

Hemos visto dos objeciones al principio de Bentham de la «mayor felicidad»: que no da importancia suficiente a la dignidad humana y a los derechos individuales, y que se equivoca al reducir cualquier aspecto que tenga importancia moral a una sola escala de placer y dolor. ¿Son convincentes?

John Stuart Mill (1806-1873) creía que tenían réplica. De una generación posterior a la de Bentham, intentó salvar el utilitarismo reformulándolo de modo que resultara más humano, menos calculador. Era hijo de James Mill, amigo y discípulo de Bentham. James Mill educó en casa a su hijo, que se convirtió en un niño prodigio. Estudió griego a los tres años y latín a los ocho. A los once escribió una historia del derecho romano. A los veinte sufrió una crisis nerviosa que le dejaría con depresión durante años. Poco después conoció a Harriet Taylor; aunque por entonces era una mujer casada y con dos hijos, se hicieron amigos íntimos. Cuando el marido murió veinte años después, se casaron. Mill decía que, en la revisión de la doctrina de Bentham, no tuvo mejor compañero intelectual y colaborador que ella.

El argumento a favor de la libertad

Cabe leer las obras de Mill como un esforzado intento de reconciliar los derechos individuales con la filosofía utilitaria que heredó de su padre y adoptó de Bentham. Su libro *Sobre la libertad* (1859) ofrece la defensa por excelencia en el mundo anglófono de la libertad individual. Su principio esencial reza que las personas deberían ser libres

de hacer lo que quieran con tal de que no perjudiquen a otros. El Estado no debe interferir en la libertad individual para proteger a una persona de sí misma o para imponer la que la mayoría crea que es la mejor manera de vivir. Los únicos actos por los que una persona ha de rendir cuentas a la sociedad, sostiene Mill, son los que afectan a otros. Mientras no perjudique a nadie más, mi «independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su mente, el individuo es soberano».¹⁹

Esta formulación sin reserva alguna de los derechos individuales parece que requiere para su justificación algo más fuerte que la utilidad. Piénsese en lo que sigue: supongamos que una gran mayoría desprecia a una pequeña religión y quiere que sea prohibida. ¿No es posible, probable incluso, que prohibir esa religión produzca la mayor felicidad para el mayor número de personas? Es cierto que la minoría víctima de la prohibición caerá en la infelicidad y la frustración; pero si la mayoría es suficientemente grande y suficientemente apasionada en su aversión a los herejes, su felicidad colectiva sobrepujará el sufrimiento de estos. Si puede darse una situación así, parecerá que la utilidad es un fundamento de la libertad religiosa movedizo y poco de fiar. Da la impresión de que el principio de libertad de Mill necesita una base moral más recia que el principio de utilidad de Bentham.

Mill no lo creía. Recalca que la defensa de la libertad individual depende por completo de consideraciones utilitarias: «Es apropiado que se diga que prescindo de toda ventaja para mi argumento que pudiera derivarse de la idea de derecho abstracto, concebido como independiente de la utilidad. Considero que la utilidad es la instancia decisiva en todas las cuestiones éticas; pero ha de ser utilidad en el sentido más vasto, fundamentado en los intereses permanentes del hombre en cuanto ser capaz de progresar».²⁰

Mill piensa que debemos maximizar la utilidad, no caso a caso, sino a largo plazo. Y con el tiempo, sostiene, respetar la libertad individual conducirá a la mayor felicidad humana. Permitir que la mayoría acalle a los disidentes o censure a los librepensadores quizá maximizaría la utilidad hoy, pero haría que la sociedad estuviese peor —fuese menos feliz— a largo plazo.

¿Por qué debemos suponer que respetar la libertad individual y el derecho a disentir promoverán el bienestar de la sociedad a largo plazo? Mill da varias razones: puede que resulte que el punto de vista disidente corresponda a la verdad, o a media verdad, y que de ese modo le sirva a la opinión prevaleciente de correctivo. Y aunque no sea así, someter la opinión prevaleciente a un enfrentamiento vigoroso de ideas evitará que se petrifique en dogmas y prejuicios. Por último, es probable que una sociedad que fuerza a sus miembros a abrazar costumbres y convenciones caiga en un conformismo sofocante y se prive de la energía y la vitalidad que inducen la mejora social.

