

JOHN STUART MILL – L'UTILITARISME

Capítol II Què és l'utilitarisme?

La utilitat no s'oposa al plaer

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

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

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'Epícur 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 inferiors

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 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 sensuals. 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.

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.

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.

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.

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

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 cap 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

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

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, rels 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.

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'asserció, 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 son 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, son ara com ara l'únic impediment real perquè sigui assequible a gairebé tothom.

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 son dos, qualsevol deis 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'allargament 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 son 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 son 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 lot 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.

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 son 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 perniciososes; 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

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 bàrbares; 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 és una cosa noble certament: però al capdavall 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.

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.

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

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 dels 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

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 es 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 es el deure, com si és l'esperança de veure's recompensat per la molèstia; qui traïx 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 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'abstinença —de coses que la gent s'està de fer per consideracions morals, però que poden tenir conseqüències beneficines 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.

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 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.

1[Nota introduïda en l'edició de 1864] Un crític dotat d'una honestedat 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?»

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 ni 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.

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 consciencios s'amoïni gaire per respondre a un retret com aquest.

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 belleses 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

Potser no és superflu fer notar algunes altres malinterpretacions ben usuals 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

l'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.

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 beneficiosa 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

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 relliscada més gran, penso, que mai s'hagi vist en una controvèrsia filosòfica.

Avantatges del criteri utilitarista

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 legitimat 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 III Sobre la sanció última del principi d'utilitat

Respecte de qualsevol criteri moral, es plantegen sovint aquestes preguntes: Quina és la seva sanció? Quins són els motius per obeir-lo? o, més específicament, quin és l'origen de la seva obligació? D'on prové la seva força vinculant? És una tasca essencial de la filosofia moral donar resposta a aquesta pregunta, que, malgrat que sovint es presenta com una objecció a la moral utilitarista -com si tingués major aplicació a aquesta doctrina que a les altres- en realitat sorgeix en relació amb tots els criteris morals. Sorgeix, de fet, sempre que es demana algú *l'adopció* d'un criteri moral o la fonamentació de la moralitat en alguna base a la que no està acostumat. Perquè la moral dels costums, consagrada per l'educació i l'opinió, és l'única que es mostra a la ment com si fos obligatòria per si mateixa, i quan es demana algú que consideri que l'obligatorietat d'aquesta moral *deriva* d'algun principi que el costum no ha envoltat una aurèola *similar*, l'afirmació és per a ell una paradoxa: Li sembla que les conseqüències tenen una força vinculant major que el teorema original; la superestructura sembla sostenir-se millor sense el seu fonament que no pas amb ell. Es diu a si mateix: sento que estic obligat a no robar ni assassinar, traïr o enganyar; però per què estic obligat a promoure la felicitat general? Si la meva pròpia felicitat es basa en alguna altra cosa, per què no puc preferir-la?

Si la interpretació de la naturalesa del sentiment moral adoptada per la filosofia utilitarista és correcta, aquesta dificultat es presentarà sempre, mentre les influències que formen el caràcter moral no hagin rebut del principi el mateix suport que han rebut d'algunes de les seves conseqüències –fins que, amb la millora de l'educació, el sentiment d'unitat amb els semblants arrela (el que sens dubte Crist intentà) tan profundament en el nostre caràcter i per a la consciència formi part de la nostra naturalesa tan íntegrament com ho fan ordinàriament l'horror vers el crim en qualsevol jove ben criat. Aquesta no és una dificultat específica la doctrina utilitarista sinó que és inherent a qualsevol intent d'analitzar la moralitat i de reduir-la a principis, i això a menys que el principi estigui ja investit en la ment humana d'una sacralitat similar a la de les seves aplicacions, sempre sembla desposseir-les d'una part de la seva santedat.

