confonem amb algú capaç d'una equivocació tan absurda com aquesta; equivocació ben estranya per cert, ja que l'acusació contrària, la que ho refereix tot al plaer (també en la seva forma més grollera), és un altre dels càrrecs habituals que es presenten contra l'utilitarisme. I com ha observat encertadament un notable escriptor, la mateixa mena de persones, i sovint les mateixes persones, denuncien que la teoria és «impracticablement seca quan la paraula utilitat s'anteposa a la paraula plaer, i també practicament voluptuosa quan la paraula plaer s'anteposa a la paraula utilitat». Els qui tenen algun coneixement sobre la matèria saben prou bé que cap dels autors que, des d'Epícur a Bentham, han mantingut la teoria de la utilitat, no l'entenen com una cosa que es contraposi al plaer, sinó com el plaer mateix juntament amb l'absència de dolor; i en comptes d'oposar útil a agradable o ornamental, han afirmat sempre que útil significa també aquestes coses, entre d'altres. Tanmateix, el gruix de la gent en general, incloent-hi el gruix dels autors, cauen a tothora en aquest error tan trivial no solament en diaris i periòdics, sinó en llibres de pes i amb pretensions. Agafen la paraula utilitarista sense saber-ne res llevat del so que fa, i solen usar-la per expressar amb ella rebuig o indiferència pel plaer en alguna de les seves formes; de la bellesa, de l'ornamentació, de la diversió. No, i tampoc en la seva ignorància no es limiten únicament a fer un ús despectiu d'aquest terme, sinó que ocasionalment l'usen com un compliment; com si impliqués una superioritat respecte a la frivolitat i als plaers efímers. I és justament en aquest ús pervertit com s'entén ordinàriament la paraula, i el que la nova generació adquireix com a noció única del seu significat. Els qui van introduir la paraula, però que durant molts anys l'han deixat d'usar com una apel·lació distingida, potser s'haurien d'animar a reintroduir-la si creuen que d'aquesta manera poden contribuir una mica a rescatar la d'aquesta completa degradació.

[El principi ètic en què es fonamenta la utilitat]

[§8] El credo que posa com a fonament de la moral la Utilitat o el principi de la Major felicitat possible, sosté que tota acció és bona en proporció a la seva tendència a promoure la felicitat, i dolenta en proporció a la seva tendència a produir el contrari de la felicitat. Per

felicitat s'entén plaer i absència de dolor; per infelicitat dolor i privació de plaer. Per tenir una visió clara de l'estàndard moral establert per la teoria, s'haurien de dir moltes coses més; en particular, què s'inclou en les idees de dolor i plaer, i en quina mesura es pot deixar això com una qüestió oberta. Però aquestes explicacions suplementàries no afecten la teoria de la vida en què es basa aquesta teoria de la moralitat —a saber que el plaer i l'absència de dolor són les úniques coses desitjables com a fins; i que totes les coses desitjables (que són tan nombroses en un projecte utilitarista com ho són en qualsevol altre) són desitjables o bé pel plaer inherent a elles mateixes, o bé com a mitjans que promouen el plaer i l'evitació del dolor.

[No parlem de l'hedonisme barroer]

[§9] Ara bé, una teoria de la vida com aquesta provoca una aversió inveterada en molts esperits, i certament en alguns dels més estimables pels seus sentiments i aspiracions. Suposar que la vida no té (diuen) altres fins més elevats que el plaer —ni cap objecte de desig ni projecte millor ni més noble— ho consideren del tot mesquí i degradant, com una doctrina digna només de porcs, amb els quals es va comparar despectivament els seguidors d'Epicur ja en la mateixa antiguitat; i els qui sostenen aquesta doctrina en l'època moderna són víctimes ocasionals de comparacions igualment educades pels seus contrincants alemanys, francesos i anglesos.

[Plaers superiors i plaers inferiors]

[§10] Atacats d'aquesta manera, els epicuris sempre responien que no eren pas ells sinó els seus acusadors, els qui representaven l'aspecte més degradant de la naturalesa humana, tenint en compte que l'acusació suposa que els éssers humans no són sensibles a cap altre plaer llevat dels plaers dels porcs. Si aquesta suposició és certa, el càrrec és impossible de contradir; però aleshores deixaria de ser una acusació, perquè si les fonts del plaer són precisament les mateixes en els humans que en els porcs, la norma més adient per l'un, també ho ha de ser per l'altre. La comparació de la vida epicúria amb la d'aquests animals es percep com una cosa degradant, justament perquè els plaers d'un animal no satisfan completament el concepte de felicitat de cap ésser humà. Els humans tenen facultats més elevades que els apetits animals, i un cop en són conscients, no contempen com a felicitat res que no impliqui la seva gratificació. Certament no considero que els epicuris siguin en absolut impecables a l'hora de treure totes les conseqüències que deriven del principi utilitari. Per fer això de manera suficient, s'hi han d'incloure molts elements estoics, i també cristians. Però no es coneix cap teoria epicúria de la vida que no assigni als plaers de l'intel·lecte, dels sentiments i la imaginació, i dels sentiments morals, un valor molt superior com a plaers als merament sensuais. S'ha d'admetre, però, que en general els autors utilitaristes han situat la superioritat dels plaers mentals sobre els corporals principalment en el fet que són més permanents, més segurs, menys costosos, etc., que els altres és a dir, en els seus avantatges circumstancials, més que no en la seva naturalesa intrínseca—. En tots aquests punts els utilitaristes han demostrat plenament la seva posició, però també és cert que podrien haver adoptat un altre fonament, que es pot considerar més elevat, sense deixar de ser consistents. Perquè reconèixer que algunes espècies de plaer són més desitjables i més valuoses que d'altres resulta del tot compatible amb el principi d'utilitat. Seria absurd que, mentre en la consideració de totes les altres coses es considera tant la

qualitat com la quantitat, en l'apreciació dels plaers s'hagi de suposar que només compta la quantitat.

[§11] Si em pregunten què vull donar a entendre per diferència de qualitat en els plaers, o què fa un plaer més valuós que un altre, merament com a plaer, sense ser més gran en quantitat, només puc donar una resposta. Si de dos plaers n'hi ha un que decididament tothom prefereix, o almenys tots els qui els han experimentat, i això sense tenir en compte cap sentiment d'obligació moral a preferir-lo, aquest plaer és el més desitjable. Si un dels dos, per aquells que hi estan ben familiaritzats, es posa per damunt de l'altre fins a l'extrem de preferir-lo tot i saber que anirà seguit d'una major quantitat de desplaer, i malgrat tot no el canvia per l'altre, encara que en pogués gaudir fins als límits naturals, aleshores estem justificats a atribuir al gaudiment elegit una qualitat superior; fins al punt que aquesta supera la quantitat reduint-la, per comparació, a ben poca cosa.

[§12] Doncs bé, és un fet del tot inqüestionable que aquells qui estan igualment familiaritzats amb tots dos plaers, i són igualment capaços d'apreciar-los, donen una prioritat molt més elevada a la forma de vida en què s'exerciten les facultats superiors. Poques criatures humanes consentirien a canviar-se per animals inferiors a canvi de la promesa de consentir-los la llicència més completa en els plaers animals; un ésser humà intel·ligent no vol tornar-se un ximple, ni una persona instruïda vol ser un ignorant, ni cap persona amb sentiments i consciència vol ser egoista i baix, per molt que els puguin persuadir que un ximple, un ruc o un brètol viuen més satisfets amb el seu lot que no pas ells amb el que els ha tocat. No renunciarien a allò que posseeixen de més que aquells, per saciar de la forma més completa possible els desitjos que tenen en comú amb ell. Si mai arriben a somiar-hi, seria només en casos d'infelicitat tan extrema que, per tal d'escapar-ne, canviarien el seu lot per gairebé qualsevol altre, encara que als seus ulls fos del tot indesitjable. Un ésser de facultats superiors exigeix alguna cosa més per ser feliç; probablement és propens a un patiment més agut, i certament ho és a partir de més coses que algú inferior a ell; però a desgrat d'aquestes càrregues, no pot desitjar de debò sucumbir a allò que percep com un grau inferior d'existència.. Podem explicar aquesta resistència com més ens agradi; podem atribuir-la a l'orgull, una paraula que s'aplica indiscriminadament a alguns dels sentiments més (i també menys) estimables que és capaç de sentir un ésser humà; podem atribuir-la a l'amor per la llibertat i independència personal, la qual va ser entre els estoics un dels mitjans més efectius per fomentar-la; o al desig de poder o de sensacions excitants, ja que tots dos en formen part i hi contribueixen; però el que millor li escau és el sentit de la dignitat que tot ésser humà posseeix en una forma o altra, i en una certa proporció (tot i que mai sigui exacta) amb les seves facultats superiors, i que constitueix una part tan essencial de la felicitat en aquells en qui és intens, que no hi ha res que, entrant en conflicte amb ell, pugui valer com a objecte de desig, si no és de forma efímera. Qui pensi que aquesta preferència té lloc a costa del sacrifici de la felicitat —que el superior, en circumstàncies qualssevol iguals, no és més feliç que l'inferior confon les dues idees ben diferents de felicitat i acontentament. És indiscutible que qui gaudeix amb poca cosa té més oportunitats de trobar satisfacció plena; i un ésser amb dots superiors sempre és conscient que la felicitat que es pot trobar en el món, així com està constituït, és imperfecta. Però pot aprendre a suportar les seves imperfeccions, sempre que siguin suportables, i no per això tindrà enveja d'aquell que certament és inconscient de les seves imperfeccions, però només perquè no arriba a adonar-se del bé que per contrast qualifiquen aquelles imperfeccions. És millor ser una persona insatisfeta que no un gorrí satisfet; millor ser Sòcrates insatisfet que no un ximple

