

Sección: Humanidades

John Stuart Mill:  
El utilitarismo  
Un sistema de la lógica

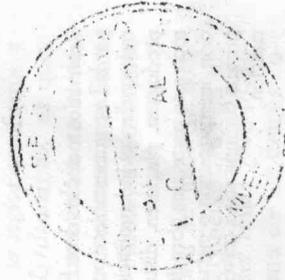
Introducción, traducción y notas de  
Esperanza Guisán

199.6

M6150

1534

C. A.



El Libro de Bolsillo  
Alianza Editorial  
Madrid

®

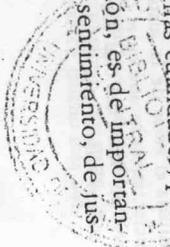
En todas las épocas del pensamiento uno de los más fuertes obstáculos con los que se ha encontrado la doctrina de que la utilidad, o la felicidad, es el criterio de lo correcto y lo incorrecto, ha procedido de su confrontación con la idea de la justicia. El profundo sentimiento y la aceptación, aparentemente evidente, que tal palabra provoca con una celeridad y certeza semejantes a las provocadas por un instinto, han hecho volver a la mayoría de los pensadores que ponían de relieve

<sup>1</sup> Este capítulo ofrece, sin duda, un interés particular, por cuanto las críticas más recientes al utilitarismo, que entroncan con algunas muy antiguas, se refieren, tal como se constata en la obra de Rawls *Una teoría de la justicia*, a la, al parecer, imposibilidad del utilitarismo de fundamentar debidamente una teoría de la justicia. En este capítulo será interesante observar cómo, conforme al razonamiento de Mill, el utilitarismo no sólo da cabida a la justicia, sino que ésta última sólo cobra sentido en cuanto conducente a la felicidad general.

una cualidad inherente a los hechos: es decir, demuestran que lo justo debe tener una existencia natural como algo absoluto, genéricamente distinto de cualquier variedad de lo conveniente (*expedient*), en teoría opuesto a lo segundo, aunque (como se reconoce habitualmente) nunca, a la larga, independiente de ello en la práctica.

En este caso, como en el de nuestros demás sentimientos morales, no existe una conexión necesaria entre la cuestión de sus orígenes y el de su fuerza vinculante. El que un sentimiento nos sea proporcionado por la naturaleza no legitima, necesariamente, sus incitaciones. El sentimiento de justicia bien pudiera ser un instinto peculiar y requerir, no obstante, al igual que nuestros demás instintos, el ser controlado e iluminado por una razón superior. Si poseemos instintos intelectuales que nos llevan a juzgar de un modo particular, así como instintos animales que nos incitan a actuar de un modo particular, no es necesario que los primeros sean más infalibles en su esfera que los segundos en la suya. Muy bien pudiera darse el caso de que los primeros sugieran, en ocasiones, juicios incorrectos, como los últimos sugieren acciones incorrectas. Sin embargo, aunque una cosa es crear que poseemos sentimientos naturales de justicia, y otra el reconocerlos como último criterio de la conducta, estas dos opiniones parecen, de hecho, íntimamente vinculadas. La humanidad está siempre dispuesta a creer que cualquier sentimiento subjetivo, del que no quepa dar explicación de su origen, es la revelación de alguna realidad objetiva. Nuestro propósito presente es determinar si la realidad a la que corresponde el sentimiento de justicia es de índole tal que precisa de una revelación especial de este tipo, es decir, si la justicia o la injusticia de una acción es algo intrínsecamente peculiar y distinto de todas sus demás cualidades, o solamente una combinación de algunas de dichas cualidades; presentadas desde un ángulo especial.

Para los fines de esta investigación, es de importancia práctica considerar si el propio sentimiento, de justicia



ticia e injusticia, es *vis generis*, como nuestras sensaciones de color y gusto, o un sentimiento derivado, formado por la combinación de otros<sup>2</sup>. Es de gran interés el examinar este aspecto, ya que la gente, en general, está lo suficientemente dispuesta a conceder que, objetivamente, los dictados de la justicia coinciden con una parte del ámbito de la conveniencia general y, sin embargo, en la medida en que el sentimiento subjetivo de justicia es distinto del que comúnmente se origina respecto a la simple conveniencia y, excepto en los casos más extremos de esta última, es mucho más imperativo en sus exigencias, la gente tiene dificultades para considerar la justicia solo como un tipo o rama particular de la utilidad general, considerando que su fuerza vinculante superior requiere un origen totalmente distinto.

Para arrojar luz sobre esta cuestión es necesario intentar determinar cual es el carácter distintivo de la justicia y de la injusticia, cual es la cualidad, o si existe alguna cualidad, atribuida en común a todas las formas de conducta denominadas injustas (ya que la justicia, al igual que muchos de los restantes atributos morales, resulta mejor definida mediante su opuesto), distinguiéndola de todas las formas de conducta que son desaprobadas, pero a las que no se aplica tal peculiar epíteto desaprobarorio. Si en todo lo que los hombres suelen considerar como justo o injusto está siempre presente algún otro atributo común, o conjunto de atributos, podemos considerar si dicho atributo en particular, o dicho conjunto de atributos, serían capaces de generar un sentimiento de aquel tipo e intensidad peculiares, por virtud de las leyes generales de nuestra

<sup>2</sup> Aquí se enfatentan, como puede observarse, las concepciones deontológicas y teleológicas de la ética, respectivamente. La primera postularía el valor de la justicia, con independencia de sus consecuencias, mientras que en el caso de Mill será la felicidad general el criterio en virtud del cual todos los demás valores, incluida la justicia, cobran validez y sentido.

construcción emocional, o si tal sentimiento es inexplicable y hace necesario que se le considere como una dotación especial de la naturaleza. Si nos encontramos con que lo primero es verdad, habremos resuelto, al resolver esta cuestión, el problema principal también. En caso contrario, tendremos que buscar otra forma de llevar a cabo nuestra investigación del problema que nos ocupa.

Para encontrar los atributos comunes a una variedad de objetos es necesario comenzar por observar los propios objetos en casos concretos. Consideremos, por consiguiente, sucesivamente, los diversos modos de acción, así como la disposición de los asuntos humanos, que son clasificados por la opinión general, o la opinión generalmente admitida, como justos o injustos. Las bien conocidas causas que motivan los sentimientos asociados con tales nombres son de carácter múltiple. Las revisaré rápidamente, sin estudiar ninguna situación determinada en particular.

En primer lugar, se considera muy injusto el privar a alguien de su libertad personal, su propiedad o cualquier otro objeto que le pertenezca legalmente. Aquí, por consiguiente, tenemos un ejemplo de la aplicación de los términos «justo» e «injusto» en un sentido realmente concreto, a saber, que es justo respetar e injusto violar los *derechos legales* de una persona. Sin embargo, este juicio admite excepciones varias, que derivan de las otras formas en que las nociones de justicia e injusticia se nos presentan. Por ejemplo, la persona que sufre la privación puede (tal como se suele decir) haber *perdido* los derechos de que se le priva —cuestión que retomaremos posteriormente.

Pero también, y en segundo lugar, los derechos legales de los que se priva a alguien pudieran ser derechos que no *deberían* haberle sido concedidos. En otras palabras, la ley que se los ha conferido puede ser una mala ley. Cuando es así, o cuando (lo que viene a ser lo mismo para nuestros propósitos) se supone que es así, aparecen opiniones diversas respecto a la justicia o injusticia de infringir la ley. Algunos mantienen que nin-

guna ley, por mala que sea, debe ser desobedecida por un ciudadano individual, que su oposición a la misma, de ser mostrada de algún modo, debe encaminarse únicamente a intentar que sea modificada por la autoridad competente. Esta opinión (que condena a la mayoría de los más ilustres benefactores de la humanidad, y que podría brindar protección con frecuencia a instituciones perniciosas frente a las únicas armas que, en el estado actual de las cosas, tienen posibilidades de tener éxito frente a ellas) es defendida por aquellos que la mantienen fundándose en la conveniencia (*expediency*), principalmente en aquella tan importante que se refiere al interés común de la humanidad, de mantener inviolable el sentimiento de sumisión a la ley.

Otras personas, por su parte, mantienen la opinión exactamente contraria de que cualquier ley que se considere mala puede ser desobedecida sin incurrir en culpabilidad, aun cuando no se considere injusta sino sólo inconveniente, mientras que otros restringen la autorización a desobedecerla sólo en el caso de leyes injustas. También, por otra parte, algunos afirman que todas las leyes no convenientes son injustas, ya que toda ley impone algún tipo de restricción en la libertad natural de los seres humanos, restricción que se convierte en una injusticia a no ser que esté legitimada por servir para el bien de la propia humanidad. Todas estas opiniones diversas coinciden, no obstante, en admitir universalmente la posibilidad de que existan leyes injustas<sup>3</sup>, y que la ley, por consiguiente, no es el criterio último de la justicia, sino que puede conceder beneficios a unos, o causar perjuicios a otros, lo cual es condenado por la justicia. Cuando, sin embargo, se considera que una ley es injusta, parece que siempre obedece a que se sigue el mismo criterio que para conside-

<sup>3</sup> Como puede observarse, Mill pasa aquí por alto la afirmación iusnaturalista de que «lex iniusta non est lex», aunque tal vez tal omisión no sea, en este contexto, excesivamente relevante.

rar injusto el quebrantamiento de una ley, a saber, la violación del derecho de una persona, derecho que, como en este caso no puede ser de tipo legal, recibe una calificación diferente, siendo denominado como derecho moral. Podemos afirmar, por consiguiente, que un segundo tipo de injusticia consiste en privar a una persona de, o negarle, aquello a lo que tiene *derecho moral*<sup>4</sup>.