El principi d'utilitat té -o no hi ha raó perquè no tingui- totes les sancions pròpies de qualsevol altre sistema moral. Aquestes sancions són internes o externes. De les externes no cal parlar-ne gaire. Són l'esperança d'obtenir el favor i la por al rebuig dels nostres semblants o del Legislador de l'Univers, juntament amb qualsevol simpatia o afecte cap a uns, o l'amor i respecte envers l'Altre, que ens inclinen a fer la voluntat d'Ell amb independència de les conseqüències personals de la nostra conducta. Evidentment, no hi ha cap raó per què tots aquests motius d'obediència no s'hagin de poder incloure en la moral utilitarista, i de forma tan completa i intensa com en qualsevol altra. Certament s'hi inclouen tots els motius que es refereixen als nostres semblants, en proporció al grau d'intel·ligència general, ja que tant si hi ha algun altre fonament de l'obligació moral diferent de la felicitat com si no, els homes desitgen la felicitat, i per molt imperfecta que sigui la seva conducta, desitgen i lloen que els altres es comportin envers ells amb la classe de comportament que creuen que promou la seva felicitat. Pel que fa als motius religiosos, si els homes creuen, tal com declaren, en la bondat de Déu, aquells que pensen que la tendència a la felicitat general és l'essència o fins i tot el criteri del bé, creuran necessàriament que això és també el que Déu aprova. En conseqüència, resulta que la força de les recompenses i els càstigs externs, tant si són físics com morals, i tant si procedeixen de Déu o dels homes, juntament amb la devoció desinteressada que admitem que té la naturalesa humana per l'un i pels altres, resulta doncs que tot això pot servir per reforçar la moral utilitarista en proporció igual al grau de reconeixement que rep; i com més intens sigui el reconeixement, més útils són a aquest propòsit els instruments de l'educació i la cultura general.

Això pel que fa a les sancions externes. La sanció interna del deure, sigui quin sigui el nostre criteri de deure, és única i idèntica –un sentiment en la nostra ment, un dolor més o menys intens, que acompanya la violació del deure, que apareix en tota persona ben educada i que en

els casos més seriosos arriba a fer impossible eludir el deure. Aquest sentiment, quan és desinteressat i està relacionat amb la idea pura del deure (i no amb alguna forma particular seva o amb circumstàncies merament accessòries) és l'essència mateixa de la Consciència, tot i que en aquest fenomen, tan complex en realitat, s'afegeixen al fet simple un munt d'associacions col·laterals, derivades de la simpatia, de l'amor, (i encara més, de la por) de totes les formes de sentiment religiós, dels records de la infantesa i de tota la nostra vida passada, de l'autoestima, del desig de l'estimació dels altres i ocasionalment fins i tot de l'autohumiliació. Aquesta extrema complexitat és, penso, l'origen del caràcter místic que atribuïm a la idea d'obligació moral -per una tendència de la ment humana de la que hi ha força exemples- i que porta la gent a creure que aquesta idea només pot vincular-se a aquells objectes que sabem per experiència que la provoquen, per una llei suposadament misteriosa. Però la seva força vinculant consisteix en l'existència d'una colla de sentiments que cal vèncer per fer allò que viola el nostre model del que és correcte i que, quan malgrat tot violem aquest model, probablement ens assaltarà més endavant en forma de remordiment. Sigui quina sigui la nostra teoria sobre la naturalesa o l'origen de la consciència, això és essencialment el que la constitueix.

Essent doncs la sanció última de tota moral (al marge dels motius externs) un sentiment subjectiu de la nostra ment, la pregunta sobre quina és la sanció última del model utilitarista no representa cap dificultat per ala qui professen aquest model en particular. Podem respondre que la mateixa que en tots els altres models morals: els escrúpols de consciència dels humans. Sens dubte, aquesta sanció no té cap eficàcia per obligar aquells que no tenen els sentiments a què apel·la, però aquestes persones tampoc obeiran cap altre principi moral diferent de l'utilitarista. Cap tipus de moral els afectarà si no és a través de les sancions externes. Nogensmenys, l'experiència mostra que aquests sentiments existeixen, que són un fet de la natura humana i un gran poder amb el què podem influir sobre aquells en qui han estat degudament inculcats. Mai no s'ha presentat cap prova de que no es puguin cultivar associats a la regla moral utilitarista amb la mateixa intensitat que en qualsevol altra.