satisfet. I si el ximple o el gorrí opinen de forma diferent, és perquè només coneixen el seu propi costat de la qüestió. L'altra part, en aquesta comparació, coneix les dues parts.

[§13] Es pot objectar que molts dels que tenen aptitud per als plaers elevats, ocasionalment els ajornen sota la influència de la temptació per satisfer els plaers inferiors. Però això és del tot compatible amb la plena apreciació de la superioritat intrínseca dels plaers superiors. Tot sovint els homes, per feblesa de caràcter, opten pel bé més pròxim, si bé saben que és menys valuós; i això és igualment cert quan s'ha d'elegir entre dos plaers físics que quan s'ha d'elegir entre un de físic i un d'intel·lectual. Els homes empaiten plaers sensuals que perjudiquen la salut, encara que s'adonin perfectament que la salut és un bé superior. També es pot objectar que n'hi ha molts que comencen amb un entusiasme juvenil per tot allò que és noble, i així que passen els anys s'enfonsen en la indolència i l'egoisme. Però jo no crec que els qui pateixen un canvi tan comú com aquest prefereixin voluntàriament els plaers descrits com inferiors als plaers superiors. Jo crec que abans de consagrar-se exclusivament als uns, ja havien esdevingut incapaços de gaudir dels altres. L'aptitud per als nobles sentiments és una planta molt tendra en la majoria de les persones, fàcil de matar no solament per influències hostils, sinó per manca d'adob; i en la majoria de joves mor ràpidament si les ocupacions a què els ha destinat la seva posició en la vida (i la societat on han anat a raure) no són favorables per mantenir actives aquestes capacitats superiors. Els homes perden les seves aspiracions elevades així que perden el gust per les coses intel·lectuals, perquè no tenen temps ni oportunitat de permetre-se-les; i aleshores es tornen addictes a plaers inferiors, no pas perquè deliberadament els prefereixin, sinó perquè d'una banda són els únics a què tenen accés, i d'altra banda perquè arriba que ja són els únics de què són capaços de gaudir. Certament podem posar en dubte que hi hagi algú que, essent igualment sensible als dos tipus de plaers, sempre prefereixi de forma conscient i serena els inferiors, si bé en totes les èpoques molts han perdut la salut en un intent inútil de combinar-los tots dos.

[§14] Entenc doncs que no hi ha apel·lació possible a aquest veredict de els únics jutges competents. En la pregunta sobre quin dels dos plaers val més la pena sentir, o quina de les dues modalitats d'existència és més gratificant als sentits, deixant de banda els seus atributs morals i les seves conseqüències, s'ha d'admetre com a definitiu el judici qualificat dels qui tenen coneixement de tots dos, o, si no coincideixen, el de la majoria d'aquests. I no cal vacil·lar a acceptar aquest judici respecte de la qualitat dels plaers, ja que no hi ha cap altre tribunal on adreçar-se, fins i tot en les qüestions de quantitat. Quin mitjà hi ha per determinar, d'entre dos dolors quin és el més agut, o de dues sensacions plaents quina és més intensa, llevat del sufragi universal d'aquells que estan familiaritzats amb tots dos? Els plaers i els dolors no són homogenis, i el plaer sempre és heterogeni respecte del dolor. Què tenim per decidir si val la pena gaudir d'un plaer particular al preu d'un dolor particular, llevat de les sensacions i del judici dels que en tenen experiència? Doncs bé, quan aquelles sensacions i aquell judici declaren que els plaers derivats de les facultats superiors, deixant de banda la seva intensitat, són preferibles de mena als que sent la naturalesa humana sense participació de les facultats superiors, aleshores mereixen tenir també en aquesta matèria la mateixa credibilitat.

[La felicitat del major nombre]

[§15] M'he deturat en aquest punt perquè és un apartat necessari en una concepció completament justa de la Utilitat o la Felicitat, considerada com a norma rectora de la conducta humana. Però no és en absolut una condició indispensable per acceptar l'estàndard utilitarista; ja que aquest estàndard no és la major felicitat possible pròpia de l'agent, sinó la major quantitat possible en conjunt; i així, si bé es pot posar en dubte que un caràcter noble sigui sempre el més feliç per la seva noblesa, no hi ha dubte que fa els altres més feliços, i que el món en general hi surt guanyant enormement, gràcies a ell. L'utilitarisme, doncs, només pot assolir el seu fi si en general es cultiva la noblesa de caràcter, encara que cada individu es beneficiés només de la noblesa dels altres, i la seva pròpia, pel que fa a la felicitat, s'hagués de descomptar simplement del benefici. Però ja la mera enunciació d'aquesta absurditat fa supèrflua la seva refutació.

[La felicitat entesa com a plaer i absència de dolor]

[§16] Segons el principi de la Major Felicitat possible, així com l'hem explicat més amunt, el fi últim amb referència al qual i per raó del qual són desitjables totes les altres coses (tant se val si considerem el nostre propi bé com el dels altres), és una existència tan lliure de dolor com sigui possible, i tan plena de gaudiments com es pugui, tant pel que fa a la quantitat com a la qualitat; i la prova de la qualitat, la norma per mesurar-la respecte de la quantitat, és la preferència que senten els que posseeixen el millor criteri comparatiu per les seves majors oportunitats d'experimentació, a les quals cal afegir els hàbits d'autoconsciència i autoobservació. Vist que aquest és, segons l'opinió utilitarista, el fi de tota acció humana, també és necessàriament el patró de la moralitat; que consegüentment pot definir-se com les regles i preceptes de la conducta humana gràcies a l'observança de les quals podria fer-se real en el major grau possible una existència com la que hem descrit, i garantir-la a tota la humanitat, i no solament a ella, sinó, en la mesura en què ho admeti la naturalesa de les coses, també al conjunt dels éssers sensibles.

[L'home pot atènyer la felicitat]

[§17] Contra aquesta doctrina, però, s'alça una altra classe de crítics, que diuen que la felicitat, en cap de les seves formes, no pot ser el propòsit racional de la vida i l'acció humana; en primer lloc perquè és irrealitzable: i pregunten de forma despectiva, "quin dret tens a ser feliç?", una pregunta que Carlyle reblava afegint-hi, "quin dret tenies fa tot just un moment, fins i tot a existir?" En segon lloc, diuen, els homes se'n poden sortir sense la felicitat; totes les persones nobles ho saben, això, i no haurien esdevingut nobles si no és per la lliçó d'*Enstagen*, és a dir, de la renúncia: lliçó que, degudament apresada i observada, afirmen que és el principi i la condició necessària de tota virtut.