En tercer lugar, se considera universalmente justo que toda persona reciba aquello (ya sea bueno o malo) que se *merece*, e injusto que reciba un bien, o sufra un mal, *immeritado*. Esta es, tal vez, la forma más clara y definida en que la idea de justicia es concebida por la generalidad de los hombres. Dado que conlleva la noción de mérito, se plantea inmediatamente la cuestión de ¿qué constituye mérito? Hablando en términos generales, se entiende que una persona merece el bien si obra correctamente, el mal si obra incorrectamente. En un sentido más particular, se entiende que merece recibir bien de aquellos a quienes hace o ha hecho bien, y mal de aquellos a quienes hace o ha hecho mal. El precepto de devolver bien por mal nunca ha sido considerado como un caso de cumplimiento de la justicia, sino un caso en el que las pretensiones de la justicia son rechazadas en atención a otras consideraciones.

En cuarto lugar, resulta injusto tal como se confiesa abiertamente, *faltar a la palabra dada* a alguien: violar un compromiso ya explícito o implícito, no satisfacer las expectativas creadas por nuestra propia conducta, al menos si nosotros hemos creado esas expectativas consiente y voluntariamente. Al igual que las demás obligaciones derivadas de la justicia que ya se han mencionado, ésta no se considera como absoluta sino como susceptible de ser sobrepasada por una obligación

<sup>4</sup> Derechos *morales* a los que suele denominarseles de modo un tanto ambiguo y equivoco como «derechos naturales», por parte de los iusnaturalistas. La terminología de Mill parece mucho más adecuada.

de justicia más fuerte de la otra parte, o por una conducta tal de la persona afectada que se considera que nos libera de nuestra obligación respecto a ella y que constituye una *confiscación* del beneficio que se le ha hecho esperar.

En quinto lugar, no se aviene con la justicia, según se admite universalmente, el ser *parcial* —el mostrar favoritismo o preferencia respecto a una persona en detrimento de otra en cuestiones en las que el favoritismo y la preferencia no tienen propiamente cabida. La imparcialidad, sin embargo, no parece ser considerada como un deber en sí misma, sino más bien como un instrumento para algún otro deber, ya que se admite que el favoritismo y la preferencia no son siempre censurables y, ciertamente, los casos en que son condenados son más bien la excepción que la regla. Así, es más probable que se le criticase que el que se le aplaudiese a una persona que no diese prioridad a su familia y a sus amigos respecto a personas extrañas por lo que a sus buenos oficios se refriere, siempre que pudiera hacerlo sin violar algún otro deber. Nadie considera que sea injusto buscar a una persona con preferencia a otra, ya bien como amigo, conocido o compañero. La imparcialidad es, por supuesto, obligatoria en cuestiones relativas a los derechos, pero está incluido en las obligaciones más generales de dar a cada uno lo que le es debido. Un tribunal, por ejemplo, debe ser imparcial, ya que tiene la obligación de conceder, sin atención a ningún otro tipo de consideraciones, un objeto en litigio a aquella de las partes que tenga derecho a él. Existen otros casos en los que la imparcialidad significa que sólo estemos influidos por los méritos de las partes, como cuando personas tales como jueces, preceptores o padres, administran premios y castigos en función de su cargo. También hay otros casos en los que significa dejarse influir solamente por consideraciones de interés público, como al hacer una selección entre varios candidatos para un puesto público. La imparcialidad, en suma, como una obligación debida a la justicia, puede significar que influyan en nosotros únicamente las con-

sideraciones que se supone debieran influir en el caso particular que tratemos, resistiéndonos a dejarnos conducir por motivos distintos que promuevan conductas distintas de las que tales consideraciones requerirían.

Intimamente asociada con la idea de imparcialidad está la de *igualdad* que, a menudo, aparece como un componente tanto de la concepción de la justicia como de su práctica y que, a juicio de muchas personas, constituye su esencia. Pero, en este sentido, todavía más que en los demás casos, la noción de justicia varía de acuerdo con las personas, adecuándose en cada caso a la noción que ellas tengan de la utilidad. Todo el mundo mantiene que la igualdad es una exigencia de la justicia, excepto cuando consideran que razones de conveniencia (*expediency*) requieren la desigualdad. La justicia de proteger por igual los derechos de todo el mundo es mantenida por aquellos que apoyan la más exacerbada desigualdad en los propios derechos. Incluso en las sociedades esclavistas se admite, teóricamente, que los derechos del esclavo, tal como son, deben ser tan sagrados como los del amo, y que un tribunal que deje de protegerlos con igual rigor carece de justicia, mientras que, al mismo tiempo, no se consideran injustas las sociedades que dejan al esclavo con pocos derechos que proteger, ya que no se consideran inconvenientes (*inexpedient*). Aquellos que consideran que la utilidad requiere diferencias de rango, no consideran injusto que la riqueza y los privilegios sociales se repartan desigualmente; pero quienes consideran que esta desigualdad es inconveniente la consideran injusta también. Los que piensan que el gobierno es necesario no ven injusticia alguna en la existencia de tantas desigualdades como se originan al otorgar a los magistrados poderes no concedidos al pueblo. Incluso entre quienes mantienen doctrinas igualitarias existen diferencias de opinión respecto a la conveniencia. Algunos comunistas consideran injusto que el producto del trabajo de la comunidad deba ser compartido de acuerdo con otro principio que no sea el de la estricta igualdad;

otros piensan que es justo que reciban más los que tienen mayores necesidades, mientras que otros mantienen que los que trabajan más, o producen más, o cuyos servicios son más valiosos para la comunidad, pueden reclamar con justicia una parte mayor en la distribución de lo producido. Por supuesto que puede apelarse plausiblemente al sentido de justicia natural para defender cualquiera de estas opiniones.

Entre tan diversas aplicaciones del término «justicia», que con todo no se considera ambiguo, resulta algo difícil encontrar el nexo conceptual que las mantiene unidas, nexo del que depende esencialmente el sentimiento moral que se vincula al término en cuestión. Quizás, en medio de este confusiónismo, podamos derivar alguna ayuda del estudio de la historia del término, tal como indica su etimología.

En la mayoría, si no en todas las lenguas, la etimología de la palabra que corresponde a «justo» apunta claramente a un origen vinculado con las ordenanzas legales. *Iustum* es una forma de *iustum*, significando lo que ha sido ordenado. *Dikation* se deriva directamente de *dike* y significa una petición de ley. *Recht* del cual se derivó *right* y *reighneus*, es sinónimo de ley. *La justice*, en Frances, es el término establecido para los jueces.

No estoy comiendo la falacia, que se le imputa con algunos visos de veracidad a Horne Tooke,<sup>5</sup> de presu-poner que una palabra debe seguir significando lo que significó en sus orígenes. La etimología constituye una pobre evidencia de lo que comprende la idea ahora significada, aunque es la mejor evidencia de como se originó. No puede haber duda de que la *idée mère*, el elemento primitivo en la formación de la noción de justicia fue la conformidad con la ley. Constituía la idea principal entre los hebreos hasta la aparición del Cristianismo, como cabría esperar en el caso de un pueblo

<sup>5</sup> Pseudónimo de John Horne (1736-1812), escritor radical, amigo personal de Bentham.

cuyas leyes intentaban abarcar todas las cuestiones que precisasen de preceptos y que creían que tales leyes constituirían una emanación directa del Ser Supremo. Pero otras naciones, y en particular los griegos y los romanos, que sabían que las leyes procedían en su origen, y seguían procediendo, de los hombres, no temían admitir que tales hombres podían haber hecho leyes malas. Es decir, que podían hacer mediante ley las mismas cosas, y por los mismos motivos, que de ser hechas por individuos sin la sanción de la ley serían denominadas injustas. De ahí que el sentimiento de injusticia se vinculase ahora no a todas las violaciones de la ley sino sólo a las violaciones de leyes tales que *deberían* existir, incluyendo leyes que deberían existir pero no existen, y las propias leyes existentes cuando se les supone contrarias a lo que debería ser la ley. De este modo, la idea de ley y la idea de sus preceptos continuó siendo predominante en la noción de justicia, aun cuando las leyes realmente en uso dejaron de ser el criterio de aquélla.