Sóc conscient de la nostra propensió a creure que si en l'obligació moral hi veiem un fet transcendental, una realitat objectiva que pertany a l'àmbit de les "coses en si", probablement l'observarem més que si la creiem del tot subjectiva i existint tan sols en la consciència humana. Però sigui quina sigui l'opinió d'una persona sobre aquesta qüestió ontològica, la força que realment l'obliga és el seu propi sentiment subjectiu, que es mesura exactament per la seva intensitat. La creença que el deure és una realitat objectiva no és més forta que la creença que Déu ho és; tanmateix la creença en Déu, deixant de banda l'expectativa d'una recompensa i un càstig reals, només actua sobre la conducta a través de, i en proporció a, un sentiment religiós subjectiu. La sanció, en la mesura en que és desinteressada, és sempre en la ment mateixa, i per això la idea dels moralistes transcendents ha de ser que aquesta sanció no pot existir *en* la ment llevat que creguem que té les seves arrels fora d'ella; i que si una persona és capaç de dir-se ella mateixa: "Això que em restringeix i que anomeno consciència és només un sentiment en la meva ment", potser traurà la conclusió que si el sentiment cessa, també cessa l'obligació, i que si troba que el sentiment és inoportú, pot ignorar-lo i mirar de desempallegar-se'n. Però, està aquest perill reservat a la moral utilitarista? La creença que l'obligació moral resideix fora de la ment ¿fa el sentiment d'obligació prou fort perquè no ens en puguem desempallegar? Els fets són tan diferents, que tots els moralistes admeten i lamenten la facilitat amb què en general la consciència es deixa silenciar o ofegar. La qüestió de si necessito obeir la meva consciència se la plantegen tan sovint persones que mai han sentit res del principi d'utilitat com els seguidors d'aquesta doctrina. Els qui tenen uns escrúpols de consciència prou febles per plantejar-se aquesta pregunta, si contesten afirmativament no és que creguin en la teoria transcendental sinó a causa de les sancions externes.

No és necessari, pel propòsit actual, decidir si el sentiment del deure és innat o adquirit. Suposant que sigui innat, queda oberta la qüestió relativa als objectes amb què s'associa naturalment, ja que els filòsofs seguidors d'aquesta teoria coincideixen en que hi ha una percepció intuïtiva dels principis de la moralitat i no dels detalls. Si hi ha res innat en aquesta

matèria, no veig per què no pot ser el sentiment innat de consideració pels plaers i dolors dels altres. Si hi ha cap principi moral intuïtivament obligatori, diria que ha de ser aquest. Si fos així, l'ètica intuïcionista coincidiria amb l'utilitarista, i ja no caldrien més disputes entre elles. Essent així, encara que els moralistes intuïcionistas creguin que hi ha altres obligacions morals intuïtives, creuen ja que aquesta n'és una, atès que sostenen unànimement que bona part de la moralitat gira entorn de la consideració deguda als interessos dels nostres semblants. Per tant, si la creença en un origen transcendental de l'obligació moral atorga alguna eficàcia addicional a la sanció interna, em sembla que el principi utilitarista ja posseeix d'entrada aquest avantatge.