[§18] La primera d'aquestes objeccions aniria a l'arrel de la qüestió si estigués ben fundada: perquè si l'ésser humà no pot atènyer la felicitat, la seva realització no pot ser el fi de la moralitat ni d'una conducta racional. Tanmateix, fins i tot en aquest cas encara s'hauria de poder dir alguna cosa a favor de la teoria utilitarista; perquè la utilitat inclou no solament la recerca de la felicitat, sinó l'evitació o mitigació de la infelicitat; i si el primer objectiu és quimèric, encara hi ha molt de marge i una necessitat més imperativa pel segon, almenys en la mesura que la humanitat es consideri apta per a la vida, i no busqui refugi en el suïcidi col·lectiu que recomanava sota certes condicions Novalis. Tanmateix, quan s'afirma d'aquesta manera tan categòrica que és impossible que la vida humana sigui feliç,

l'assertió, si no s'assembla molt a una disputa verbal, hem de dir que pel cap baix és una exageració. Si per felicitat s'ha d'entendre una excitació continua i intensament plaent, és prou clar que això és impossible. Un estat de plaer in-tens dura tot just uns moments, o en alguns casos i amb algunes interrupcions hores o dies, i és l'esclat ocasional del goig, no pas la seva flama permanent i constant. Els filòsofs que ensenyaven que la felicitat és el fi de la vida n'eren tan conscients com els que se'n burlaven. El que volien fer entendre per felicitat no era una vida d'arravatament; sinó que aquests moments són ocasionals al llarg d'una existència feta de pocs dolors i poc duradors, de molts plaers i molt variats, amb un predomini decidit deis actius sobre els passius, i que té per fonament del conjunt no esperar de la vida més del que pot proporcionar. Una vida que consisteixi en això, per aquells que hagin estat prou afortunats per assolir-la, sempre serà digna del nom de felicitat. I una existència així és el que trobem, ara i tot, en moltes persones, i durant una part considerable de les seves vides. El lamentable estat de l'educació, i de les condicions socials, són ara com ara l'únic impediment real perquè sigui assequible a gairebé tothom.

[§19] Els crítics potser dubten que els éssers humans, un cop educats per considerar la felicitat com el fi de la vida, se sentin satisfets amb una participació tan minsa d'ella. Però un gran nombre de persones se senten satisfetes amb molt menys. Els principals ingredients d'una vida satisfactòria sembla que són dos, qualsevol dels quals per ell mateix es considera sovint suficient a aquest efecte: la tranquil·litat i l'excitació. Molts creuen que a canvi de molta tranquil·litat poden conformar-se amb poc plaer; d'altres, que a canvi de molta excitació poden tolerar una considerable quantitat de dolor. Segurament no hi ha cap impossibilitat intrínseca que impedeixi, fins i tot a la majoria d'homes, d'unir-los tots dos; perquè no solament estan lluny de ser incompatibles, sinó que de fet formen una aliança natural, de manera que l'allarga-ment de l'un predisposa a l'altre, i en desperta el desig. Només aquells en qui la indolència esdevé un vici estan mancats del desig d'excitació després d'un interval de repòs; només aquells en qui la necessitat d'excitació és una malaltia senten la tranquil·litat que segueix l'excitació com una cosa avorrida i insípida, en comptes de resultar plaent en proporció directa al grau d'excitació que la precedeix. Quan gent que són moderadament afortunats en els seus béns externs no troben en la vida prou gaudiment perquè mereixi de ser viscuda, generalment la causa és que no es preocupen de ningú més que per ells mateixos. Per aquells que no senten cap afecte ni públic ni privat, les excitacions de la vida són molt limitades, i en molts casos s'esvaeixen així que s'acosta la mort, on s'acaba tot interès egoista; mentre que els qui deixen darrere seu persones estimades, i especialment els qui també han conreat un sentiment de simpatia per l'interès col·lectiu de la humanitat, conserven en les portes de la mort un interès tan viu per la vida com en el ple de la joventut i de la salut. Després de l'egoisme, la principal causa que fa la vida insatisfactòria és la manca de cultiu de l'esperit. Un esperit cultivat —no vull dir el d'un filòsof, sinó de qualsevol a qui s'hagin obert les fonts del coneixement, i que hagi estat educat mínimament en l'exercici de les seves facultats— troba motius d'interès inexhaurible en tot el que l'envolta: en els objectes de la naturalesa, els productes de l'art, la imaginació de la poesia, els incidents de la història, les diverses formes de vida humana passada i present, i les expectatives del futur. Certament una persona es pot tornar indiferent a tot això, sense ni tan sols haver-ne exhaurit una parí, però només si ja de bon començament no ha tingut cap interès humà o moral en aquestes coses i ha buscat en elles només les gratificacions de la curiositat.

[§20] Doncs bé, no hi ha absolutament cap raó en la naturalesa de les coses perquè un cert grau de cultura de l'esperit suficient per inspirar un interès intel·ligent en aquests objectes de contemplació, no pugui ser patrimoni de tots els qui neixen en un país civilitzat. Tampoc no hi ha cap necessitat inherent que tot ésser humà hagi de ser un egòlatra egoista, desproveït de tot sentiment o preocupació llevat dels que es refereixen a la seva miserable individualitat. Vides molt superiors a aquesta són força comunes fins i tot ara, com a mostra del que es pot esperar de l'espècie humana. Uns afectes privats genuïns, i un interès sincer pel bé comú els pot assolir en graus diferents qualsevol ésser humà criat de forma correcta. En un món on hi ha tantes coses en què interessar-se, tantes coses per gaudir, i també per rectificar i millorar, qualsevol persona dotada en un grau moderat d'aquests requisits morals i intel·lectuals, és ben capaç de viure una existència que pot considerar-se envejable; i llevat que tal persona, per culpa de lleis dolentes o de la submissió a la voluntat d'altres, es vegi privada de la llibertat d'usar les fonts de la felicitat que té al seu abast, no deixarà de fer efectiva aquesta existència envejable si pot defugir els mals positius de la vida, les principals causes de patiment físic i mental —com la indigència, la malaltia, i la rudesia, la indignitat, o la pèrdua prematura de les persones que estima—. El més rellevant del problema resideix, doncs, en la lluita contra aquestes dues calamitats, de les quals només amb molta fortuna en podem escapar completament; aquestes calamitats, doncs, estant les coses com estan ara per ara, no es poden evitar i sovint no es poden mitigar de forma significativa. Això no obstant, ningú que ens mereixi ni que sigui un mínim de consideració, no opinaria que la majoria dels mals positius del món són impossibles d'eliminar, i que no es podran reduir a límits estrets si els afers humans continuen millorant. La pobresa, en tot allò que implica patiment, pot extirpar-se completament gràcies al coneixement social en combinació amb el bon sentit i la providència dels individus. Fins i tot la malaltia, el més intractable dels enemics, es pot anar reduint indefinidament en extensió per mitjà d'una bona educació física i moral, i un control adequat de les influències més perniciosos; almenys mentre el progrés de la ciència mantingui la promesa d'aconseguir en el futur més i més conquestes directes sobre aquest enemic odiós. Tot avenç en aquesta direcció no solament elimina alguna de les ocasions que escurcen la vida, sinó, cosa que encara ens importa més, n'elimina alguna de les que ens priven de les persones a qui confiem la nostra felicitat. Pel que fa a les vicissituds de la fortuna, i d'altres decepcions relacionades amb les circumstàncies mundanes, són principalment l'efecte d'una imprudència greu, d'uns desitjos mal controlats, o d'institucions socials dolentes o imperfectes. Breument, les principals fonts de patiment humà són en bona mesura eliminables, i moltes d'elles ho són gairebé del tot si s'hi posa prou atenció i esforç; i encara que la seva eliminació és mortificadorament lenta — encara que mentrestant morirà una llarga successió de generacions abans de vèncer-les, i abans aquest món no esdevingui allò que pot arribar a ser fàcilment si la voluntat i el coneixement no falten— tanmateix tot esperit prou intel·ligent i generós per contribuir a l'esforç, per més petita i insignificant que sigui la seva contribució, traurà de la mateixa lluita una noble satisfacció de la qual no voldria privar-se per més alta que fos la temptació d'un plaer egoista.

[Què pot induir a renunciar a la pròpia felicitat: anàlisi]

[§21] I això ens condueix a l'apreciació autèntica d'allò que diuen els crítics sobre la possibilitat, i l'obligació, d'aprendre a viure renunciant a la felicitat. Que se'n pot prescindir, és inqüestionable; això ho fan involuntàriament dinou vintenes parts de la humanitat, fins i tot en algunes de les parts del món actual menys profundament bàrbars; i de vegades ho

ha de fer voluntàriament l'heroi o el màrtir per alguna causa que valora més que la seva felicitat individual. Però quina és aquesta cosa sinó la felicitat d'altres o algun dels requisits de la felicitat? Ser capaç de renunciar completament a la pròpia felicitat o a les oportunitats d'obtenir la més una cosa noble certament: però al capdavant aquest autosacrifici ha de tenir una finalitat; no és un fi en ell mateix; i si se'ns diu que el seu objectiu no és la felicitat, sinó la virtut, que és millor que la felicitat, jo pregunto, ¿se sacrificaria l'heroi o el màrtir si no cregués que així aconseguia estalviar un sacrifici similar a d'altres? ¿Se sacrificaria si pensés que la renúncia a la pròpia felicitat no havia de produir un fruit per algun dels seus semblants, sinó que pensés que el destí d'aquests seria igual que el seu, i que el seu sacrifici els deixava també a ells en la mateixa situació de privació de la felicitat? No els planyem doncs tot l'honor que mereixen, a aquests que són capaços de sacrificar tot gaudiment personal en vida, si per mitjà de la seva renúncia contribueixen de forma apreciable a incrementar la felicitat en el món; però qui ho fa, o proclama fer-ho, per algun altre propòsit, no mereix la nostra admiració més que l'ascètic que s'enfila dalt de la seva columna. Bé és veritat que qui actua així dona un exemple edificant del que l'home pot fer, però no pas certament del que hauria de fer.