Es cierto que la humanidad considera la idea de justicia y las obligaciones de ella derivables aplicable a muchas cosas que ni están, ni se desea que pudiesen estar, reguladas por la ley. Nadie desea que las leyes interfirieran en todos los detalles de la vida privada, aun cuando todo el mundo admite que en toda conducta cotidiana una persona puede mostrarse, y de hecho se muestra, justa o injusta. Pero, incluso aquí, la idea de quebrantar lo que debería ser ley sigue apareciendo, aunque modificada. Siempre nos resultaría placentero y gratificaría nuestro sentimiento de lo que es debido, el que los actos que consideramos injustos fuesen castigados, aunque no siempre consideremos conveniente que esto sea hecho por los tribunales. Sacrificamos este tipo de gratificación a causa de los perjuicios incidentales. Nos gustaría ver que se exige la conducta justa y que se reprime la injusticia, incluso en los detalles más mínimos, si no nos asustara, con razón, dotar a los magistrados de tal ilimitado poder sobre los individuos. Cuando pensamos que una persona está obligada en

justicia a realizar algo, decimos normalmente que debería ser obligada a hacerlo. Nos gratificaría comprobar que la obligación era exigida por alguien que poseyese poder para ello. Si observamos que su exigencia mediante ley resultaría inconveniente lamentamos tal imposibilidad, consideramos la impunidad en que queda la injusticia como un mal y luchamos por paliarlo fomentando una fuerte desaprobación del ofensor por nuestra propia parte y por parte de la generalidad de la gente. De este modo, la idea de una prohibición legal continúa siendo la idea generatriz de la noción de justicia, aunque experimente diversas transformaciones antes de que dicha noción, tal como se da en un estado avanzado de la sociedad, resulte completa.

Lo anterior constituye, creo yo, una explicación auténtica, hasta el punto al que hemos llegado, del origen y desarrollo progresivo de la idea de justicia. Debemos observar, sin embargo, que todavía no contiene nada que distinga tal obligación de la obligación moral en general. Porque la verdad es que la idea de una sanción penal, que es la esencia de la ley, forma parte no sólo de la concepción de la injusticia, sino de todo tipo de acción incorrecta. No decimos de nada que sea incorrecto moralmente a menos que queramos implicar que debería castigarse, de un modo u otro, a una persona que obrase de tal modo, de no ser mediante la ley, por medio de las críticas de sus conciudadanos, y de no ser mediante las críticas a través de los reproches de su propia conciencia. Este parece ser el auténtico punto clave en la distinción entre la moralidad y la simple conveniencia. Es parte de la noción de deber en todas sus formas, el que una persona pueda ser obligada justamente a cumplir con él. El deber es algo que puede ser exigido a una persona, al igual que se exige el pago de una deuda. A menos que consideremos que puede serle así exigido, no se lo asignamos como su deber. Por razones prudenciales, o a causa de los intereses de otras personas, puede ser aconsejable no exigir tal cumplimiento, pero está perfectamente claro que la persona afectada no tiene derecho a protestar. Por el

contrario, existen otras cosas que deseamos que la gente haga, por las cuales nos agradan, o por las cuales las admiramos, y tal vez resultándonos desagradables y despreciándolas en el caso de no hacerlas, aun cuando admitamos que no están obligadas a ello. No se trata de casos de obligación moral. No las condenamos o, lo que es igual, no consideramos que deban ser propiamente objeto de castigo. Tal vez aparecerá al final de esta exposición cómo llegamos a elaborar estas ideas de merecimiento o no merecimiento de castigo, pero yo creo que no hay duda de que dicha distinción radica en el fondo de las nociones de correcto (*right*) e incorrecto (*wrong*), y que denominamos a una conducta incorrecta, o empleamos en su lugar algún otro término de desagrado o disconformidad según consideremos que la persona debía, o no debía, ser castigada por ella. Además, afirmamos que sería correcto hacer algo determinado, o meramente que sería deseable o elogiable, según deseemos o no ver a la persona en cuestión obligada a realizarlo, y no solamente que se le persuada y se le exhorta a actuar de tal modo (5).

Comoquiera que ésta no es sino la diferencia característica que distingue, no a la justicia, sino a la moralidad en general de los restantes ámbitos de lo conveniente y lo valioso, todavía habría que averiguar cuál es lo que diferencia a la justicia de las restantes ramas de la moralidad. Como es sabido, los éticos dividen los deberes morales en dos clases, comprendidos bajo las desafortunadas denominaciones de deberes de obligación perfecta e imperfecta. Los últimos son aquellos en los que, aunque el acto es obligatorio, se deja a nuestro arbitrio las ocasiones particulares en que ha de realizarse, como ocurre en los casos de la caridad y la beneficencia que estamos obligados, por supuesto, a poner en práctica, pero no con relación a personas determinadas, ni en un momento definido. En el lenguaje más preciso de los filósofos del Derecho, los deberes de obligación perfecta son aquellos deberes en virtud de los cuales se genera un *derecho* correlativo en alguna persona o personas. Los deberes de obligación imper-

fecta son aquellas obligaciones morales que no originan tal derecho. Creo que se observará que tal distinción coincide exactamente con la que existe entre la justicia y las demás obligaciones morales. En nuestro examen de las diversas concepciones populares de la justicia, el término parecía implicar, generalmente, la idea de un derecho personal —una exigencia por parte de uno o más individuos, semejante a la que se origina cuando la ley confiere un derecho de propiedad u otro tipo legal.

Ya bien la injusticia consista en privar a una persona de una posesión, o en no mantener la palabra que se le ha dado, o en tratarle peor de lo que se merece, o peor que a otras personas que no tienen más derecho a ello, en todos estos casos el supuesto implica dos cosas: que se causa un perjuicio y que existe una persona determinada que resulta perjudicada. También se puede cometer injusticia tratando a una persona mejor que a otras, en cuyo caso el perjuicio se le ocasiona a sus competidores que también son personas determinadas. A mi modo de ver, esta característica del caso —el derecho de una persona, correlativo a una obligación moral— constituye la diferencia específica entre la justicia y la generosidad o la beneficencia. La justicia implica que sea no sólo correcto hacer algo, e incorrecto no hacerlo, sino que tal acción nos pueda ser exigida por alguna persona individual por tratarse de un derecho moral suyo. Nadie tiene derecho moral a nuestra generosidad o beneficencia ya que no estamos obligados a practicar tales virtudes con relación a ningún individuo determinado. Se verá con respecto a esto cómo con relación a toda definición correcta, que los ejemplos que parecen contradecirla son aquellos que la ratifican más plenamente, ya que si, por ejemplo, un moralista intenta, como algunos han hecho, indicar que la humanidad en general, aun cuando no ningún individuo en particular, tiene derecho a todo el bien que podamos causarle, inmediatamente, a tenor de esta tesis, incluirá la generosidad y la beneficencia dentro de la categoría de justicia. Se verá obligado a afirmar que nuestros mayores esfuerzos *deben* dedicarse a nuestros

semejantes, asimilando esto a una deuda para con ellos. O tendrá que mantener que es lo mínimo que podemos hacer para *compensar* a la sociedad por lo que hacemos por nosotros, clasificando de este modo el acto como perteneciente a la gratitud, de tal suerte que ambos se reconozcan como casos de justicia y no de beneficencia. Pues se da el caso de que todo el que no mantenga la distinción que hemos trazado entre justicia y moralidad, no conseguirá distinguirlos en absoluto, sino que reducirá toda la moralidad a la justicia.

Una vez que nos hemos dedicado a determinar los elementos distintivos que componen la idea de la justicia, estamos en disposición de adentrarnos en la investigación relativa a si el sentimiento que acompaña a dicha idea le es adjudicado por alguna dote especial de la naturaleza, o si podría haberse desarrollado, de acuerdo con alguna ley conocida, a partir de la propia idea en cuestión. En particular podremos determinar si puede haberse originado a causa de consideraciones relativas a la conveniencia general.