Si d'altra banda, com crec, els sentiments morals no són innats, sinó adquirits, no per això són menys naturals. És natural en els homes parlar, raonar, construir ciutats, conrear la terra, tot i ser facultats adquirides. Els sentiments morals no són, certament, part de la nostra naturalesa, en el sentit de ser presents en tots nosaltres en grau perceptible; però aquest, malauradament, és un fet admès per tots els qui creuen de la manera més fervorosa en el seu origen transcendental. La facultat moral és, com les altres capacitats adquirides esmentades, si no una part de la nostra naturalesa, un brot que sorgeix naturalment d'ella, i susceptible, com elles, de brotar en cert grau de forma espontània i, cultivada convenientment, pot assolir un alt grau de desenvolupament. Per desgràcia també pot, amb un ús suficient de les sancions externes i de la força de les primeres impressions, ser conreada en gairebé totes direccions, de manera que potser no hi ha res, per més absurd o pernicios que sigui, que per mitjà d'aquestes influències no es pugui fer que actuï en la ment humana amb tota l'autoritat de la consciència. Dubtar de que es pugui donar el mateix poder, amb els mateixos mitjans, al principi d'autoritat, encara que no es basés en la naturalesa humana, seria donar l'esquena a l'experiència.

Però amb el progrés de la cultura intel·lectual, les associacions morals de creació totalment artificial sucumbeixen gradualment a la força dissolvent de l'anàlisi: i si l'associació del sentiment del deure amb el d'utilitat es mostrés igualment arbitrària, si no hi hagués cap altra part rectora en la nostra naturalesa, cap mena de sentiments poderosos pels quals es pugui consolidar aquesta associació, que ens la faci sentir com a congènita i ens inclini no solament a fomentar-la en els altres (per a la qual cosa tindriem força motius d'interès), sinó també a encoratjar-la en nosaltres mateixos; en un mot, si no hi hagués la base natural d'un sentiment per la moral utilitarista, bé podria passar que aquesta associació també es dissolgués, fins i tot després d'haver estat implantada per l'educació

Però la base d'aquest poderós sentiment natural existeix; i és aquesta la que, un cop reconeguda la felicitat general com a criteri ètic, constitueix la força de la moral utilitarista. Aquest sòlid fonament són els sentiments socials de la humanitat, el desig de viure en unitat amb els nostres semblants, que ja és per si un principi poderós de la naturalesa humana, i afortunadament un dels que, fins i tot sense inculcar-los expressament, tendeixen a enfortir-se amb els progressos de la civilització. L'estat social esdevé alhora tan natural, tan necessari i tan habitual en l'home, que si no és a causa d'unes circumstàncies inusuals o per un esforç deliberat d'abstracció, mai no ens concebríem sinó com a membres d'un cos; i aquesta associació es va consolidant a mesura que la humanitat s'allunya de l'estat d'independència salvatge. Una condició que és essencial per l'estat social, doncs, esdevé així part inseparable de la idea que tota persona té sobre l'estat de coses en què ha nascut, i a què està destinat tot ésser humà. Ara bé, la societat entre éssers humans, llevat de la relació entre amo i esclau, és manifestament impossible sobre qualsevol altra base que no sigui la necessitat de consultar els interessos de tots. Una societat entre iguals només pot existir si s'entén que s'han de contemplar igualment els interessos de tots. I com que en tots els estadis de la civilització, cada persona té iguals, llevat d'un monarca absolut, cada un es veu obligat a viure en aquests termes amb els altres. En cada època es fan passos endavant cap a un estat en què serà impossible viure permanentment amb algú en termes diferents. D'aquesta manera la gent es torna incapaç de concebre que sigui possible un estat de menyspreu total pels interessos dels altres. Almenys es veuen en la necessitat de concebre's abstenint-se de causar-los les ofenses més greus i (encara que només per la seva pròpia protecció) de viure en un estat de dissensió permanent amb ells. També estan avesats a cooperar amb altres i a proposar-se un interès col·lectiu, no pas individual, com un objectiu (almenys ocasional) de les seves accions. Quan