[§22] Tanmateix, encara que només sigui per causa de l'estat tan imperfecte de les condicions del món que una persona no pugui procurar el millor per la felicitat dels altres si no és amb el sacrifici absolut de si mateix, mentre el món es trobi en aquest estat imperfecte he de reconèixer obertament que la disposició a fer un sacrifici així és la virtut més elevada que podem trobar en un home. Afegiré que en aquesta condició del món, per més paradoxal que resulti aquesta afirmació, l'habilitat conscient de viure sense felicitat ofereix la millor perspectiva per imaginar justament la felicitat que podem assolir. Perquè no hi ha res, llevat d'aquesta consciència, que pugui elevar una persona per damunt dels atzars de la vida, i fer-li sentir que, per més que s'ho proposin la fortuna i el destí, no tenen prou força per sotmetre-la; la qual cosa, un cop assumida, l'allibera d'una angoixa excessiva respecte als mals de la vida i la capacita, com a molts estoics en els pitjors temps de l'Imperi romà, per cultivar tranquil·lament les fonts de satisfacció que té a l'abast sense preocupar-se per la incertesa de la seva durada, o no més que pel seu inevitable final.

[§23] Mentrestant, que l'utilitarista no es cansi mai de proclamar que la moral de l'autosacrifici és una possessió que li pertany a ell amb el mateix dret que a l'estoic o al transcendentalista. La moral utilitarista reconeix en els éssers humans el poder de sacrificar el seu bé més gran pel bé dels altres. Només es nega a admetre que el sacrifici sigui un bé en ell mateix. Un sacrifici que no augmenta, o no tendeix a augmentar, la suma total de felicitat, el considera malaguanyat. L'única autorenúncia que aplaudeix és la que es consagra a la felicitat dels altres, o a algun dels mitjans que la faciliten; sigui la de la humanitat considerada col·lectivament, sigui de particulars dins dels límits imposats per l'interès col·lectiu de la humanitat.

[L'harmonia entre l'interès de l'individu i el bé general]

[§24] Un cop més he de repetir que els qui ataquen l'utilitarisme rarament concedeixen amb justícia que la felicitat que configura el criteri utilitarista del que és una conducta bona no és pas la felicitat del mateix agent, sinó la de tots els afectats per ella. Entre la seva pròpia felicitat i la d'altres, l'utilitarisme li exigeix ser tan estrictament imparcial com un espectador benivolent i desinteressat. En la regla daurada de Jesús de Natzaret, hi percebem tot

l'esperit de l'ètica de la utilitat. Actuar com voldries que actuessin amb tu, i estimar el teu veí com a tu mateix, constitueixen la perfecció ideal de la moral utilitarista. Entesa com la millor manera d'enfocar aquest ideal, la utilitat exigeix en primer lloc que les lleis i els acords socials situïn la felicitat, o (com podem denominar-la parlant pràcticament) l'interès de cada individu, tant en harmonia com sigui possible amb l'interès del conjunt; i en segon lloc, que l'educació i l'opinió, que posseeixen un poder tan vast sobre el caràcter humà, usin aquest poder amb l'objectiu d'establir en l'esperit de cada individu una associació indissoluble entre la seva felicitat i el bé del conjunt; especialment entre la seva felicitat i la pràctica de certes formes de conducta, negatives i positives, que la consideració per la felicitat universal fa obligatòries; de manera que no solament es torni incapaç de concebre ni que sigui la possibilitat que la seva felicitat sigui compatible amb una conducta oposada al bé general, sinó també que en cada individu un dels motius habituals per promoure el bé general sigui un impuls directe, i que els sentiments associats amb aquest bé ocupin un espai ample i destacat en l'existència sensible de cada ésser humà. Si els qui impugnen la moral utilitarista se la representessin mentalment amb el seu autèntic aspecte, no concebo quina recomanació poden trobar en qualsevol altra moral que trobin a faltar en ella; ni quina bellesa superior; ni quin desenvolupament més elevat de la naturalesa humana se suposa que pot fomentar un altre sistema ètic; o en quins ressorts de l'acció poden basar-se d'altres sistemes per fer efectius els seus mandats, que no posseeixi igualment l'utilitarisme.

[Retrets contra l'utilitarisme]

[§25] No sempre es pot retreure als objectors de l'utilitarisme que se'l representin sota una llum desfavorable. Al contrari, alguns dels que, entre ells, posseeixen una idea força justa del seu caràcter desinteressat, de vegades li imputen com un defecte que el seu estàndard sigui massa elevat per als homes. Diuen que exigir que la gent sempre actuï amb l'incentiu d'afavorir els interessos generals de la societat és demanar massa. Però això és equivocar l'autèntic significat d'un estàndard moral, i confondre la regla de l'acció amb el seu motiu. La funció de l'ètica és dir-nos quins són els nostres deures, o quines proves ens els poden fer conèixer; però cap sistema ètic exigeix que l'únic motiu de tot el que fem sigui el sentiment del deure; al contrari, noranta-nou de cada cent accions les fem per altres motius, i les fem rectament si la regla del deure no les condemna. És d'allò més injust amb l'utilitarisme que aquesta malinterpretació constitueixi el fons de l'objecció que se li fa, més encara quan la moral utilitarista ha anat més lluny que cap altra, o gairebé, afirmant que el motiu de l'acció no té res a veure amb la seva moralitat, i molt amb el valor de l'agent. Qui salva un semblant d'ofegar-se fa el que és moralment bo, tant si el seu motiu és el deure, com si és l'esperança de veure's recompensat per la molèstia; qui traeix un amic que es fiava d'ell és culpable d'un crim, encara que el seu objectiu sigui servir un altre amic a qui el lliguen obligacions més grans.¹ Però per parlar ara només d'accions fetes per mor del deure, i per

¹ [Nota introduïda en l'edició de 1864] Un crític dotat d'una honestat intel·lectual i moral que és un plaer reconèixer (el Rev. J. Llewellyn Davies), oposa contra aquest fragment l'objecció següent: «Certament la bondat o maldat de salvar un home d'ofegar-se depèn, i molt, del motiu amb què es fa. Suposem que un tirà evita que s'ofegui un enemic seu que s'ha llançat al mar per fugir d'ell, simplement per poder infligir-li tortures més refinades: aclariríem gaire el fet si ens referíssim a aquest rescat com "una acció moralment bona"? O suposem així mateix, seguint una il·lustració usual en les investigacions ètiques, que un home es nega a tornar una cosa que li ha confiat un amic, perquè si ho fes l'amic es podria ferir fatalment ell mateix o a algú pròxim a ell, ¿l'utilitarisme ens ha d'empènyer per això a qualificar la traïció de "crim", igual que si l'hagués fet per un motiu del tot insignificant?».

obediència directa al principi, seria un error pensar que l'utilitarisme, com a forma de pensament, implica que la gent hagi de fixar la ment en una generalitat tan vasta com el món, o la societat en general. La gran majoria de les bones accions no busquen pas el benefici del món, sinó el d'individus, del bé dels quals està fet el bé del món; i no cal que el pensament de l'home virtuós vagi en aquestes ocasions més enllà de les persones particularment implicades, llevat que sigui necessari assegurar-se que beneficiant aquestes persones no viola els drets d'altres, és a dir, les seves expectatives legítimes i permeses. L'objecte de la virtut és, d'acord amb l'ètica utilitarista, multiplicar la felicitat. Les ocasions que se li presenten a una persona (potser una entre mil) de dur això a terme a gran escala, o per dir-ho amb altres paraules, de ser un benefactor públic, són del tot excepcionals; i en aquestes ocasions (i només en aquestes) se li demana que tingui en compte únicament la utilitat general; en qualsevol altre cas només ha d'atendre a la utilitat particular, l'interès o la felicitat d'unes poques persones. Només aquells que poden influir en el conjunt de la societat amb les seves accions s'han de preocupar habitualment d'un objecte tan vast com aquest. En el cas de l'abstinència —de coses que la gent s'està de fer per consideracions morals, però que poden tenir conseqüències beneficioses en casos particulars—, certament seria indigne d'una persona intel·ligent no adonar-se de forma conscient que si una acció de tal classe es posés en pràctica de forma general, seria lesiva també en general, i aquesta és la raó de l'obligació d'abstenir-se'n. El grau de consideració per l'interès públic que implica aquest reconeixement no és superior al que demana qualsevol altre sistema moral, ja que tots exigeixen abstenir-se de tot allò que perjudica obertament la societat.

