

John Stuart Mill
L'UTILITARISME
Capítols: III-IV

CAPÍTOL 3

SOBRE LA SANCIÓ ÚLTIMA DEL PRINCIPI D'UTILITAT

Sovint, i en particular amb relació a qualsevol suposat estàndard moral, es planteja la qüestió de quina és la seva sanció, de quins són els motius per obeir-lo o, més específicament, de quina és la font de la seva obligació, d'on es deriva la seva força vinculant. Proporcionar una resposta aquesta pregunta constitueix una part necessària de la filosofia. La pregunta realment sorgeix en tots els estàndards morals, si bé acostuma a adoptar la forma d'una objecció, a la moral utilitarista, com si fos especialment aplicable a aquesta més que no d'altres. De fet sorgeix tota vegada que a una persona se li planteja l'adopció d'un estàndard, o remet la moralitat a una base sobre la qual no està avesat a fonamentar-la. Perquè la moral dels costums, la que s'ha consagrat amb l'educació i l'opinió, és l'única que es presenta a la ment la sensació de ser obligatòria *en ella mateixa*; i quan es demana a una persona que cregui que aquesta moral *deriva* la seva obligació d'un principi general al costat del qual el costum ja no irradia el mateix halo, una asserció així esdevé paradoxal per a ell; els presumptes corol·laris semblen tenir una força vinculant més gran que el teorema original mateix; la superestructura sembla que s'aguanta millor sense allò que es presenta com el seu fonament. La persona es diu per ella mateixa, jo sento que estic obligat a no robar o matar, trair o enganyar; per què estic obligat a promoure la felicitat general, però? Si la meua felicitat resideix en una cosa diferent, per què no li puc donar tota la prioritat?

Si el punt de vista adoptat per la filosofia utilitarista sobre la naturalesa del sentit moral és correcte, aquesta dificultat es presentarà sempre, mentre les influències que formen el caràcter moral no hagin rebut del principi el mateix suport que han rebut d'algunes de les seves conseqüències -fins que, gràcies al millorament de l'educació, el sentiment d'unitat amb els nostres semblants (i no es pot negar que això és el que va inventar Crist) es trobi tan profundament arrelat en el caràcter, i per a la consciència formi part de la nostra naturalesa tan íntegrament com ho fa ordinàriament l'horror al crim en joves ben criats-Mentrestant, però, la dificultat no té una aplicació especial a la doctrina de la utilitat, sinó que és inherent a tot esforç per analitzar la moralitat i reduir-la a principis, els quals, mentre no es trobin investits en l'esperit humà de la mateixa sacralitat que posseeix qualsevol de les seves aplicacions, sembla que estan mancats d'una part de la santedat que tenen aquestes.

El principi d'utilitat o bé té totes les sancions que pertany a qualsevol altre sistema moral, o bé no hi ha cap raó perquè no les pugui tenir. Aquestes sancions són bé internes, bé externes. De les sancions externes no cal parlar-ne amb gaire extensió. Són l'expectativa d'algun favor i la por d'algun desdeny de part dels nostres semblants, o del Rector de l'univers, juntament amb tot allò que ens fa sentir simpatia o afecte per aquells, o amor o temor per Aquest, i que ens inclina a complir la seva voluntat independentment de tota conseqüència egoista. Evidentment no hi ha cap raó perquè tots aquests motius d'obediència no s'hagin de poder incloure en la moral utilitarista, i de forma tan completa i intensa com a qualsevol altra. Certament s'hi inclouen tots els motius que es refereixen als nostres semblants, en proporció al grau d'intel·ligència general; perquè tant si hi ha qualsevol altre fonament de l'obligació moral a part de la felicitat general com si no n'hi ha

cap més, el cert és que tots desitgem la felicitat; i per més que ho intentem de forma infructuosa, desitgem que la conducta dels altres s'orienti vers nosaltres, i quan ho fan els lloem pensant que això afavoreix la nostra felicitat.

Respecte a la motivació religiosa, si és cert que, com afirmen la majoria, els homes creuen en la bondat de Déu, els qui pensen que l'essència del bé (i fins i tot l'únic criteri del bé) és la tendència a afavorir la felicitat general, per força han de creure que justament és això el que Déu aprova. En conseqüència, resulta que la força de les recompenses i els càstigs externs, tant si són físics com morals, i tant si procedeixen de Déu com dels homes, juntament amb la devoció desinteressada que admeten que té la naturalesa humana per l'un i pels altres, resulta doncs que tot això pot servir per reforçar la moral utilitarista en proporció igual al grau de reconeixement que rep; i com més intens sigui el reconeixement, més útils són a aquests propòsits els instruments de l'educació i cultura general.