Las conjeturas de Mill acerca de los saludables efectos sociales de la libertad son bastante verosímiles, pero no ofrecen una base moral convincente a los derechos individuales por al menos dos razones. La primera es que respetar los derechos individuales con la finalidad de fomentar el progreso social deja a los derechos sujetos a la contingencia. Supongamos que encontramos una sociedad que logra una especie de felicidad a largo plazo por medios despóticos. ¿No tendría que concluir el utilitarista que en una sociedad tal no se requieren moralmente derechos individuales? La segunda es que basar los derechos en consideraciones utilitarias pasa por alto el sentido en que violar los derechos de un individuo supone infligirle un mal, sea cual sea el efecto en el bienestar general. Si la mayoría persigue a los adeptos de una fe impopular, ¿no comete una injusticia con ellos, en cuanto individuos, con independencia de las malas consecuencias que tal intolerancia pudiese tener para la sociedad en su conjunto a lo largo del tiempo?

Mill tiene una respuesta para estas dificultades, pero le lleva más allá de los confines de la moral utilitaria. Forzar a una persona a vivir según las costumbres o las convenciones o la opinión prevaleciente está mal, explica Mill, porque le impide alcanzar el más elevado fin de la vida humana, el completo y libre desarrollo de sus facultades humanas. La conformidad, según Mill, es enemiga de la mejor manera de vivir.

Las facultades humanas de percepción, juicio, capacidad de discriminación y actividad mental, e incluso las preferencias morales, se ejercitan solo cuando se elige. Quien hace algo porque es costumbre no elige. No gana práctica ni en discernir ni en desear lo mejor. Lo mental y moral, como la fuerza muscular, mejora solo con el uso. [...] Quien deja que el mundo, o su parte de mundo, elija su plan de vida por él, no necesita de otra facultad que la simiesca de imitar. Quien elige su plan, emplea todas sus facultades.²¹

Mill reconoce que atenerse a las convenciones puede conducir a una persona a una vida satisfactoria y a mantenerse alejada de comportamientos perjudiciales. «Pero ¿cuál será su valor comparativo como ser humano?», pregunta. «Realmente importa, no solo los que los hombres hacen, sino qué tipo de hombres son para que hagan lo que hacen.»²²

Por lo tanto, a fin de cuentas, los actos y sus consecuencias no son lo único que importa. También importa el carácter. Para Mill, la individualidad importa menos por el placer que reporta que por el carácter que refleja. «Aquel cuyos deseos e impulsos no son suyos no tiene carácter, no más que una máquina de vapor.»²³

La contundente celebración de la individualidad que hace Mill es la contribución más característica de *Sobre la libertad*. Pero es también una forma de herejía. Puesto que apela a ideales morales que van más allá de la utilidad —ideales relativos al carácter y al florecimiento humano—, no es realmente una elaboración del principio de Bentham, sino un renunciar a él, aunque Mill diga lo contrario.

Placeres más elevados

La réplica de Mill a la segunda objeción contra el utilitarismo —que reduce todos los valores a una sola escala— también descansa en ideales morales independientes de la utilidad. En *El utilitarismo* (1861), un largo ensayo que escribió poco después de *Sobre la libertad*, inten-

ta mostrar que los utilitaristas pueden distinguir los placeres más elevados de los que lo son menos.

Para Bentham, el placer es placer y el dolor, dolor. El único fundamento para juzgar que una experiencia es mejor o peor que otra es la intensidad y duración del placer o el dolor que produce. Los llamados placeres elevados, o las llamadas virtudes nobles, son, simplemente, los que producen un placer más fuerte, más prolongado. Bentham no reconoce una distinción cualitativa entre los placeres. «Si la cantidad de placer es igual —escribe—, el *push-pin* es tan bueno como la poesía.»²⁴ (El *push-pin* era un juego de niños que se jugaba con agujas.)