Considero que tal sentimiento, por sí mismo, no se origina a partir de nada que pudiese ser habitual o correctamente considerado como relativo a la conveniencia, aun cuando si bien el sentimiento no se origina así, aquello que tiene de moral sí cuenta con dicha procedencia. Hemos visto que los dos ingredientes esenciales en el sentimiento de justicia son el deseo de castigar a la persona que ha hecho daño y el conocimiento o creencia de que existe algún individuo particular, o algunos individuos, a quienes se les ha causado daño. Ahora bien, a mi modo de ver, el deseo de castigar a alguien que ha hecho daño a algún individuo es algo que se genera espontáneamente a partir de dos sentimientos, ambos naturales en el más alto grado, y que son, o bien se asemejan a, los instintos: el impulso de auto-defensa y el sentimiento de *sympathia* (*sympathy*)<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> La traducción de *sympathy* por *simpatía* en castellano es tan sólo aproximada, por cuanto la palabra inglesa se encuentra mucho más

Es natural lamentar, rechazar o vengar cualquier daño que se haga o se intente hacer contra nosotros mismos o contra aquellos con los que simpatizamos. No es necesario discutir aquí el origen de este sentimiento. Ya se trate de un instinto, o de un producto de la inteligencia, sabemos que es común a toda naturaleza animal, ya que todo animal trata de hacer daño a aquellos que han hecho daño, o que él cree que van a hacérselo, a sí mismo o a sus crías. A este respecto, los seres humanos sólo difieren de los demás animales en dos cuestiones. En primer lugar, en ser capaces de simpatizar no sólo con su propia descendencia o, a semejanza de algunos de los animales más nobles, con algún animal superior que es bondadoso con ellos, sino con todos los humanos, e incluso con todos los seres sintientes. En segundo lugar, en poseer una inteligencia más desarrollada que amplía el ámbito del conjunto de sus sentimientos, ya sean de consideración propia o de simpatía. A causa de su superior inteligencia, aun no teniendo en cuenta su superior ámbito de simpatías, un ser humano es capaz de captar una comunidad de intereses entre sí y la sociedad humana de la que forma parte, de tal modo que cualquier conducta que amenaza la seguridad de la sociedad en general es una amenaza para sí mismo y pone en marcha su instinto (si es que se trata de un instinto) de auto-defensa. La misma inteligencia superior, conjuntamente con su capacidad de simpatizar con los seres humanos en general, le permite vincularse a la idea colectiva de su tribu, su patria, o la humanidad, de tal manera que cualquier acto perjudicial para los miembros de aquellos colectivos despertaría su instinto de simpatía y le impulsaría a la defensa.

El sentimiento de justicia, en lo que se refiere a

cerca de su significado etimológico. Lo mismo ha de entenderse respecto al verbo correspondiente, «sympatizez», cuya versión española «simpatizar» no le hace del todo justicia. En lo que sigue ha de entenderse en cuenta esta consideración.

aquel de sus elementos que consiste en el deseo de castigar, es así, tal como yo lo considero, el sentimiento natural de resarcimiento o venganza, que el intelecto y la simpatía hace extensible a todos los perjuicios, es decir, a todos los daños que se nos causan a nosotros a través de, o en unión de, la sociedad en su conjunto. Este sentimiento, en sí mismo, no tiene nada de moral en él: lo que es moral es su exclusiva subordinación a las simpatías sociales, de modo que les sirva y esté a su disposición. El sentimiento natural nos haría rechazar de modo indiscriminado cualquier cosa hecha por otro que nos resulte desagradable; sin embargo, cuando este sentimiento se moraliza mediante la incorporación de un sentimiento social, sólo actúa en el sentido que viene determinado por el bien general, de tal modo que las personas justas rechazan los daños causados a la sociedad, aun cuando ellas no resulten en modo alguno lesionadas, y no rechazan un daño que se les cause a ellas personalmente, por penoso que sea, a menos que sea de un tipo cuya represión interese tanto a la sociedad como a ellas particularmente.

No es una objeción válida contra lo acabado de posular, el afirmar que cuando sentimos herido nuestro sentimiento de justicia no estamos considerando la sociedad en general, ni ningún interés colectivo, sino sólo un caso individual. Por supuesto que es muy común, aunque no muy elogiable, el sentir resentimiento simplemente porque se nos ha infringido dolor. Sin embargo, una persona cuyo resentimiento constituye realmente un sentimiento moral, es decir, alguien que considerara primeramente si un acto es condenable antes de permitirse censurarlo, tal persona, aun cuando no se diga a sí misma de modo expreso que está tomando partido por los intereses de la sociedad, ciertamente sí siente que está defendiendo una regla que es tanto para el beneficio de los demás como para el suyo propio. Si no experimenta este sentimiento y, por el contrario, considera el acto simplemente en lo que a él afecta individualmente, no es conscientemente justo. No se preocupa, en este caso, de la justicia de sus acciones.

Incluso los moralistas anti-utilitaristas admittien lo que acabo de afirmar. Cuando Kant (como se indicó anteriormente) propone como principio fundamental de la moral: «Obra de tal suerte que la máxima de tu conducta pueda ser admitida como ley por todos los seres racionales», virtualmente reconoce que el interés colectivo de la humanidad, o al menos de la humanidad de modo indiscriminado, debe estar presente en la mente del agente cuando decide conscientemente acerca de la moralidad de una acción. De lo contrario, sus palabras carcerarian de significado, ya que el que una máxima, incluso la más egoísta, no pueda ser adoptada, como cuestión de posibilidad fáctica, por todos los seres racionales—el que exista algún obstáculo insuperable en la naturaleza de las cosas para su adopción—no puede mantenerse de forma plausible. Para que el principio kantiano tenga algún significado habrá de entenderse en el sentido de que debemos modelar nuestra conducta conforme a una norma que todos los seres racionales pudiesen aceptar *con beneficio para sus intereses colectivos*.

Recapitulando lo expuesto: la idea de justicia supone dos cosas—una regla de conducta y un sentimiento que sanciona la regla. La primera puede suponerse que es común a toda la humanidad y encaminada al bien de la misma. Lo segundo (el sentimiento) se refiere al deseo de que los que infringen la regla sufran castigo. Está implícito, además, la idea de alguna persona de-

<sup>7</sup> Aquí Mill está retomando la crítica realizada a Kant al comienzo del capítulo I de esta obra, tratando de dar contenido a un principio que en su pura formulación formal alearía, como muchos críticos de Kant han puesto de relieve, las conductas más varias y menos recomendables éticamente. Podría decirse con relación a este pasaje que fue el propio Mill el primero que puso de manifiesto las afinidades entre su pensamiento y el de Kant, tradicionalmente considerados enfrentados, insistiendo en el componente de *imparcialidad* común a ambos sistemas morales, y en la necesidad de que esta imparcialidad tuviese como ámbito de aplicación las necesidades humanas, so pena, en caso contrario, de convertirse en un principio vacío.

terminada que resulta perjudicada por el incumplimiento de la regla, cuyos derechos (para utilizar la expresión adecuada al caso) resultan de este modo violados. A mi modo de ver, el sentimiento de justicia es el deseo animal de ahuyentar o vengar un daño o perjuicio hecho a uno mismo o alguien con quien uno simpatiza, que se va agrandando de modo que incluye a todas las personas, a causa de la capacidad humana de simpatía ampliada y la concepción humana de auto-interés inteligente. De estos últimos elementos deriva su moralidad dicho sentimiento; de los primeros deriva su peculiar energía y la fuerza de su auto-afirmación.

He tratado siempre la idea de *derecho* como algo que reside en la persona perjudicada y violada por el perjuicio, no como un elemento separable en la composición de la idea y el sentimiento, sino como una de las formas en las que ambos elementos se encubren. Dichos elementos consisten en el daño causado a alguna persona o algunas personas determinadas, por una parte, una exigencia de castigo, por la otra. Si examinamos nuestro estado mental, creo que mostraremos que estas dos cosas incluyen todo cuanto significamos cuando hablamos de violación de un derecho. Cuando decimos que algo constituye el derecho de una persona, queremos decir que puede exigir, con razón, de la sociedad que le proteja para su disfrute, ya bien mediante la ley o por medio de la educación y la opinión pública. Si una persona puede exigir con razón suficiente, en base a lo que sea, que la sociedad le garantice algo, decimos que tiene derecho a ello. Si deseamos demostrar que algo no le pertenece por derecho a una persona, consideramos que queda demostrado tan pronto se admira que la sociedad no tenía que tomar medidas para asegurárselo, sino que había que dejarle a merced del azar o de sus propios esfuerzos. Así pues, se dice que una persona tiene derecho a aquello que pueda ganar en competencia profesional justa, dado que la sociedad no debiera permitir que nadie le impidiese ganar de ese modo tanto como pueda. Sin embargo, tal persona no tiene derecho a

trescientas libras al año, aunque pueda ocurrir que las gane, ya que la sociedad no tiene por qué garantizar que gane dicha suma. Por el contrario, si posee acciones por valor de diez mil libras, al tres por ciento, tiene *derecho* a obtener trescientas libras al año, ya que la sociedad ha adquirido la obligación de suministrarle unos ingresos de esa cuantía.

Tal como yo lo entiendo, pues, tener derecho es tener algo cuya posesión ha de serme defendida por la sociedad. Si quien presenta objeciones continúa preguntando por qué debe ser así, no puedo ofrecerle otra razón que la utilidad general. Si dicha expresión no parece conllevar un sentimiento suficiente de fuerza de obligación, ni dar cuenta de la energía peculiar de tal sentimiento, se debe a que en la composición de tal sentimiento figura no sólo un elemento racional, sino también uno animal —la sed de venganza—. Tal ansia deriva su intensidad, así como su justificación moral, del tipo de utilidad extremadamente importante e imprecionante a que se refiere, ya que el interés que está involucrado es el de la seguridad, que es experimentado por todo el mundo como el interés más vital<sup>8</sup>.