[§26] Amb consideracions semblants s'ha de tractar un altre retret contra la doctrina de la utilitat, basat en una equivocació encara més grollera sobre el propòsit que persegueix tot estàndard moral, i sobre l'autèntic significat de les paraules 'bé' i 'mal'. Sovint s'afirma que l'utilitarisme fa tornar els homes freds i distants, i que això refreda els sentiments morals altruistes; que això fa que només tinguin en compte la consideració dura i pura de les conseqüències de les accions, sense cap consideració pel valor moral de les qualitats d'on emanen. Si aquesta afirmació significa que no admet que el seu judici sobre la bondat o maldat d'una acció es vegi afectat per la seva opinió respecte de les qualitats de la persona que la fa, aleshores aquesta objecció no s'adreça pas contra l'utilitarisme, sinó en general contra tot estàndard moral; perquè certament no hi ha cap estàndard ètic conegut que proclami que una acció és bona o dolenta perquè la faci un home bo o dolent, i encara menys perquè la faci un home amable, o valent, o benvolent, o el contrari de tot això. Aquestes consideracions són rellevants, no pas en la valoració de les accions, sinó de les persones; i no hi ha res en la teoria utilitarista inconsistent amb el fet que hi hagi altres coses que ens interessin de les persones a més a més de la bondat o maldat de les seves accions. Certament als estoics, amb el paradoxal mal ús del llenguatge que forma part del seu sistema i amb el qual s'esforçaven a elevar la virtut per damunt de tota altra

Admeto que aquell que salva un altre d'ofegar-se a fi de matar-lo després amb tortures, no es diferencia únicament en el motiu d'aquell que fa la mateixa cosa per deure o benevolència; l'acte mateix és diferent. El rescat és, en aquest cas hipotètic, només el primer pas necessari d'un acte molt més atroç del que hauria estat deixar-lo morir ofegat. Si Davies hagués dit: «la bondat o maldat de salvar un home d'ofegar-se depèn, i molt —no pas del motiu, sinó— de la intenció, sens dubte cap utilitarista hauria dissentit d'ell. Davies, amb un descuit massa comú per no ser gaire venial, ha confós en aquest cas les idees ben diferents de motiu i intenció. No n'hi ha un punt que els utilitaristes —i de manera eminent Bentham— s'hagin esforçat més a il·lustrar que aquest. La moralitat de l'acció depèn completament de la intenció —és a dir, d'allò que l'agent vol fer—. Però el motiu, és a dir, el sentiment que li fa voler allò, quan no fa diferent l'acte, tampoc no en fa diferent la moralitat: això sí, fa molt diferent la nostra valoració moral de l'agent, especialment si indica una disposició habitualment bona o dolenta —una tirada del seu caràcter d'on probablement sorgiran accions útils o perjudicials.

consideració, els agradava dir que aquell que la posseeix ho té tot; que només aquest és ric, bell i un rei. Però la doctrina utilitarista no pretén fer seva aquesta descripció de l'home virtuós. Els utilitaristes són ben conscients que hi ha altres possessions i qualitats desitjables a més de la virtut, i no els fa res en absolut reconèixer a cada una tot el seu valor. També són conscients que una bona acció no és necessàriament senyal d'un caràcter virtuós, i que les accions blasmables sovint provenen d'unes qualitats mereixedores de lloança. Quan això passa en un cas particular, modifiquen la valoració de l'agent, certament no pas de l'acte. No obstant això, puc assegurar que són de l'opinió que a llarg termini la millor prova d'un caràcter bo són bones accions; i decididament rebutgen de considerar qualsevol disposició anímica com a bona si té una tendència dominant a produir una mala conducta. Això els torna impopulars als ulls de molta gent; però és una impopularitat que han de compartir amb tot aquell que es prengui seriosament la diferència que hi ha entre el bé i el mal; i certament no cal que un utilitarista conscienciós s'amoïni gaire per respondre a un retret com aquest.

[§27] Si amb aquesta objecció només es vol dir que molts utilitaristes contempen la moralitat de les accions mesurant-les, potser de forma massa excloent, a partir de l'estàndard utilitarista, i que no posen prou èmfasi sobre les altres bel·leses del caràcter que contribueixen a fer amable o admirable un ésser humà, això s'ha de concedir. Els utilitaristes que han cultivat els seus sentiments morals, però no la simpatia ni la percepció artística, cauen en aquest error, com ho fan també tots els altres moralistes en les mateixes condicions. Tot allò que es pot dir en disculpa d'altres moralistes els és igualment aplicable a ells: a saber, que si hi ha d'haver un error, el millor que els pot passar és que es doni en aquest sentit. De fet, podem afirmar que entre els utilitaristes, com entre els seguidors d'altres sistemes, hi ha tots els graus imaginables de rigidesa i de lassitud en l'aplicació del propi estàndard: alguns són puritanament rigorosos, mentre que d'altres són tan indulgents com podria desitjar un pecador o una persona massa sentimental. Però en conjunt, una doctrina que posa èmfasi en l'interès que la humanitat té en la repressió i la prevenció de conductes que violen la llei moral, difícilment serà inferior a cap altra a l'hora d'aplicar la sanció de l'opinió a aquestes violacions. Bé és veritat que la qüestió sobre què és el que viola la llei moral és una d'aquestes en què és probable que els partidaris dels diferents estàndards morals sovint no hi estaran d'acord. Però l'utilitarisme no ha estat pas el primer a introduir opinions divergents en les qüestions morals, i en canvi aquesta doctrina ofereix una forma de decidir sobre aquestes diferències si no sempre fàcil, almenys tangible i intel·ligible per tots els casos.

[Malinterpretacions de l'ètica utilitarista]

[§28] Potser no és superflu fer notar algunes altres malinterpretacions ben usals de l'ètica utilitarista, fins i tot algunes que són tan òbvies i grolleres que pot semblar impossible que una persona honesta i intel·ligent hi pugui haver caigut; i és que moltes persones, fins i tot amb considerables dots intel·lectuals, posen sovint tan poc interès a entendre tot el que significa una opinió contra la qual tenen un prejudici, i són en general tan poc conscients que aquesta ignorància voluntària és un defecte, que contínuament trobem malinterpretacions de doctrines ètiques del tot vulgars en textos ben meditats d'autors amb les més elevades pretensions en el camp de la filosofia i dels grans principis. No és inusual sentir que la doctrina de la utilitat és tractada amb viva hostilitat com una doctrina atea. Si calgués dir res contra una suposició així, podríem dir que la qüestió depèn de quina idea

ens hàgim format del caràcter moral de la divinitat. Si creure que Déu desitja per damunt de tot la felicitat de les seves criatures i que aquest era el seu propòsit en la creació, és una creença vertadera, la utilitat no solament no és una doctrina atea, sinó més profundament religiosa que qualsevol altra. Si es pretén dir que l'utilitarisme no reconeix la voluntat revelada de Déu com la suprema llei moral, jo responc que un utilitarista que cregui en la perfecta bondat i saviesa de Déu, necessàriament creu que tot allò que Déu ha considerat adequat de revelar en matèria de moralitat, ha de satisfer en el grau més elevat els requisits de la utilitat. Però també d'altres, a més dels utilitaristes, opinen que la revelació cristiana pretenia (i s'ajusta a aquest fi) inspirar els cors i les ments dels homes amb un esperit que els capacités a trobar per ells mateixos el que és bo i, un cop trobat, moure'ls a fer-ho efectiu; més que no pas dir-los què és, o només d'una forma molt general; i que per interpretar la voluntat de Déu necessitem una doctrina ètica que ha de ser estrictament observada. Que aquesta opinió sigui correcta o no, és superflu discutir-ho ara; perquè l'ajuda que pot prestar la religió, natural o revelada, en una investigació ètica, està oberta tant a la utilitarista moral com a qualsevol altre. Aquell pot usar-la com el testimoni de Déu sobre el profit o perjudici d'un curs d'acció donat, amb el mateix dret que un altre la pot usar per assenyalar una llei transcendental sense cap connexió amb el profit o la felicitat.