Parte del atractivo del utilitarismo de Bentham es que no enjuicie. Toma las preferencias de las personas como son, sin juzgarlas por su valor moral. Todas las preferencias cuentan por igual. Bentham piensa que es presuntuoso juzgar que algunos placeres son intrínsecamente mejores que otros. A unos les gusta Mozart, a otros Madonna. A unos les gusta el ballet, a otros los bolos. Unos leen a Platón, otros *Penthouse*. ¿Quién va a decir, podría preguntar Bentham, qué placeres son más elevados, o más valiosos, o más nobles, que otros?

El negarse a distinguir unos placeres superiores de otros inferiores está ligado a la creencia de Bentham de que todos los valores se pueden medir y comparar con una sola escala. Si las experiencias difieren solo en la cantidad de placer o de dolor que producen, y no lo hacen cualitativamente, tendrá sentido compararlas con una sola escala. Pero algunos critican al utilitarismo precisamente por eso: creen que algunos placeres son realmente «más elevados» que otros. Si hay placeres dignos y placeres viles, dicen, ¿por qué tendría la sociedad que dar a todas las preferencias el mismo peso, y no digamos ya considerar la suma de tales preferencias el mayor bien?

Pensemos de nuevo en los romanos arrojando cristianos a los leones en el Coliseo. Contra el sangriento espectáculo se puede objetar que viola los derechos de las víctimas. Pero cabe objetar también que no son placeres nobles los que alimenta, sino perversos. ¿No sería mejor cambiar esas preferencias que satisfacerlas?

Se dice que los puritanos prohibieron las peleas de perros contra osos no por el dolor que causaban a los osos, sino por el placer que daban a los espectadores. Echarles perros a los osos ya no es un pasatiempo popular, pero las peleas de perros y las de gallos siguen conservando un persistente atractivo, y en algunos sitios las prohíben. Una justificación de esas prohibiciones es que evitan que se sea cruel con los animales. Pero quizá reflejen también un juicio moral: que obtener placer de las peleas de perros es repulsivo, así que una sociedad civilizada debe desalentarlo. No hace falta ser puritano para sentir alguna simpatía por ese juicio.

Bentham tendría en cuenta todas las preferencias, fuese cual fuese su valor, al determinar cuál debería ser la ley. Pero si hubiese más gente que asistiese a las peleas de perros que a ver cuadros de Rembrandt, ¿debería la sociedad costear recintos para las peleas de perros en vez de museos? Si algunos placeres son viles y degradantes, ¿por qué han de tener el menor peso al decidir qué leyes deben adoptarse?

Mill intenta poner el utilitarismo a salvo de tales objeciones. A diferencia de Bentham, Mill sí cree que es posible distinguir entre placeres más y menos elevados; es decir, que es posible evaluar, no ya la cantidad o intensidad, sino la calidad de nuestros deseos. Y cree que puede distinguirlos sin basarse en ninguna otra idea moral que la de utilidad misma.

Mill empieza por manifestar su adhesión al credo utilitario: «Un acto está bien en la medida en que tienda a promover la felicidad y está mal en la medida en que tienda a producir lo contrario de la felicidad. Por felicidad se entiende placer y ausencia de dolor; por infelicidad, dolor y la privación de placer». Se reafirma además en «la teoría de la vida en que esta teoría de la moral se fundamenta, a saber, que solo el placer y el estar libre de dolor son deseables en cuanto fines; y que todo lo que es deseable [...] es deseable, bien por el placer que le es inherente, bien por ser un medio para la promoción del placer y la prevención del dolor».²⁵

Aunque recalque que solo importan el placer y el dolor, Mill reconoce que «algunos tipos de placer son más deseables y valiosos

que otros». ¿Cómo podemos saber qué placeres son cualitativamente superiores? Mill propone un criterio simple: «De dos placeres, si hay uno que es el preferido por todos o casi todos los que han experimentado los dos, sin que medie sentimiento alguno de que se tiene la obligación moral de preferirlo, ese será el más deseable». ²⁶