Todos los demás bienes terrenos son necesarios para unos pero no para otros, y se puede incluso prescindir alegremente, en caso de necesidad, de muchos de ellos o sustituirlos por otros. Sin embargo, ningún ser humano puede pasarse sin la seguridad. De ella dependemos para lograr la inmunidad al daño y la garantía del valor completo de la totalidad de los bienes que no sean puramente momentáneos, ya que nada más que la gratificación del presente podría tener valor alguno para nosotros si se nos pudiese privar, al momento

<sup>8</sup> De esta forma el utilitarismo reconoce el interés primordial de la justicia y el respeto a los derechos, sin renunciar a su principio de la máxima felicidad. Como se verá en lo que sigue, es a causa de que la máxima felicidad es impensable en ausencia de la justicia y el respeto a los derechos, por lo que estas nociones adquieren un especial interés y despertarían un peculiar sentimiento moral.

siguiente, de todo lo que tenemos, por parte de cualquiera que fuese en aquel instante más fuerte que nosotros. Ahora bien, esta necesidad de máxima urgencia, después de la alimentación física, no puede ser atendida a menos que la maquinaria que la satisface se mantenga ininterrumpidamente activa. La idea que tengamos, por consiguiente, de que podemos exigir a nuestros semejantes que nos ayuden a asegurarnos el propio subsuelo de nuestra existencia, genera sentimientos en torno a ella de una intensidad tan superior a la que se da en cualquiera de los demás casos más frecuentes de utilidad, que la diferencia de grado (como ocurre a menudo en psicología) se convierte en una auténtica diferencia de calidad. Esta exigencia presupone aquel carácter de robustez, aquella aparente infinidad e incommensurabilidad respecto a las demás consideraciones, que constituye la diferencia entre el sentimiento de lo que es correcto e incorrecto, y lo que es simple conveniencia o inconveniencia. Los sentimientos afectados son tan fuertes, y necesitamos tanto encontrar la adhesión de los demás (por estar todos interesados por igual en ello), que el deber compulsivo (*ought*) o prudencial (*should*) deviene deber moral (*must*), de suerte que la indispensabilidad reconocida se convierte en una necesidad moral, análoga a la física, y con frecuencia no inferior a aquella en fuerza vinculante.

Si el análisis precedente, o algo muy semejante, no proporciona la explicación correcta de la noción de justicia —si la justicia es algo totalmente independiente de la utilidad y constituye un criterio *per se*, que la mente puede reconocer por simple introspección—, se hace difícil comprender por qué dicho oráculo interior es tan ambiguo y por qué tal cantidad de cosas parecen justas o injustas según se les contemple desde uno u otro ángulo.

Se nos dice continuamente que la utilidad es un criterio indeterminado que cada persona distinta interpreta de un modo distinto, y que no existe seguridad e más que en los dictados inmutables, indiscutibles e inequívocos de la justicia, que portan consigo las pue-

bas que sirven de evidencia y que son independientes de las variaciones de opinión. De ahí habría que suponer que en cuestiones de justicia no se darían controversias, es decir, que si tomamos la justicia por norma su aplicación a un caso determinado sería tan poco dudosa como en los casos de una demostración matemática. Lejos de ser esto cierto, hay tantas diferencias de opinión, y tantas discusiones, acerca de lo que es justo como las hay acerca de lo que es útil para la sociedad. No sólo distintas naciones y distintos individuos mantienen distintas ideas acerca de la justicia, sino que en la mente de un mismo individuo la justicia no es una norma, principio o máxima únicos, sino una multitud de ellos que no siempre coinciden en sus dictados, para elegir entre los cuales tiene que guiarse una persona o bien por algún criterio distinto o por las propias preferencias personales.

Hay personas, por ejemplo, que afirman que es injusto castigar a alguien como ejemplo para otros, manteniendo que el castigo es justo solamente cuando pretende el bien de la propia persona que lo padece. Otras personas mantienen todo lo contrario, afirmando que castigar a quienes tienen edad para discernir sólo por su propio bien es señal de despotismo e injusticia, ya que si de lo que se trata solamente es del bien propio, nadie tiene derecho a controlar lo que cada uno juzga como bien suyo. Por supuesto que se puede castigar justamente a tales individuos, a fin de impedir que dañen a otros, consistiendo en esto el ejercicio del legítimo derecho a la auto-defensa. Por su parte el señor Owen<sup>9</sup> afirma que es injusto cualquier tipo de

<sup>9</sup> Se trata de Robert Owen (1771-1858), reformista británico y pionero del movimiento cooperativo en Gran Bretaña y los Estados Unidos. En su obra principal, *A New View of Society, or Essay on the Principle of the Formation of the Human Character*, mantiene el punto de vista de que el carácter del ser humano depende por completo del ambiente que le rodea. Idea que le llevaría a postular la necesidad del cambio pacífico mediante la transformación de las costumbres. Benham coincidía con Owen al respecto, y a su vez Owen participaba con Benham de la creencia en la necesidad de apelar al principio de la máxima felicidad del mayor número.

castigo, ya que el criminal no es responsable de su propio carácter; la educación y las circunstancias personales que le han rodeado le han convertido en un criminal, pero él no es responsable de ello. Opiniones, todas éstas, que son extremadamente plausibles; en la medida en que la cuestión se plantee con relación a la justicia, sin descender a los principios que subyacen a ésta y son la fuente de su autoridad, no veo el modo en que puedan ser refutados estos argumentadores, ya que, en realidad, las tres teorías están amparadas por reglas de justicia evidentemente ciertas. La primera apela a la reconocida injusticia de elegir a un individuo para ser sacrificado sin su consentimiento, en beneficio de otras personas<sup>10</sup>. La segunda se funda en la reconocida justicia de la auto-defensa y la evidente injusticia de forzar a una persona a aceptar la idea que otro tenga de lo que constituye su propio bien. Los que defienden la postura de Owen invocan el principio evidente de que es injusto castigar a alguien por aquello que no puede evitar. Cada una de estas posiciones lleva las de ganar en la medida en que no se vea obligada a tomar en consideración más que las máximas de justicia que ha seleccionado, pero tan pronto como las diversas máximas de unos y otros se enfrentan entre sí, cada disputante parece tener tanto que alegar a su favor como los demás. Ninguno de ellos puede desarrollar su propia noción de justicia sin tropezar con otra igualmente aceptable. Son auténticas dificultades las que aquí se presentan. Siempre se les ha reconocido como existentes y se han ideado muchos mecanismos para eludirlos más que superarlos. Como salida a la última de ellas, los hombres idearon lo que denominaron libre albedrío, imaginando que no se podría justificar el castigar a un hombre cuya voluntad se encuentra en un estado

<sup>10</sup> Curiosamente ésta es la acusación más frecuente que suele hacerse al utilitarismo: sacrificar individuos por el bien colectivo. Parece palmario que no era ese el espíritu que animaba a Mill.

totalmente desastroso, a menos que se supusiese que había llegado a tal estado sin haber sido influido por circunstancias previas.

Para eludir las restantes dificultades una de las invenciones más socorridas ha sido la ficción de un contrato mediante el cual, en una época desconocida, todos los miembros de la sociedad se comprometieron a obedecer las leyes y consintieron en ser castigados si las desobedecían<sup>11</sup>, por lo cual otorgaban a sus legisladores el derecho, que se presupone no habrían podido adquirir de otro modo, a castigarlos, ya por su propio bien o por el de la sociedad. Se pensó así que con esta feliz idea se soslayaba la dificultad por completo y se legitimaba la imposición del castigo en virtud de otra máxima aceptada, *volenti non fit iniuria*, es decir, que no es injusto lo que se hace con el consentimiento de la persona que se supone va a sufrir daño con ello. No es preciso que yo señale que, incluso si dicho consentimiento no fuese sino una ficción, esta máxima no posee mayor autoridad que las otras a las que pretendo suplir. Por el contrario, es un ejemplo ilustrativo del modo vago e irregular en el que se desarrollan los supuestos principios de la justicia. Éste, en particular, se comenzó a utilizar, evidentemente, en auxilio de las duras exigencias de los tribunales de justicia que a veces se ven obligados a conformarse con presupuestos muy poco demostrados, a causa de los perjuicios mayores que se derivarían de cualquier intento, por su parte, de actuar con más sutileza. Sin embargo, ni siquiera los tribunales de justicia son capaces de admitir de modo consistente tal máxima, ya que permiten que los compromisos voluntarios sean descartados cuando se da fraude o, en ocasiones, a causa de simple error o falta de información.

<sup>11</sup> Una inteligente crítica a la ficción del contrato puede verse ya en la obra de Hume *A Treatise of Human Nature* (1739), libro III, parte II, sección VIII, versión castellana de Félix Duque en Editora Nacional, Madrid, 1977, pág. 786.