[§29] Encara més, la Utilitat es veu sovint estigmatitzada com una doctrina immoral quan s'interpreta en el sentit de Conveniència, aprofitant així l'ús corrent d'aquest terme per contraposar-lo al Principi. Doncs bé, quan s'oposa Convenient a Bo, generalment s'entén que el que és convenient ho és per un interès particular de l'agent, com ara quan un ministre sacrifica l'interès del seu país per mantenir-se en el càrrec. Quan significa una cosa millor, s'entén com el que convé per un objecte immediat, un propòsit temporal, però que viola una regla l'observança de la qual és beneficosa en un sentit molt més elevat. Convenient en aquest sentit, en comptes de ser el mateix que útil, és un subgènere del que és nociu. Així, dir una mentida sovint pot resultar convenient a l'efecte de sortir d'un mal pas, o per aconseguir un objecte que ens resulta immediatament útil a nosaltres o a d'altres. Però en la mesura que hàgim cultivat en nosaltres un viu sentiment per la noció de veracitat, que és una de les coses més útils que hi ha (i l'afebliment d'aquest sentiment una de les coses més nocives en què la nostra conducta pot servir d'instrument); i en la mesura que qualsevol desviació de la veritat, ni que sigui involuntària, té per efecte minar la confiança en les declaracions dels homes (la qual cosa no solament és el principal suport de l'actual benestar social, sinó que si es dona en grau insuficient provoca més que cap altra cosa imaginable l'estancament de la civilització, de la virtut, i de tot allò de què més depèn la felicitat humana), aleshores sentim que la violació d'una regla amb un grau de conveniència tan transcendent a canvi d'un avantatge momentani, no resulta convenient; i que aquell que en benefici propi o d'algú altre, fa tot el que pot per privar d'altres d'un bé i per infligir-los un mal aprofitant-se de la confiança més o menys gran que dipositen recíprocament en la paraula donada, actua com un dels pitjors enemics de la humanitat. Tanmateix fins i tot aquesta regla, sagrada com és, admet possibles excepcions, i això ho reconeixen tots els moralistes; la més important és quan amagar un fet (com ara amagar informació a un malfactor, o una mala notícia a una persona greument malalta) podria evitar a una persona diferent de nosaltres mateixos un gran mal que no mereix, sobretot si l'ocultació pot efectuar-se tan sols per mitjà de negacions. Però a fi que l'excepció no es pugui estendre més enllà del necessari, i que tingui el menor efecte possible en la confiança mútua en la veracitat, ha de ser reconeguda, i si és possible, s'han de definir els seus límits; i si el

principi d'utilitat és bo per alguna cosa, ha de ser bo per sospesar aquestes utilitats en conflicte mutu, i per assenyalar l'àmbit en què predomina l'una o l'altra.

[El càlcul utilitarista no impedeix decidir]

[§30] Així mateix, els defensors de la utilitat sovint es veuen obligats a respondre a objeccions com ara que abans de l'acció no hi ha temps per calcular i sospesar els efectes d'una línia de conducta sobre la felicitat general. Això és exactament com si algú pretengués dir que és impossible que ens guiem en la nostra conducta per mitjà del cristianisme, perquè cada vegada que hem de fer una cosa, no tenim temps per llegir de cap a cap l'Antic i el Nou Testament. La resposta a aquesta objecció és que sí, que n'hi ha hagut prou, de temps; fet i fet, tot el passat de l'espècie humana. Tot al llarg d'aquest temps, els homes han après per experiència les tendències de les accions; han après de quines experiències depèn la prudència com també la moralitat de la vida en general. La gent parla com si el començament d'aquesta successió d'experiències s'hagués ajornat fins ara, i com si fins al moment que algú se sent temptat a jugar amb la propietat o la vida d'un altre, ningú hagués considerat abans si l'homicidi i el robatori resultaven lesius per a la felicitat humana. Fins i tot en aquest cas no crec que trobés la qüestió gaire desconcertant; però en tot cas el cert és que tot això s'ho troba fet. Ben bé és una suposició estranya pensar que, després d'haver-se posat d'acord els homes a considerar la utilitat com la prova de la moralitat, no es posaran d'acord tot d'una sobre el que és útil, ni prendran mesures per ensenyar als joves les seves nocions sobre aquesta matèria, ni les reforçaran per mitjà de la llei i l'opinió. No costa gaire demostrar que un estàndard ètic qualsevol funciona malament si l'imaginem en conjunció amb una humanitat completament idiota; però partint de qualsevol altra hipòtesi que no sigui aquesta la humanitat ja hauria d'haver adquirit a hores d'ara creences inqüestionables sobre l'efecte que tenen algunes accions sobre la felicitat; i les creences que s'han adquirit així són les regles de la moral de la multitud, i també del filòsof mentre no n'hagi trobat de millors. Admeto de bona gana que els filòsofs podrien millorar-la fàcilment en molts aspectes, fins i tot en les condicions actuals; que el codi ètic reconegut no és en absolut de dret diví; i que la humanitat encara ha d'aprendre molt respecte als efectes de les accions sobre la felicitat general; ho admeto o, més ben dit, ho mantinc amb tota convicció. Els corol·laris del principi d'utilitat, com els preceptes de tota art pràctica, admeten un millorament indefinit, i en un estat de progrés de l'esperit humà es van perfeccionant contínuament. Però considerar que les regles de la moral són millorables és una cosa, i prescindir completament dels passos intermedis en una generalització i pretendre provar cada acció individual directament a partir del principi primer, n'és tota una altra. Pensar que el reconeixement d'un principi primer és inconsistent amb l'acceptació dels principis segons, és una idea ben estranya. Informar un viatger del lloc de la seva destinació final no implica prohibir l'ús de senyals i d'indicadors de direcció tot al llarg de la ruta. La proposició que la felicitat és el fi i l'objectiu de la moralitat no significa que no s'hagin de posar camins que condueixin a aquesta meta, o que no es pugui advertir a les persones que hi vagin que prenguin una direcció en comptes d'una altra. Realment la gent hauria de deixar de dir bestieses sobre aquesta matèria, de la mateixa manera que tampoc no en diuen ni voldrien sentir-ne sobre altres matèries de naturalesa pràctica. Ningú conclouria que l'art de la navegació no es basa en l'astronomia pel fet que els navegants no puguin esperar l'Almanac Nàutic per fer els seus càlculs. Com a éssers racionals que són, quan salpen al mar ho duen ja tot calculat; i tota criatura racional va pel mar de la vida amb la ment estructurada sobre les qüestions corrents del bé i el mal, i també sobre moltes altres

qüestions encara més difícils relatives a allò que és assenyat i imprudent. I s'ha de presumir que la gent continuarà fent això mentre la previsió continuï sent una qualitat humana. Tant se val quin principi fonamental de la moralitat adoptem: sempre caldran principis subordinats per mitjà dels quals el puguem aplicar. La impossibilitat d'aplicar-lo sense aquests altres, que és comuna a tots els sistemes, no pot usar-se com un argument contra cap en particular; però argumentar seriosament com si no es poguessin aconseguir aquells principis secundaris, i com si la humanitat s'hagués mantingut fins ara (i s'hi hagués de mantenir sempre) sense treure cap conclusió general de l'experiència de la vida, és la rellescada més gran, penso, que mai s'hagi vist en una controvèrsia filosòfica.

[Avantatges del criteri utilitarista]

[§31] La resta dels arguments més típics contra l'utilitarisme consisteixen principalment a atribuir-li les febleses habituals de la naturalesa humana i les dificultats generals amb què ensopeguen les persones més conscients en el curs de la vida. Se'ns diu que l'utilitarista és propens a convertir el seu cas particular en una excepció a les regles morals, i que, davant la temptació, trobarà més útil trencar una regla que no pas observar-la. Però ¿és la utilitat l'únic credo capaç de proveir excuses per fer maldats, i recursos per enganyar la consciència? En trobem i en abundància en totes les doctrines que reconeixen com un fet moral l'existència de consideracions conflictives, i així ho reconeixen totes les doctrines que han estat adoptades per persones normals. La causa que les regles de la conducta no es puguin construir sense que continguin excepcions, i que gairebé no hi hagi cap classe d'acció que es pugui considerar sense vacil·lacions sempre obligatòria o sempre condemnable, no resideix en els defectes de cap credo, sinó en la naturalesa complexa dels afers humans. No hi ha cap credo ètic que no atenuï la rigidesa de les seves lleis donant un cert marge a la responsabilitat moral de l'agent perquè les acomodi a les peculiaritats de les circumstàncies; i així en tots els credos, un cop iniciada aquesta obertura, s'hi acaba introduint l'autoengany i una casuística deshonest. No hi ha cap sistema moral dins el qual no sorgeixin casos inequívocs de conflicte entre obligacions. Aquestes són les autèntiques dificultats, el nus gordià tant de la teoria ètica com d'una direcció de la conducta basada en la consciència. Se superen amb la pràctica, i amb major o menor èxit d'acord amb la intel·ligència i la virtut de cada individu; però el que no es pot pretendre és que aquell que posseeix un estàndard últim al qual es puguin referir els conflictes de drets i de deures, sigui el menys qualificat per resoldre'ls. Si la utilitat és la font última de les obligacions morals, la utilitat es pot invocar per decidir entre elles quan les seves exigències són incompatibles. Encara que l'aplicació de l'estàndard pugui resultar difícil, és millor que no tenir-ne cap en absolut. En canvi en els altres sistemes, on les lleis morals reclamen totes una autoritat independent, no hi pot haver cap àrbitre legítimat per fer de mitjancer entre elles; la pretensió de cada una a prevaler sobre les altres es basa en poca cosa més que sofisteria, i llevat que es determinin, com fan normalment, per la influència no reconeguda de consideracions d'utilitat, només ofereixen camp lliure a l'acció de desitjos i interessos personals. Hem de recordar que només cal apel·lar als principis primers en els casos de conflicte entre principis secundaris. No hi ha cap cas d'obligació moral on no hi hagi implicat algun principi secundari; però si només n'hi ha un, rarament una persona que reconegui el principi mateix dubtarà de quin és.