cooperen els seus objectius s'identifiquen amb els dels altres; comparteixen el sentiment, ni que sigui temporal, que els interessos dels altres són els interessos propis. L'enfortiment dels lligams socials i un creixement saludable de la societat no solament donen a cada individu un interès personal més fort a tenir en compte en la pràctica el benestar dels altres; sinó que també el porta a identificar més i més els seus sentiments amb llur bé, o almenys a sentir una consideració pràctica superior per aquest. I així arriba, com instintivament, a ser conscient d'ell mateix com un ésser que contempla el bé d'altri espontàniament. Ara esdevé per ell una cosa que s'ha d'atendre de forma natural i necessària, com qualsevol de les condicions físiques d'existència. Ara bé, deixant de banda la intensitat que assoleix aquest sentiment en un individu, els motius més poderosos de l'interès i de la simpatia l'empenyen a exhibir-lo i encoratjar-lo en els altres amb totes les seves forces; i fins i tot si no posseeix aquest sentiment, li interessa tant com a qualsevol que els altres el posseeixin. Consegüentment, els més petits gèrmens del sentiment estan posats i nodrits pel contagi de la simpatia i les influències de l'educació; finalment es teixeix al seu voltant una completa xarxa associativa de suport assistida pel poderós mitjà de les sancions externes. Aquesta forma de concebre'ns a nosaltres i la vida humana se sent de forma més i més natural a mesura que la civilització avança. Cada pas que es fa en el progrés polític la torna més natural: eliminant les fonts de tot interès que s'hi oposi, i anivellant les desigualtats de privilegi jurídic entre individus o classes a causa dels quals encara es priva de la felicitat a gran part de la humanitat. En un estat de millorament de l'esperit humà, aquestes influències s'incrementen constantment, i això tendeix a generar en cada individu un sentiment d'unitat amb els altres; un sentiment que si fos perfecte faria que mai no desitgés cap benefici per a ell, o ni tan sols hi pensaria, si no s'hi incloïa també un benefici per als altres. Si ara suposem que aquest sentiment d'unitat s'ensenya com una religió, i que tota la força de l'educació, de les institucions i de l'opinió es dirigeixen, com abans passava amb la religió, a fer que cada persona creixi des de la infància en un entorn on de totes bandes es professa i es practica aquest sentiment, crec que ningú capaç d'imaginar una visió així patirà per la suficiència de la sanció última de la moral de la Felicitat. A l'estudiós de l'ètica que trobi difícil d'imaginar aquesta visió, per tal de facilitar-l'hi li recomano la segona de les dues obres més importants de Comte, el *Sistema de política positiva*. Mantinc fortíssimes objeccions contra el sistema polític i moral defensat en aquest tractat; però crec que ha mostrat sobradament la possibilitat de posar al servei de la humanitat, tan el poder psíquic d'una religió com la seva eficàcia social, fins i tot sense l'ajut de la creença en una Providència; només fent que arrelin en la vida humana i coloreixin tot pensament, sentiment i acció, fins al punt que al seu costat ni tan sols la religió, amb tot el gran ascendent que pot arribar a exercir, no passa de ser-ne un símbol i una mostra. El seu perill no és pas que pugui ser insuficient, sinó que sigui tan excessiva que interfereixi indegudament amb la llibertat i la individualitat humana.