Por otra parte, en los casos en que se acepta la legitimidad de la imposición del castigo, aparecen en escena multitud de concepciones de la justicia que difieren con relación a la determinación del tipo de castigo adecuado a los delincuentes. Ninguna regla sobre el particular parece ser admitida con tanta fuerza, conforme al sentimiento primitivo y espontáneo de justicia, que la *lex talionis*, ojo por ojo, diente por diente. Aunque este principio de la ley judía y mahometana ha sido, en general, abandonado en Europa como máxima práctica, sospecho que existe en la mayoría de las mentes una secreta inclinación a su favor, de tal modo que cuando, por casualidad, el que ha delinquido es castigado en la proporción que tal máxima recomienda, el sentimiento de satisfacción general que se aprecia es prueba fehaciente de lo natural que es el sentimiento que acepta esta compensación material. Para muchos, la medida de la justicia en la imposición de la pena viene determinada por la proporción entre el castigo y la ofensa, queriendo significar que deba ser medida exactamente conforme a la culpabilidad moral del que ha delinquido (sea cual sea el criterio que utilicen para determinar la culpabilidad moral), no guardando ninguna relación con la justicia, de acuerdo con esta postura, las consideraciones relativas a qué proporción de castigo es necesario para disuadir al criminal. Por el contrario, hay otros para los que este tipo de consideraciones son definitivas, manteniendo que no es justo, al menos en el caso de los hombres, infringir a sus semejantes, cualesquiera que sean sus crímenes, mayor sufrimiento del que sea suficiente para evitar que reincidan y que los demás imiten su mala conducta.

Tomemos otro ejemplo de un tema al que ya nos hemos referido. En los casos de asociación industrial cooperativa, ¿es justo o no que el talento y las habilidades den derecho a una remuneración más elevada? Los que responden negativamente argumentan que quien hace todo lo que puede merece tanto como el que más, y que no sería justo situarle en una posición de inferioridad por algo que no es culpa suya, alegán-

dose que las habilidades superiores conllevaran ya ventajas más que suficientes a causa de la admiración que provocan, la influencia personal que ejercen y las fuentes internas de satisfacción que proporcionan, sin que haga falta añadir a esto una participación superior en los bienes de la tierra. Conforme a esta opinión, la sociedad estaría más bien obligada en justicia a compensar a los menos favorecidos por esta innecesaria desigualdad en capacidades, en lugar de aumentarla.

En el polo contrario de la argumentación se alega que la sociedad recibe más del trabajador más eficiente y que, dado que sus servicios son de mayor utilidad, la sociedad debe recompensárselos mejor, añadiéndose que ha contribuido más al resultado conjunto con su trabajo, por lo que no admittir su derecho sería una especie de robo, ya que si recibiese lo mismo que los demás sólo se le podría exigir producir en la misma proporción, dedicando al trabajo menos tiempo y esfuerzo en compensación a su superior eficiencia. ¿Cómo decidir ante estas apelaciones a principios de justicia contrapuestos? La justicia en este caso presenta dos caras imposibles de armonizar, ya que los disputados han elegido posiciones opuestas: uno considera lo que es justo que reciba el individuo, el otro lo que es justo que la comunidad entregue. Cada uno, desde su propio punto de vista es irrefutable. Cualquiera toma de posición a favor de uno u otro, con fundamento en la justicia, tendrá que ser totalmente arbitraria. Sólo la utilidad social puede decidir la preferencia.<sup>12</sup>

Por lo demás, ¡cuántos y cuán irreconciliables son los criterios de justicia a los que se hace referencia al

<sup>12</sup> Este recurso a la utilidad social parecería, a simple vista, dirimir la cuestión a favor de la tesis que mantiene que es justo que la sociedad pague mejor a aquel que le presta mejores servicios. Sin embargo, la noción de «utilidad social», y de la utilidad en general, como ya se ha comentado en la Introducción, incluye otros bienes además de los puramente materiales, por lo cual la respuesta a este dilema resulta mucho más problemática de lo que parece, dentro del marco del utilitarismo de Mill.

discutir la distribución de las cargas fiscales! Unos opinan que se debe pagar al Estado en proporción numérica a los medios financieros. Otros considerarían que la justicia ordena lo que denominan impuestos graduales, de forma que el porcentaje más elevado corresponda a los que tienen más. Desde la perspectiva de la justicia natural se presenta como muy defendible la posición de que no se tomen en consideración los medios económicos en absoluto y que todo el mundo pague la misma suma de dinero, siempre que sea posible, al igual que los que participan en una comida o los miembros de una sociedad pagan todos lo mismo por disfrutar de los mismos privilegios, aun cuando no todos puedan afrontar el gasto por igual. Puesto que (podría alegarse) la protección de la ley y el gobierno es ofrecida a todos y requerida por todos por igual, no es injusto que todos la paguen al mismo precio. Se reconoce como justo, y no como injusto, que un comerciante cobre a todos los clientes el mismo precio por el mismo artículo, y no un precio que varíe conforme a las capacidades de pago. Cuando esta doctrina se aplica a la distribución de los impuestos no encuentra defensor alguno, ya que se enfrenta de un modo tan brusco con los sentimientos humanitarios del hombre, a la vez que con los de la conveniencia social. Con todo, el principio de justicia al que se apela es tan verdadero y tan vinculante como aquellos a los que pueda recurrirse en contra de él. Por consiguiente, ejerce una influencia ácida en la línea de defensa utilizada en otros modos de determinar la distribución de los impuestos. La gente se siente obligada a argumentar que el Estado hace más por los ricos que por los pobres, a fin de que se les exija más a aquellos, aun cuando esto en realidad no sea cierto ya que los ricos serían mucho más capaces de protegerse, en ausencia de ley o gobierno, que los pobres y, por supuesto, en tal estado de cosas, probablemente conseguirían convertir a los pobres en sus esclavos. Otros, por el contrario, se apartan en tal medida de una idea semejante de la justicia que llegan a mantener que todos deberían pagar un im-

puero igual por lo que a la protección de su persona se refiere (siendo dicha protección igualmente valiosa para todos) y un impuesto desigual con relación a la protección de sus propiedades, que son desiguales. Ante esta argumentación otros replican que todo lo que un hombre tiene es tan valioso para él como todo lo que tiene otro para ese otro. Para superar estos confusivismos no existe otro medio de esclarecimiento que recurrir al utilitarismo.

¿Es, pues, la diferencia entre lo justo y lo conveniente una distinción meramente imaginaria? ¿Ha estado la humanidad equivocada al considerar que la justicia es más sagrada que la prudencia (*policy*) y que esta última sólo debe ser escuchada después de que la primera haya sido satisfecha? En modo alguno. La exposición que hemos ofrecido de la naturaleza y origen del sentimiento pertinente reconoce una distinción real. Y no hay nadie, entre los que manifiestan el más grande desprecio por las consecuencias de las acciones como elemento de su moralidad, que otorgue más importancia a esta distinción que la que yo le otorgo. Mientras que yo discuto las pretensiones de cualquier teoría que establezca un criterio imaginario de justicia no fundado en la utilidad, considero, al mismo tiempo, a la justicia que está fundada en la utilidad como la parte más importante, e incomparablemente más sagrada y vinculante, de toda la moralidad. La justicia es el nombre de ciertas clases de reglas morales que se refieren a las condiciones esenciales del bienestar humano de forma más directa y son, por consiguiente, más absolutamente obligatorias que ningún otro tipo de reglas que orienten nuestra vida. De hecho, la idea que hemos averiguado que constituye la esencia de la justicia, a saber, un derecho que posee un individuo, implica y testimonia esta obligación más vinculante.

Las reglas morales que prohíben que unos causen daño a otros (entre las cuales nunca debemos olvidar incluir la interferencia perjudicial en las libertades humanas) son más vitales para el bienestar humano que ninguna otra máxima, por importante que sea, que sólo

indique la mejor manera de solventar alguna parcela de la problemática humana. Presentan además la peculiaridad de construir el elemento principal a la hora de determinar la totalidad de los sentimientos sociales de la humanidad. Es mediante su observación, también, como se mantiene la paz entre los seres humanos. Si lo habitual no fuera obedecerlas, y su desobediencia lo excepcional, todos verían en todos un enemigo contra el cual deberían estar continuamente en guardia.<sup>13</sup> De no menor importancia resulta la consideración de que éstos son los preceptos con relación a los cuales la humanidad siente mayor y más directa urgencia de que sean implantados por los unos en los otros. Mediante la mutua instrucción prudencial, o la exhortación, los hombres no lograrían, o creen que no lograrían, nada. Existe un interés innegable en que se inculquen unos a los otros mutuamente el deber de la beneficencia positiva, pero en un grado mucho menor. Es posible que una persona no necesite jamás la ayuda de nadie, pero siempre precisará que no le hagan daño. De este modo, las morales que protegen a todos los individuos de los perjuicios causados por otros, ya bien directamente o mediante la obstaculización de su libertad de buscar su propio bien, son a un tiempo las más estimadas y las que se tiene mayor interés en que gocen de publicidad y en que sean sancionadas de palabra y de hecho. El que una persona observe este tipo de moral es lo que prueba y decide sus cualidades para convivir con sus semejantes, ya que de ello depende el que sea o no una molestia para aquellos con los que se relaciona. Por lo demás, son estas moralidades las que determinan primordialmente las obligaciones derivadas de la justicia. Así, los casos más señalados de injusticia, que produ-

<sup>13</sup> Esa sería, aproximadamente, la visión hobbesiana del hombre en estado natural, en ausencia del *Leviathan*. Por el contrario, dentro de los supuestos de Mill, el hombre es concebido como un ser naturalmente capaz de ajustarse a los dictados de la justicia.

cen la sensación de repugnancia característica de este sentimiento, son actos de agresión indebida, o el ejercicio indebido del poder sobre otro. Les siguen a continuación los que se refieren a la privación indebida a alguien de algo a lo que es acreedor, infringiéndosele en ambos casos un perjuicio positivo, ya bien en forma de sufrimiento directo, o de la privación de algún bien, habiendo fundamento razonable, ya de tipo físico o social, para contar con él.