Capítol 4. De quina mena de prova és susceptible el principi d'utilitat

[§43] Ja hem fet notar que les qüestions relatives als fins últims no admetien prova en l'accepció ordinària del terme. El fet que siguin susceptibles de prova per mitjà del raonament és un tret comú de tots els primers principis: de les premisses primeres del coneixement, i també de les de la conducta humana. Però en les primeres, com que són de qüestions de fet, es pot apel·lar directament a les facultats que jutgen els fets —a saber els sentits i la consciència interna—. Ara bé, ¿podem apel·lar a les mateixes facultats en qüestions de fins pràctics? ¿O per quina altra facultat podem tenir-ne coneixença?

[§44] Dit amb altres paraules, les preguntes sobre els fins demanen quines coses són desitjables. La doctrina utilitarista és que la felicitat és desitjable i que és l'única cosa desitjable com a fi; totes les altres coses només són desitjables com a mitjans per aquest fi. Què s'hauria d'exigir a aquesta doctrina —quines condicions es requereix que la doctrina satisfaci— per poder fer bona la seva pretensió de ser acceptada?

[§45] L'única prova que es pot donar que un objecte és visible és que realment la gent el vegi. L'única prova que es pot oferir que un so és audible és que la gent el senti: i així pel que fa a les altres fonts de l'experiència. De manera semblant, entenc que l'única evidència que és possible aportar que una cosa és desitjable és que la gent realment la desitgi. Si el fi que la doctrina utilitarista es proposa no és reconegut com a fi, en teoria i en la pràctica res no podrà convèncer cap altra prova que la felicitat general és desitjable, llevat del fet que tota persona desitja la pròpia felicitat en la mesura que creu que la pot assolir. Doncs bé, com que això és un fet, no solament tenim la prova que demanàvem, sinó tot allò que es pot exigir, és a dir, que la felicitat és un bé: que la felicitat de cada persona, i que la felicitat general, doncs, és un bé per a la suma de totes les persones. Amb això la Felicitat adquireix un títol legítim a ser un dels fins de la conducta, i conseqüentment un dels criteris de la moralitat.

[§46] Però això per si sol no demostra que sigui el criteri únic. Per ser-ho, semblaria necessari per la mateixa regla mostrar no solament que la gent desitja la felicitat, sinó que no desitgem mai res altre. Ara és ben palpable que de fet desitgem coses que en el llenguatge corrent són decididament diferents de la felicitat. Desitgen, per exemple, per exemple, la virtut i l'absència de vici, realment no menys que el plaer i l'absència del dolor. El desig de virtut no és tant universal, però és un fet tan autèntic com el desig de felicitat. I d'aquí ve que els crítics de l'estàndard utilitarista considerin que tenen dret a inferir que hi altres fins de l'acció humana al costat de la felicitat, i que la felicitat no és l'estàndard d'aprovació i desaprovació.

[§47] Però al capdavant, ¿que potser la doctrina utilitarista nega que la gent desitgi la virtut, o manté que la virtut no sigui una cosa desitjable? Ben bé al contrari. Sosté no solament que la virtut és desitjable, sinó que s'ha de desitjar desinteressadament, per ella mateixa. Independentment de l'opinió que tinguin els utilitaristes respecte a les condicions originàries per les quals la virtut esdevé virtut i per més que pensin (com de fet fan) que les accions i disposicions són virtuoses només pel fet de promoure un fi diferent de la mateixa virtut, un cop admès tot això i decidit què és virtuós a partir de consideracions fetes arran d'aquesta descripció, no solament situen la virtut al capdamunt de les coses que són bones com a

mitjà d'un fi últim, sinó que també reconeixen com un fet psicològic la possibilitat que per un individu sigui un bé en enllà d'ella. Així mateix sosté que la ment no es troba en un estat bo, en un estat conforme a la Utilitat, ni en l'estat més favorable a la felicitat general, si no estima d'aquesta manera la virtut —com una cosa desitjable en ella mateixa, encara que el cas individual no produeixi aquelles altres conseqüències desitjables que tendeix a produir, i per raó de les quals és considerada virtut—. Aquesta opinió no és de cap manera una desviació del principi de la Felicitat. Els ingredients de la felicitat són molt variats, i cada un és desitjable en ell mateix, i no merament considerat com una part que incrementa el conjunt. El principi d'utilitat no significa que un plaer com ara la música, per exemple, o que l'absència d'un dolor com ara la salut, es redueix a ser un mitjà d'aquesta cosa col·lectiva que en diem felicitat, i que sigui desitjable per aquesta raó. Aquestes coses es desitgen i són desitjables en elles i per elles mateixes; a més de ser mitjans, també formen part del fi. Segons la doctrina utilitarista, la virtut no és una part natural ni originària del fi, però és susceptible de ser-ho; i en aquells que l'estimen desinteressament ho és, i és desitjada i apreciada no pas com el mitjà de la felicitat sinó com una part de la seva felicitat.

[§48] Per i il·lustrar això millor podem recordar que la virtut no és l'única cosa que originàriament és un mitjà, i que si fos un mitjà d'una altra cosa, seria indiferent i no deixaria de ser-ho mai, ara bé, per associació amb allò per a què és un mitjà, es pot arribar a desitjar per ella mateixa fins i tot de la forma més intensa. Què diríem per exemple de l'amor als diners? Originàriament no hi ha res més desitjable en els diners que un grapat de petits còdols brillants. Tot el seu valor és únicament el de les coses que permet comprar; el dels desitjos de les altres coses que no són diners i que podem satisfer gràcies a ells. Tanmateix l'amor als diners no és únicament una de les forces motores més poderoses de la vida humana, sinó en molts casos es desitgen en ells i per ells; el desig de posseir-ne és sovint més fort que el desig d'usar-los, i va en augment fins i tot quan s'esvaeixen els desitjos que apunten a fins més enllà dels diners i que només es poden aconseguir pel seu mitjà. Aleshores es pot dir amb tota veritat que els diners es desitgen no per raó d'un fi, sinó que formen part del fi. De ser mitjà de la felicitat, esdevenen ells mateixos un ingredient principal de la idea de la felicitat d'un individu. Es pot dir el mateix de la majoria dels grans objectius de la vida humana —el poder, per exemple, o la fama—; sinó que cada un va associat amb una certa quantitat de plaer que almenys sembla que els és naturalment intrínsec, cosa que no es pot dir dels diners. Tanmateix l'atractiu natural més fort, tant del poder com de la fama, és que serveixen de gran ajuda a la realització dels nostres altres desitjos; i és l'estreta associació que es genera entre ells i els objectes de desig el que dona al desig directe d'aquest la intensitat que assoleix sovint, fins al punt que en algunes persones ultrapassa en força tot els altres desitjos. En aquests casos els mitjans han esdevingut una part del fi, i una part més important que cap de les coses de les quals són mitjans. Allò que abans es desitjava com un instrument per aconseguir la felicitat, passa a ser desitjat per si mateix. Però des del moment que es desitja per si mateix esdevé una part de la felicitat. La persona és feliç, o pensa que ho seria, amb la seva possessió; i és infeliç si no l'arriba aconseguir. El desig d'aquestes coses no és diferent del desig de felicitat, com tampoc ho són l'amor a la música o el desig de salut. S'inclouen en la felicitat. Són alguns dels elements que constitueixen el desig de felicitat. La Felicitat no és una idea abstracta, sinó un tot concret; i aquestes són algunes de seves parts. I l'estàndard utilitarista sanciona i aprova que sigui així. La vida seria una cosa ben pobra, no gaire ben proveïda de fonts de felicitat, si no comptés amb aquesta previsió de la naturalesa gràcies a la qual coses originàriament indiferents però que propicien la satisfacció dels desitjos primaris, o que hi van associades,

esdevenen elles mateixes fonts de plaer més valuoses que els plaers primaris, tant en duració, per l'espai de l'existència humana que són susceptibles de cobrir, com fins i tot en intensitat.