Tampoc no és necessari que aquells que reconeixen el sentiment que constitueix la força vinculant de la moral utilitarista, hagin d'esperar que aquelles influències socials es facin sentir com una obligació per a la major part dels homes. En l'estadi comparativament primerenc del progrés humà en què vivim ara, una persona certament no pot sentir aquella completa simpatia pels altres que fa impossible cap discrepància real en la direcció general de la conducta; però una persona en qui ja es troba del tot desenvolupat el sentiment social no pot estar pensant que tots els seus semblants són rivals en lluita pels mitjans de la felicitat, als que ha de desitjar veure derrotats en els seus objectius per tal que ella pugui reeixir en el seu. La idea profundament arrelada que cada individu té d'ell mateix, fins i tot avui, com un ésser social, fa que senti com una necessitat natural que hi ha d'haver harmonia entre els seus sentiments i fins i els dels seus semblants. Si hi ha diferències d'opinió i de cultura que li fan impossible compartir molts dels sentiments reals d'aquells –que potser l'empenyen fins i tot a denunciar-los i desafiar-los, no per això deixa de ser conscient que el seu objectiu real i el d'ells no entren en conflicte, que ell no s'oposa a allò que els altres desitgen de debò, a saber llur propi bé, sinó que al contrari el fomenta. En la majoria d'individus aquest sentiment és molt inferior en força als sentiments egoistes, i sovint fins i tot inexistent. Però per aquells que el posseeixen, té tots els trets d'un sentiment natural. No se'l representen com una superstició adquirida amb l'educació, o una llei despòticament imposada pel poder de la societat, sinó com un atribut que no els escauria no tenir. Aquesta convicció és la sanció última de la moral de la major felicitat

possible. És això el que fa que tot esperit amb sentiments prou desenvolupats treballi d'acord amb (i no pas en contra) els motius externs que ens fan preocupar pels altres, afavorits pel que he anomenat sancions externes; i quan aquestes sancions falten, o actuen en direcció oposada, constitueix en ell mateix una poderosa força interna vinculant proporcional a la sensibilitat i a la sol·licitud del caràcter; ja que llevat d'aquells que són buits d'esperit moral, pocs tolerarien ordenar el curs de la seva vida sobre la base d'una manca total de miraments pels altres, llevat que s'hi veiessin obligats pel seu interès personal.

Capítol IV

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

Ja s'ha remarcat que les qüestions relatives als fins últims no admeten prova, en el sentit ordinari del terme. Això de no admetre prova a través de la raó és comú a tots els primers principis: tant a les primeres premisses del nostre coneixement com a les de la nostra conducta. Però en les primeres, essent qüestions de fet, es pot apel·lar directament a les facultats que jutgen sobre els fets –és a dir, els nostres sentits i la nostra consciència interna. Es pot apel·lar a les mateixes facultats en qüestions de fins pràctics? O per quina altra facultat s'obté el coneixement d'ells?

Les qüestions sobre fins són, en altres paraules, qüestions sobre coses que resulten desitjables. La doctrina utilitarista és que la felicitat és desitjable, i l'única cosa desitjable com a fi: totes les altres coses desitjables ho són només com a mitjans de cara a aquest fi. Què s'hauria d'exigir d'aquesta doctrina –quins requisits hauria d'acomplir- per fer bona la seva pretensió de ser creguda?

L'única prova que es pot donar que un objecte és visible és que la gent realment 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 es pot aportar de que quelcom és desitjable és que la gent realment ho desitja. Si el fi que la doctrina utilitarista es proposa no fos reconegut com un fi, en teoria i a la pràctica, res no podrà convèncer cap persona que és un fi. No es pot donar 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 és un bé per aquesta 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.

Però això per si sol no demostra que sigui el criteri únic. Per ser-ho, seria 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 llenguatge corrent, són decididament diferents de la felicitat. Desitgem, per exemple, la virtut i l'absència de vici, realment no menys que el plaer i l'absència de dolor. El desig de virtut no és tan universal, però és un fet tan autèntic com el desig de felicitat. I d'aquí ve que els crítics del criteri utilitarista considerin que tenen dret a inferir que hi ha altres fins de la acció humana a més de la felicitat, i que la felicitat no és el criteri d'aprovació i desaprovació.

Però al capdavall, ¿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 que 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 l'individu sigui un bé per ella mateixa, un bé que no busca cap altre fi més 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 en 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 redueixi 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 desinteressadament ho és i és desitjada i apreciada no pas com un mitjà de la felicitat sinó com una part de la seva felicitat.