Los mismos motivos poderosos que obligan a observar estas moralidades primordiales recomiendan el castigo de aquellos que las violan. Dado que se despiertan contra estas personas los impulsos de auto-defensa y defensa de los demás, así como los de venganza, la retribución, el mal por mal, se conectan íntimamente con el sentimiento de justicia y se incluyen universalmente en tal idea. El bien por bien forma parte, asimismo, de los dictámenes de la justicia, si bien esto, aun siendo su utilidad social evidente —y aun cuando conlleve consigo un sentimiento natural humano—, no presenta a primera vista aquella clara conexión con el daño o el perjuicio que, dándose en los casos más elementales de justicia e injusticia, es la fuente de la intensidad característica de este tipo de sentimiento. Sin embargo, dicha conexión, aunque menos evidente, no es por ello menos real. Quien acepta beneficios y se niega a devolverlos cuando éstos son requeridos, causa un daño real al defraudar una de las más naturales y razonables expectativas, expectativa a la que, por lo demás, debe haber dado pie, al menos tácitamente, ya que, de lo contrario, pocas veces se le habrían otorgado beneficios. El grado de impotancia que tiene el defraudar esta expectativa, entre los daños e injusticias padecidos por los hombres, se muestra en el hecho de que constituye la principal malicia de dos actos en gran medida inmorales como lo son el defraudar al amigo o el incumplir una promesa. Pocas cosas causan mayor dolor al ser humano, y ninguna le hiere tanto, que el hecho de que aquellos en los que habitualmente y firmemente confía le fallen cuando está en apuros. Pocas

injurias son mayores que esta simple privación de bien. Ninguna provoca mayor resentimiento, ya bien en quien la sufre o en el espectador que simpatiza con la víctima. De aquí se colige que el principio de dar a cada uno lo que se merece, es decir, bien por bien así como mal por mal, no sólo está incluido en la idea de justicia tal como la hemos definido, sino que es objeto apropiado de aquel intenso sentimiento que coloca, en la estima de los hombres, lo justo por encima de la simple conveniencia.

La mayoría de las máximas de justicia habituales en el mundo, y a las que se apela comúnmente en las relaciones humanas, son simplemente instrumentos para hacer efectivos los principios de justicia de los que ahora hemos hablado. Así, la máxima de que una persona es sólo responsable de lo que ha hecho voluntariamente, o lo que habría podido evitar voluntariamente, la de que es injusto condenar a alguien antes de escucharle, la de que el castigo debe ser proporcionado a la ofensa, y otras semejantes, están encaminadas a evitar que el principio de justicia de devolver mal por mal sea pervertido al infringir daño sin justificación. La mayor parte de estas máximas comunes entraron en uso a través de la actuación de los tribunales de justicia, que se han visto llevados naturalmente a un estudio y una elaboración, más profundos de lo que otros pudieran realizar, de las reglas que precisan para poder cumplir con su doble misión: la de imponer castigos cuando son merecidos y la de reconocer los derechos de cada cual.

La primera de las virtudes judiciales, la imparcialidad, es una obligación de justicia, en parte por las razones acabadas de mencionar, a saber, la de ser una condición necesaria para el cumplimiento de otras obligaciones de la justicia. Pero éste no es el único origen del elevado rango, entre todas las obligaciones humanas, de las máximas de igualdad e imparcialidad que, tanto desde el punto de vista de la estimación popular como conforme al criterio de los más ilustrados, se incluyen entre los preceptos de la justicia.

Desde un punto de vista, pueden ser consideradas como corolarios de los principios ya establecidos. Si es un deber dar a cada uno lo que se merece, devolviendo bien por bien, así como castigando el mal con el mal, se sigue, necesariamente, que debemos tratar igualmente bien (a no ser que un deber más elevado lo impida) a todos los que nos han hecho a nosotros bien por igual, y que la sociedad debe tratar igualmente bien a todos los que le han hecho a ella bien por igual, es decir, a todos los que se han portado igualmente bien en todo. Este es el criterio abstracto más elevado de la justicia social y distributiva hacia el cual deberían tratar de converger, cuanto fuera posible, las instituciones y los esfuerzos de todos los ciudadanos virtuosos. Sin embargo, este gran deber moral se basa en un fundamento todavía más profundo, siendo una emanación directa del primer principio de la moral, y no un mero corolario lógico de doctrinas secundarias o derivadas.<sup>14</sup>

Tal principio está implicado en el propio significado de la utilidad, o principio de la mayor felicidad, pues sería una mera forma verbal vacía, sin significado racional, al menos que la felicidad de una persona, siempre que sea de igual grado (con las debidas matizaciones, según su especie), cuente tanto como la de otra cualquiera. Cumplidas dichas condiciones la frase de

<sup>14</sup> En estas líneas, las que anteceden y las que siguen, se encuentra el núcleo de la doctrina utilitarista, al que, por lo demás, no se le ha hecho la mínima justicia. Los *desiderata* de imparcialidad e igualdad, como Mill va a afirmar, están implícitos en el propio principio de utilidad. La justicia tiene un papel tan destacado dentro del utilitarismo, y su componente primordial, la imparcialidad, como en cualquier ética deontológica o neocontractualista pudiera tenerlo. La diferencia importante es que en Mill ni la imparcialidad, ni ningún otro elemento constitutivo de la justicia es el criterio último en ética. La utilidad es la *ratio* última de la moralidad, en virtud de la cual, precisamente, como Mill insiste, la justicia y sus preceptos adquieren la más vital importancia. Por tanto, parece evidente que contraponer, en términos generales, la ética utilitarista a las denominadas *éticas de principios* es un grueso error, a menos que se hagan las debidas matizaciones.

Bentham «que todo el mundo cuente como uno, nadie como más de uno» debería escribirse por debajo del principio de utilidad como comentario explicatorio (7). El derecho igual de todos a la felicidad, en la estimación del moralista y el legislador, implica un igual derecho a todos los medios conducentes a la felicidad, excepto en la medida en que las inevitables condiciones de la vida humana y el interés general, en el que está incluido el de todo individuo, ponen límites a tal máxima, límites que deberían determinarse de modo estricto.<sup>15</sup> Como todas las demás máximas de justicia, ésta no es tampoco, en modo alguno, aplicable o manrentable universalmente. Por el contrario, como ya he indicado, se subordina a la idea que todo el mundo tiene de la conveniencia social. Con todo, siempre que se considera en modo alguno aplicable, se mantiene que es un dictado de la justicia. Se considera que todas las personas tienen *derecho* a igual tratamiento, excepto cuando alguna conveniencia social reconocida requiere lo contrario. De aquí que todas las desigualdades sociales que han dejado de considerarse convenientes asuman el carácter no simplemente de no convenientes, sino de injustas, y resulten a la gente tan toleradas que se pregunten cómo pudieron haber sido toleradas jamás, olvidando que tal vez ellos mismos toleren otras desigualdades de acuerdo con una noción igualmente errónea de la conveniencia. De corregirse tal error, resultaría que lo que aprueban les parecería tan monstruoso, al menos, como aquello que han aprendido a condenar. Toda la historia de las mejoras sociales ha consistido en una serie de transiciones mediante las

<sup>15</sup> Una frecuente acusación a la teoría de Mill ha sido la de subordinar los intereses de los individuos, sus derechos inalienables, al interés del Todo. Obsérvense, sin embargo, las cautelas que Mill toma al respecto. En cualquier caso, lo único que Mill decide es lo que habría de hacerse en caso de conflicto entre disjuntos individuos. El respeto por la libertad individual aparece debidamente resaltado en su obra *On Liberty* (1859) (versión castellana: *Sobre la libertad*, a cargo de Pablo de Azcarate, Alianza Editorial, Madrid, 1981).