[§49] La virtut, segons la concepció utilitarista, és un dels béns d'aquesta descripció. No tenim cap desig originari ni cap motivació per ella, llevat del fet que propicia el plaer, i en especial que evita el dolor. Però a través d'aquestes associacions es pot sentir com un bé en ella mateixa i ser desitjada com a tal amb una intensitat tan gran com qualsevol altre bé; això sí, amb la següent diferència entre ella i l'amor als diners, al poder a la fama: que totes aquestes coses poden fer (i sovint ho fan) que una persona es torni perjudicial als altres membres de la societat que pertany, mentre que no hi res la faci tan beneficiosa als altres com el cultiu de l'amor desinteressat per la virtut. I consegüentment l'estàndard utilitarista, si bé tolera i aprova aquells altres desitjos adquirits fins a un punt més enllà del qual serien més lesius que no favorables a la felicitat general, imposa i requereix que cultivem l'amor a la virtut al grau més alt possible, ja que es troba per damunt de totes les coses importants per a la felicitat general.

[§50] Partint de les consideracions precedents, es desprèn que l'únic que desitgem en realitat és la felicitat. Qualsevol altra cosa que desitgem no com a mitjà per algun fi més enllà d'ella mateixa (i en últim terme per la felicitat) i no la desitgem com a part de la felicitat, i no la desitjarem per ella mateixa, o bé la desitgen perquè la consciència de trobar-se'n privat és un dolor, o per les dues raons ensems, ja que veritablement el plaer i el dolor rarament existeixen per separat, sinó que gairebé sempre es troben units, i la mateixa persona sent plaer segons el grau de virtut que assoleix, i dolor per no haver-ne assolit més. Si allò no li proporcionés plaer ni això dolor, no estimaria ni desitjaria virtut, o només la desitjaria pels beneficis que pogués produir-li a ell o les persones per qui es preocupa.

[§51] Ara ja tenim doncs resposta a la pregunta sobre la mena de prova que es pot oferir del principi d'utilitat. Si l'opinió que acabo d'exposar és psicològicament certa —si la naturalesa humana es troba constituïda de tal manera que no desitja res que no sigui una part de la felicitat o un mitjà d'ella—, no es pot presentar cap altra prova, ni en demanarem cap altra llevat del fet que aquestes coses són úniques coses desitjables. Si és així, la felicitat és l'únic fi de l'acció humana. I el seu foment és el criteri pel qual hem de jutjar la conducta humana; d'això se segueix necessàriament que aquest ha de ser el criteri de la moralitat, ja que la part s'inclou en el tot.

[§52] Ara, per decidir si això és realment així, si efectivament l'home només desitja per si mateix allò que és un plaer per ell o allò que quan és absent produeix dolor, evidentment aquí arribem a una qüestió de fet i d'experiència, que depèn de l'evidència com tota altra qüestió similar. Això només es pot determinar per la pràctica de l'autoconsciència i l'autoobservació, ajudades per l'observació dels altres. Crec que aquestes fonts d'evidència, si es consulten imparcialment, demostraran que desitjar una cosa i trobar-la plaent, o avorrir una cosa i trobar-la dolorosa, són fenòmens enterament inseparables, o més ben dit dues parts del mateix fenomen; estrictament parlant, dues modalitats diferents de denominar el mateix fet psicològic: que trobar una cosa desitjable (llevat que sigui per raó de les seves conseqüències) i trobar —la plaent, és una impossibilitat física i metafísica.

[§53] Tan obvi em sembla això que amb prou feines penso que ho discutirà ningú: i en tot cas l'objecció no seria pas que en últim terme el desig possiblement s'adreça a una cosa diferent del plaer o l'evitació del dolor, sinó que la voluntat és una cosa diferent del desig; és a dir, que una persona de virtut provada, o una persona que s'ha fitxat uns propòsits, els duu a terme sense tenir en compte el plaer que li reporta la seva contemplació o l'espera obtenir de la seva realització; i que persisteix a actuar en funció d'aquests propòsits, fins i tot encara que aquells plaers hagin minvat molt, bé per canvis en el seu caràcter o bé per un decandiment de la seva sensibilitat passiva, bé perquè els superen els dolors que li pot ocasionar la persecució dels seus propòsits. Tot això ho admeto completament, i ho he d'afirmar en altres llocs de forma tan categòrica i amb tant d'èmfasi com qualsevol altre. La voluntat, el fenomen actiu, és una cosa diferent del desig, l'estat de la sensibilitat passiva, i si bé inicialment brota d'aquesta, amb el temps pot arrelar i separar-se de la soca d'on prové; tant és així que, en el cas d'un propòsit habitual, en comptes de voler la cosa perquè la desitgem, sovint la desitgem només perquè la volem. Això, tanmateix, no passa de ser exemple d'un fet familiar, el poder de l'hàbit, que de cap manera no es limita als casos d'accions virtuoses. Moltes coses indiferents que els homes inicialment fan per un motiu qualsevol, les continuen fent després per hàbit. De vegades les fan amb voluntat conscient, però una voluntat que ha esdevingut habitual, i que es posa en acció per la força de l'hàbit (a diferència potser d'una preferència deliberada), com passa sovint amb aquells que contrauen l'hàbit de consentir-se plaers viciosos o nocius. En tercer i últim lloc hi ha el cas en què l'acció habitual de la voluntat en un exemple singular no es troba en contradicció amb la intenció general que preval en les altres ocasions, ans la realitza, com és el cas de la persona de virtut prova, i de tots aquells que persegueixen de forma deliberada i consistent un fi determinat. La diferència entre la voluntat i el desig entès d'aquesta manera és un fet psicològic autèntic i de gran importància; però el fet consisteix només en això: que la voluntat, com les altres parts de la nostra constitució, és sensible a l'hàbit i que per hàbit podem voler allò que ja no desitgem només per què no ho volem. No és menys cert que al principi la voluntat sorgeix enterament del desig, incloent-hi en aquest terme tant l'acció que repel·leix el dolor com també la que atreu el plaer. Prenem ara en consideració, no pas la persona que té una voluntat provada d'actuar bé, sinó aquella en qui aquesta voluntat provada d'actuar bé, sinó aquella en qui aquesta voluntat virtuosa és encara feble, subjecte a la temptació i que no és del tot fiable. ¿Per quins mitjans es pot enfortir? ¿Com es pot implantar o despertar la voluntat de ser virtuós quan no posseeix prou força? Només fent que la persona desitgi la virtut —fent que la contempli sota una llum agradable, o que percebi la seva absència de forma dolorosa—. Només és possible animar la voluntat a ser virtuosa si s'associa fer el bé amb plaer, o fer el mal amb el dolor, evocant i imprimint i fent sentir a la persona l'experiència del plaer i del dolor que van naturalment units a l'una i a l'altra; un cop aconseguit això la persona actuarà sense cap pensament de plaer i de dolor. La voluntat és filla del desig, i només surt de la potestat paterna per caure sota la de l'hàbit. Allò que és resultat de l'hàbit no conté una presumpció de bondat intrínseca; i no hi haurà cap raó per desitjar que el propòsit de la virtut esdevingués independent del plaer i del dolor, si no fos perquè la influència de les associacions plaents i doloroses que animen a la virtut no és prou fiable per consolidar una acció constant i infal·lible mentre no hagi adquirit el suport de l'hàbit. Tant pel fet que fa al sentiment com a la conducta, l'hàbit és l'única cosa que ofereix certesa; i és per importància que té pels altres que cada una depengui exclusivament dels propis sentiments i conducta, i per a cada un no dependre més que ell mateix, que s'hauria de cultivar la voluntat d'actuar bé: per aconseguir aquesta independència que li dona l'hàbit. Dit d'una altra manera, aquest estat de la voluntat és un

mitjà del bé, no pas intrínsecament un bé pels éssers humans si no en la mesura que sigui plaent en si mateix o que sigui un mitjà per aconseguir un plaer o evitar un dolor.

[§54] Doncs bé, si aquesta doctrina és certa, el principi d'utilitat queda demostrat. Ara, que sigui certa o no, n'hem de deixar a la consideració del lector atent.

—John Stuart Mill, «Capítol 2» i «Capítol 4»
dins de *L'utilitarisme*. Traducció de Miquel Costa.
Barcelona: Edicions 62, 2005, 54-87 i 101-111