Este criterio tiene una clara ventaja: no se aparta de la idea utilitaria de que la moralidad descansa por completo y simplemente en nuestros verdaderos deseos. «El único indicio que puede haber de que algo es deseable es que realmente sea deseado por la gente», escribe Mill. ²⁷ Pero como forma de distinguir cualitativamente entre los placeres, este criterio parece vulnerable ante una objeción evidente: ¿acaso no ocurre a menudo que preferimos los placeres cualitativamente inferiores a los superiores? ¿No preferimos a veces tumbarnos en el sofá y ver series de televisión a leer a Platón o ir a la ópera? ¿Y no es posible preferir esas experiencias poco exigentes sin tener que considerarlas particularmente valiosas?

Shakespeare contra Los Simpson

Cuando hablo de las ideas de Mill sobre los placeres elevados con mis alumnos pongo a prueba una aplicación de su criterio. Les presento tres ejemplos de formas populares de espectáculo: un combate de lucha libre de los organizados por World Wrestling Entertainment (un estridente espectáculo en el que unos supuestos luchadores se atacan con sillas plegables), un soliloquio de *Hamlet* interpretado por un actor shakespeariano y unos fragmentos de *Los Simpson*. Hago a continuación dos preguntas: ¿con cuál de estas representaciones os lo habéis pasado mejor (es decir, cuál os ha parecido más placentera) y cuál creéis que es la más elevada o valiosa?

Una y otra vez, *Los Simpson* son los que obtienen más votos como los que más hacen disfrutar, seguidos por Shakespeare (pocos valientes confiesan que les guste la lucha libre). Pero a la pregunta de cuál de esas experiencias les parece cualitativamente superior, una mayoría abrumadora de los alumnos responde que Shakespeare.

El resultado de este experimento pone en aprietos al criterio de Mill. Aunque muchos alumnos prefieren ver *Los Simpson*, no dejan por ello de pensar que un soliloquio de *Hamlet* ofrece un placer más elevado. Es verdad que algunos dicen que Shakespeare es mejor porque están en un aula y no quieren parecer unos filisteos. Y otros sostienen que *Los Simpson*, con su sutil mezcla de ironía, humor y comentario social, rivalizan con el arte de Shakespeare. Pero si la mayoría de quienes han experimentado a los unos y al otro prefieren *Los Simpson*, a Mill le habría costado concluir que Shakespeare es cualitativamente superior.

Y, sin embargo, Mill no quiere abandonar la idea de que algunas formas de vida son más nobles que otras aunque quienes las viven se satisfagan menos fácilmente. «Un ser con facultades superiores necesita más para ser feliz, es capaz probablemente de un sufrimiento más agudo [...] que alguien de un tipo inferior; pero pese a ese lastre, nunca quiere de verdad hundirse en lo que para él es un grado inferior de existencia.» ¿Por qué no estamos dispuestos a cambiar una vida que involucra nuestras facultades superiores por una vida de contento vulgar? Mill cree que la razón tiene que ver con «el amor a la libertad y la independencia personal», y concluye que «el nombre más apropiado que cabe darle es el de sentido de la dignidad, que todos los seres humanos poseen de una forma u otra».²⁸

Mill reconoce que «en ocasiones, bajo la influencia de las tentaciones», hasta los mejores posponen placeres más elevados por otros que lo son menos. Quién no cede de vez en cuando al impulso de apoltronarse en el sofá para ver la tele. Pero ello no quiere decir que no conozcamos la diferencia entre Rembrandt y la reposición de una serie de televisión. Mill expone la idea en un pasaje memorable: «Es mejor ser un humano insatisfecho que un cerdo satisfecho, es mejor ser Sócrates insatisfecho que un idiota satisfecho. Y si el idiota o el cerdo son de otra opinión, es porque solo conocen su propio lado de las cosas».²⁹

Esta expresión de fe en el atractivo de las facultades humanas superiores resulta convincente. Pero al basarse en ella, Mill se aparta de las premisas utilitarias. El único fundamento para juzgar qué es

noble y qué vil ya no son los deseos *de facto*. El patrón deriva ahora de un ideal de la dignidad humana independiente de nuestras necesidades y deseos. Los placeres más elevados no lo son *porque* los prefiramos; los preferimos porque los reconocemos como más elevados. Juzgamos que *Hamlet* es una gran obra de arte no porque nos guste más que diversiones menores, sino porque activa nuestras facultades superiores y nos vuelve más plenamente humanos.