cuales una costumbre o instrucción tras otra, de ser una supuesta necesidad primaria de la existencia social ha llegado a alcanzar el rango de una injusticia o tiranía generalmente repudiada. Así ha ocurrido con la distinción entre esclavos y hombres libres, nobles y siervos, patricios y plebeyos. Y lo mismo ocurrirá, y en parte está ya ocurriendo, con las aristocracias de color, raza y sexo.<sup>16</sup>

Parece desprenderse de lo que se ha dicho que la justicia es el nombre de determinados requisitos morales que, considerados colectivamente, tienen un valor más alto en la escala de la utilidad social y son, por consiguiente, de una obligatoriedad más perentoria que ningunos otros, aun cuando se den casos particulares en los que algún otro deber social es tan importante como para estar por encima de cualquiera de las máximas generales de la justicia. De este modo, para salvar una vida, no sólo puede ser permisible, sino que constituye un deber, robar o tomar por la fuerza el alimento o los medicamentos necesarios, o secuestrar y obligar a intervenir al único médico cualificado. En tales casos, puesto que no denominamos justicia a lo que no sea una virtud, normalmente decimos no que la justicia deba ser suplantada por algún otro principio moral, sino que aquello que es justo en los casos ordinarios es, en virtud de algún otro principio, injusto en el caso en cuestión. Mediante esta útil adaptación de nuestros términos, se logra mantener el carácter de incuestionabilidad atribuido a la justicia, y nos vemos libres de la necesidad de mantener que puede existir un tipo de injusticia encomiable.

Creo que las consideraciones que ahora se han ofrecido resuelven la única dificultad real de la teoría utilitarista de la moral.

<sup>16</sup> Sin duda influido por la que había de ser con el tiempo su esposa, Harriet Taylor, Mill fue uno de los más destacados defensores de la causa femenina en su tiempo. Véase al respecto *The Subjection of Women* (1869), publicado con posterioridad a la muerte de su esposa nacida en 1858.

tarista de la moral. Siempre ha resultado evidente que todos los casos de justicia constituyen también casos de conveniencia, radicando la diferencia en el peculiar sentimiento que acompaña a la primera, en contraposición con la segunda. Si se ha explicado de modo suficiente este sentimiento característico, y no existe necesidad de presuponer que posea ningún origen peculiar, si se trata simplemente del sentimiento natural de resentimiento moralizado al hacerse coexistente con las demandas del bien social, y si dicho sentimiento no sólo existe, sino que debe existir, en todos los tipos de clases a los que corresponde la idea de justicia, esta idea ya no se presenta como un obstáculo insuperable para la ética utilitarista. La justicia sigue siendo el nombre adecuado para determinadas utilidades sociales que son mucho más importantes y, por consiguiente, más absolutas e imperiosas que ningunas otras, en cuanto clase (aunque no más que otras puedan serlo en casos particulares) y que, por tanto, deben ser, como de hecho lo son naturalmente, protegidas por un sentimiento no sólo de diferente grado, sino de diferente calidad, que lo distingue del sentimiento más tibio que acompaña a la simple idea de promover el placer o la conveniencia humanos, tanto a causa de la fuerza más concreta de sus mandatos como por el carácter más severo de sus sanciones.

#### Notas

(1) El autor de este ensayo tiene razones para considerarse a sí mismo como la primera persona que puso en circulación la palabra «utilitarista». No la inventó él, sino que la adaptó de una alusión pasajera en los *Annals of the Parish* de Mr. Galt. Después de utilizarla como término designativo durante años, este autor y otros más la abandonaron a causa del creciente malestar que les producía todo lo que se pareciese a una especie de rónimo o consigna de tipo sectario. Sin embargo, como designación de una sola posición, no de un conjunto de posiciones, para denotar el reconocimiento del utilitarismo como criterio, no de un modo particular cualquiera de apli-

carlo, el término satisface una necesidad lingüística y ofrece, en muchos casos, una forma adecuada de evitar un enojoso circunloquio.

(2) Un oponente, cuya imparcialidad intelectual y moral es un placer reconocer (el reverendo J. Llewellyn Davies) ha criticado este pasaje indicando: «Seguramente la corrección o incorrección de salvar a un hombre de ser ahogado depende en realidad mucho del motivo por el que se hace. Supongamos a un titano, que al ver a su enemigo que se ha tirado al mar para huir de él, lo salva de ser ahogado simplemente a fin de poder someterle a torturas más refinadas, ¿supondría un incremento de claridad el hablar de tal salvamento como de una acción moralmente correcta? O supóngase, por otra parte, conforme a uno de los múltiples ejemplos utilizados en las investigaciones éticas, que un hombre traciona la confianza que en él se ha depositado revelando un secreto, ya que el mantener dicho secreto perjudicaría fatalmente a su amigo, o a alguien querido por él. ¿Obligaría el utilitarismo a considerar dicha tracción como un 'crimen' del mismo calibre que una tracción realizada por el motivo más trivial?».

Considero que quien salva a otro de ser ahogado a fin de matarle mediante tortura posteriormente, no sólo se diferencia en motivo de quien hace lo mismo a causa del deber o la benevolencia. El acto mismo es diferente. El salvamento de un hombre es, en el caso supuesto, sólo el primer paso necesario para un acto mucho más atroz que el de dejarle ahogarse. Si el señor Davies hubiese indicado: «La corrección o incorrección de salvar a un hombre depende realmente mucho —no del motivo, sino— «de la *intention*», ningún utilitarista le contradiría. El señor Davies, a causa de un deslíz demasiado común para que resulte demasiado grave, ha confundido en este caso las ideas muy distintas de Motivo e Intención. No hay cuestión que los pensadores utilitaristas (y Bentham de modo destacado) no se hayan esforzado más en destacar que ésta. La moralidad de una acción depende enteramente de la intención —es decir, de lo que el agente *quiere* hacer—. Pero el motivo, es decir, la razón que hace que desee actuar así, si no afecta a lo que el acto sea, no afecta a su moralidad, si bien importa mucho a la hora de nuestra estimación moral del agente, especialmente si indica una *disposición* habitual buena o mala, una inclinación de la que es de esperar que se deriven acciones beneficiosas o dañinas. [Nota que apareció en la segunda edición de *El Utilitarismo* (1864) y posteriormente fue omitida.]

(3) Véase como esta cuestión es resuelta e ilustrada por el profesor Bain, en un capítulo admirable titulado «The Ethical Emotions, or the Moral Sense», del segundo de los dos tratados que componen su elaborado y profundo trabajo sobre la mente. [Se refiere aquí Mill a *The Emotions and the Will*, de 1859.]

(4) Esta implicación, en el primer principio de la teoría utilitarista, de la total imparcialidad entre las personas es considerada por el señor Herbert Spencer (en su *Social Statics*) como una prueba en contra de las pretensiones de que la utilidad sea una guía suficiente de lo correcto, puesto que afirma él) el principio de la utilidad presupone el principio previo de que todo el mundo tenga el mismo

derecho a la felicidad. Sería más acertado describirlo como suponiendo que iguales sumas de felicidad son igualmente deseables, ya sean experimentadas por la misma o por distintas personas. Esto, sin embargo, no es una *presuposición*, ni una premisa que precise del apoyo de la utilidad, sino del propio principio en cuestión, ya que ¿qué es el principio de utilidad si no se da el caso de que «felicidad» y «deseable» sean términos sinónimos? De haber algún principio previo implicado no puede ser otro que éste, a saber, que las verdades de las matemáticas son aplicables a la valoración de la felicidad, así como todas las demás unidades de medición.

El señor Herbert Spencer, critica el que se le considere como un oponente al utilitarismo y afirma que considera la felicidad como el fin último de la moralidad, si bien considera que este fin sólo se logra parcialmente mediante generalizaciones empíricas a partir de los resultados observados de la conducta, y que se obtiene en su totalidad solamente al deducir de las leyes de la vida y las condiciones de la existencia, qué tipos de acciones tienden necesariamente a producir la felicidad y qué tipos de ellas a producir infelicidad. Con la excepción del uso del término «necesariamente» no tengo nada que oponer a estas manifestaciones y (omitido este término) no tengo noticias de que ningún defensor actual del utilitarismo mantenga posiciones contrarias. Ciertamente a Bentham, a quien se refiere el señor Spencer en particular en su *Social Statics*, es al que menos se le pudiera acusar de falta de deseos de derivar el efecto de las acciones en la felicidad de las leyes de la naturaleza humana y las condiciones universales de la vida humana. La acusación que comúnmente se le hace es la de fiarse demasiado de tales deducciones y de negarse a depender de las generalizaciones a partir de experiencias concretas, lo cual el señor Spencer considera que es a lo que los utilitaristas se limitan. Mi opinión personal (y por lo que yo recuerdo la del señor Spencer) es que en ética, como en todas las demás ramas de la investigación científica, se precisa de la conciliación de los resultados de estos procesos, corroborándose y verificándose mutuamente, a fin de proporcionar a alguna proposición general el tipo y grado de evidencia que constituye una prueba científica.