Per il·lustrar això millor podem recordar que la virtut no és l'única cosa que originàriament és un mitjà, i que si no 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 en un grapat de petits còdols brillants. Tot el seu valor és únicament el de les coses que permet comprar; el dels desitjos d'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 que en molts casos es desitgen en ells i per ells mateixos; 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 un 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 aquests 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 dóna al desig directe d'aquests la intensitat que assoleix sovint, fins al punt que en algunes persones ultrapassa en força tots 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 és desitjat per si mateix, esdevé una *part* de la felicitat. La persona és feliç, o pensa que ho seria, amb la seva mera possessió; i és infeliç si no l'arriba a aconseguir. El desig d'aquestes coses no és diferent del desig de felicitat, com tampoc no 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 les seves parts. I el criteri 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.

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 si 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 o 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 a què pertany, mentre que no hi ha res que la faci tan beneficiosa als altres com el cultiu de l'amor desinteressat per la virtut. I consegüentment el criteri utilitarista, si bé tolera i aprova aquells altres desitjos adquirits fins a un punt més enllà del qual serien més lesius que no pas favorables a la felicitat general, imposa i requereix que cultivem l'amor a la virtut en el grau més alt possible, ja que es troba per damunt de totes les coses importants per a la felicitat general.

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), la desitgem com a part de la felicitat, i no la desitjarem per ella mateixa fins que no hagi esdevingut part d'aquesta. Aquells que desitgen la virtut per raó d'ella mateixa, o bé la desitgen perquè la consciència de posseir-la és un plaer, o 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 la virtut, o només la desitjaria pels beneficis que pogués produir-li a ell o a les persones per qui es preocupa.

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 és constituïda de manera que no desitja res que no sigui o 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 són les úniques coses desitjables. Si és així, si 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.

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, són una i la mateixa cosa, i que desitjar una cosa sense que el desig sigui proporcional al grau en què és plaent, és una impossibilitat metafísica.

Això em sembla tan obvi que penso que resulta difícilment discutible: i en tot cas l'objecció no seria pas que el desig pugui adreçar-se a un fi últim 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 fixat uns propòsits, els duu a terme sense tenir en compte el plaer que li reporta la seva contemplació o el que 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 provocats per la persecució dels seus propòsits. Tot això ho admeto completament, i ho he afirmat 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 una cosa perquè la desitgem, sovint la desitgem només perquè la volem. Això, tanmateix, no passa de ser un exemple més d'un fet familiar, el poder de l'hàbit, que no es limita en absolut als casos d'accions virtuoses. Moltes coses indiferents que inicialment els homes fan per un motiu qualsevol, les continuen fent després per hàbit. De vegades les fan inconscientment, i la consciència només arriba després de l'acció: d'altres 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 contreen 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 particular no es troba en contradicció amb la intenció general que preval en les altres accions, ans la realitza, com és el cas de la persona de virtut provada, 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 per si mateix o ho desitgem només perquè 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 què aquesta voluntat virtuosa és encara feble, subjecta 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 es posseeix la força suficient? 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 el plaer, o fer el mal amb el dolor, o evocant i imprimint i fent sentir a la persona l'experiència del plaer i el dolor que van naturalment units a l'una i a l'altra; un cop aconseguit això la persona actuarà sense cap pensament de plaer ni 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 hauria 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 que fa al sentiment com a la conducta, l'hàbit és l'única cosa que ofereix certesa; i és per la importància que té per als altres que cada un depengui exclusivament dels propis sentiments i conducta, i per a cada un no dependre més que d'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; i això no contradiu la nostra teoria que no hi ha res que sigui un bé pels éssers humans sinó en la mesura que sigui plaent en si mateix en si mateix, o que sigui un mitjà per aconseguir un plaer o evitar un dolor.

Si aquesta doctrina és certa, el principi d'utilitat queda demostrat. Ara, que sigui certa o no, ho hem de deixar a la consideració del lector atent.