Lo que hace Mill con los derechos individuales, vuelve a hacerlo con los placeres más elevados: salva el utilitarismo de la acusación de que lo reduce todo a un crudo cálculo de placeres y dolores, pero solo a costa de echar mano de un ideal moral de la dignidad humana y de la personalidad que no guarda relación con la utilidad misma.

De los dos grandes propugnadores del utilitarismo, Mill fue el filósofo más humano; Bentham, el más coherente. Bentham murió en 1832, a los ochenta y cuatro años. Pero si viaja a Londres, podrá visitarle todavía. Estipuló en su testamento que se conservase, embalsamase y exhibiese su cuerpo. Y, en efecto, podrá verlo en el University College de Londres, pensativamente sentado en una urna de cristal y vestido con un traje que realmente usó en vida.

Poco antes de morir, Bentham se hizo una pregunta acorde con su filosofía: ¿de qué podría servirle un muerto a los que aún viven? Llegó a la conclusión de que, si bien un uso útil sería entregar el cadáver para que se estudiase con él anatomía, en el caso de los grandes filósofos todavía sería mejor preservar la presencia física, para que inspirase a las generaciones futuras de pensadores.³⁰ Bentham se incluyó en esta segunda categoría.

La verdad es que la modestia no era uno de los rasgos del carácter de Bentham que más saltase a la vista. No solo dejó instrucciones estrictas para la conservación y exhibición de su cadáver; sugirió además a sus amigos y discípulos que se reuniesen todos los años «con el propósito de conmemorar al fundador del mayor sistema moral y legislativo basado en la felicidad», y que, cuando lo hiciesen, sacasen a Bentham para la ocasión.³¹

Sus admiradores cumplieron con sus deseos. El «autoicono» de Bentham, como él mismo lo llamó, estuvo presente en la fundación de la Sociedad Internacional Bentham, allá por la década de 1980. Y se dice que llevan al embalsamado Bentham sobre ruedas a las reuniones del consejo de gobierno del colegio, en cuyas actas figura como «presente pero no vota».³²

Pese a la meticulosa planificación de Bentham, la cabeza no quedó bien embalsamada, así que ahora mantiene su vigilia con una cabeza de cera en lugar de la verdadera. Esta, guardada ahora en un sótano, se exhibió durante un tiempo sobre una bandeja colocada entre sus pies, pero unos estudiantes la robaron y la devolvieron al colegio a cambio de una donación caritativa.³³

Aun muerto, Jeremy Bentham promueve el mayor bien para el mayor número.

2. EL PRINCIPIO DE LA MÁXIMA FELICIDAD. EL UTILITARISMO

1. *Queen v. Dudley and Stephens*, 14 Queens Bench Division 273, 9 de diciembre de 1884. Citas de «The Story of the Mignonette», *The Illustrated London News*, 20 de septiembre de 1884. Véase también A. W. Brian Simpson, *Cannibalism and the Common Law*, University of Chicago Press, Chicago, 1984.

2. Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), J. H. Burns y H. L. A. Hart, eds., Oxford University Press, 1996, cap. 1.

3. *Ibidem*.

4. Jeremy Bentham, «Tracts on Poor Laws and Pauper Management», 1797, en *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 8, Russell & Russell, Nueva York, 1962, pp. 369-439, edición a cargo de John Bowring.

5. *Ibid.*, p. 401.

6. *Ibid.*, pp. 401-402.

7. *Ibid.*, p. 373.

8. Ursula K. Le Guin, «The Ones Who Walked Away from Omelas», en *Norton Anthology of Short Fiction*, edición de Richard Bausch, W. W. Norton, Nueva York, 2000 (hay traducción al castellano de Elena Rius: *Doce moradas del viento*, Edhasa, Barcelona, 2004).

9. Gordon Fairclough, «Philip Morris Notes Cigarettes' Benefits for Nation's Finances», *Wall Street Journal*, 16 de julio de 2001, p. A2. El texto del informe, «Public Finance Balance of Smoking in the Czech Republic», 28 de noviembre de 2000, elaborado para Philip Morris por Arthur D. Little International, Inc., está disponible en www.mindfully.org/Industry/Philip-Morris-Czech-Study.htm y en www.tobaccofreekids.org/reports/philipmorris/pmczechstudy.pdf.

10. Ellen Goodman, «Thanks, but No Thanks», *Boston Globe*, 22 de julio de 2001, p. D7.

11. Gordon Fairclough, «Philip Morris Says It's Sorry for Death Report», *Wall Street Journal*, 26 de julio de 2001, p. B1.

12. Se trata del caso judicial *Grimshaw v. Ford Motor Co.*, 174 Cal. Re-

porter 348 (Cal. Ct. App. 1981). Informó del análisis de costes y beneficios Mark Dowie, «Pinto Madness», *Mother Jones*, septiembre-octubre de 1977. Para un caso similar que afectó a la General Motors, véase Elsa Walsh y Benjamin Weiser, «Court Secrecy Masks Safety Issues», *Washington Post*, 23 de octubre de 1988, pp. A1, A22.

13. W. Kip Kiscusi, «Corporate Risk Analysis: A Reckless Act?», *Stanford Law Review* 52 (febrero de 2000), p. 569.

14. Katharine Q. Seelye y John Tierney, «E.P.A. Drops Age-Based Cost Studies», *New York Times*, 8 de mayo de 2003, p. A26; Cindy Skrzycki, «Under Fire, E.P.A. Drops the “Senior Death Discount”», *Washington Post*, 13 de mayo de 2003, p. E1; Robert Hahn y Scott Wallsten, «Whose Life Is Worth More? (And Why Is It Horrible to Ask?)», *Washington Post*, 1 de junio de 2003.

15. Orley Ashenfelter y Michael Greenstone, «Using Mandated Speed Limits to Measure the Value of a Statistical Life», *Journal of Political Economy* 112, suplemento (febrero de 2004), pp. S227-267.

16. Edward L. Thorndike, *Human Nature and the Social Order*, Macmillan, Nueva York, 1940. Versión resumida a cargo de Geraldine Joncich Clifford, MIT Press, Boston, 1969, pp. 78-83.

17. *Ibid.*, p. 43.

18. *Ibidem.*

19. John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), edición de Stefan Collini, Cambridge University Press, 1989, cap. 1 (hay traducción al castellano de Pablo de Azcárate: *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 2009, y Tecnos, Madrid, 2008).

20. *Ibidem.*

21. *Ibid.*, cap. 3.

22. *Ibidem.*

23. *Ibidem.*

24. La cita procede de una oscura obra de Bentham, *The Rationale of Reward*, publicada en la década de 1820. Esta aseveración de Bentham se hizo conocida gracias a John Stuart Mill. Véase Ross Harrison, *Bentham*, Routledge, Londres, 1983, p. 5.

25. John Stuart Mill, *Utilitarianism* (1861), edición de George Sher, Hackett Publishing, 1979, cap. 2 (hay traducción al castellano de Esperanza Guisán: *El utilitarismo*, Alianza, Madrid, 2007).

26. *Ibidem.*

27. *Ibid.*, cap. 4.

28. *Ibid.*, cap. 2.

29. *Ibidem.*

30. Me baso aquí y en los párrafos siguientes en la excelente descripción de Joseph Lelyveld, «English Thinker (1748-1832) Preserves His Poise», *New York Times*, 18 de junio de 1986.

31. «Extract from Jeremy Bentham's Last Will and Testament», 30 de mayo de 1832, en el sitio en la red del Proyecto Bentham, University College de Londres, en www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/will.htm.

32. Estas y otras anécdotas se cuentan en el sitio en la red del Proyecto Bentham, University College de Londres, en www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/jb.htm.

33. *Ibidem.*