Això pel que fa a les sancions externes. Quant a la sanció interna del deure, independentment de l'estàndard que tinguem d'aquest, és única i idèntica en tots els casos – un sentiment en la nostra ment; un dolor més o menys intens que acompanya la violació del deure, que sorgeix en tota persona educada com cal i que, en els casos més seriosos, arriba a l'extrem de fer que s'abstingui de tota infracció, talment om si fos una impossibilitat. Quan aquest sentiment és desinteressat i es connecta amb la idea pura del deure (no pas amb cap forma particular d'aquest amb qualsevol circumstància seva merament accessòria) constitueix l'essència mateixa de la Consciència. Tanmateix en aquest fenomen, complex com és en la realitat, s'afegeixen al fet simple general tot d'associacions col·laterals derivades de la simpatia, de l'amor (i encara més de la por), de totes les formes de sentiment religiós, dels records de la infància i de la vida passada, de l'autoestima, del desig de ser estimat pels altres, i ocasionalment fins i tot de l'autohumiliació.

Aquesta extremada complexitat és al meu parer l'origen d'aquella mena de caràcter místic que, per una tendència força habitual de la ment humana, atribuïm a la idea d'obligació moral, i que porta la gent a creure que aquesta idea només es pot vincular a certs objectes que sabem per experiència que la susciten, per virtut d'una suposada llei del tot misteriosa. Però la seva força vinculant consisteix en aquell fet simple d'una certa quantitat de sentiment que s'ha de vèncer abans de poder violar l'estàndard del bé, i que si, així i tot, violem aquest estàndard, probablement ens assaltarà més endavant en forma de remordiment. Independentment de la teoria que mantinguem sobre la naturalesa o l'origen de la consciència, això és el que constitueix essencialment.

Essent, doncs, la sanció última de tota moral (motius externs a part) un sentiment subjectiu de la ment, la pregunta de quina és la sanció de l'estàndard utilitarista no representa cap dificultat als qui professen aquest estàndard en particular. Podem respondre que la mateixa que en tots els altres estàndards morals –els escrúpols de consciència dels éssers humans-. Sens dubte, aquesta sanció no té força vinculant en aquells que no posseeixen els sentiments pertinents. Aquestes persones, però, no es trobaran més disposades a obeir cap altre principi moral diferent a l'utilitarista. La moralitat, de qualsevol signe que sigui, no exerceix sobre elles cap influència, a no ser a través de sancions externes. Sigui com vulgui, l'experiència demostra que aquests sentiments existeixen, i aquest és un fet real de la naturalesa humana, i un gran poder amb el qual podem influir sobre aquells en qui han estat

degudament inculcats. Mai no s'ha presentat cap prova que no puguin cultivar associats a la regla moral utilitarista amb la mateixa intensitat que en qualsevol altra.

Sóc conscient de la nostra propensió a creure que si en l'obligació moral hi veiem un fet transcendental, una realitat objectiva que pertany a l'àmbit de les "coses en si", probablement l'observarem més que si no creiem que és del tot subjectiva i que resideix únicament en la consciència humana. Però sigui la que sigui l'opinió d'una persona sobre aquesta qüestió ontològica, la força que realment el commina és el seu propi sentiment subjectiu, i aquest es mesura exactament per la seva intensitat.

No hi ha creença més forta en la realitat objectiva del deure que les dels que consideren que aquesta realitat és Déu; tanmateix, la creença en Déu, deixant de banda l'expectativa d'una recompensa i un càstig reals, només actua sobre la conducta a través de, i en proporció a, un sentiment religiós subjectiu. La sanció, en la mesura que és desinteressada, sempre es troba en la mateixa ment, i per això una moral transcendentalista ha de pensar que aquesta sanció no pot existir *en* la ment llevat que creguem que té les seves arrels fora de la ment; i que si una persona és capaç de dir-se ella mateixa que això que la restringeix i que denominem consciència és només un sentiment en la meua ment, potser treurà la conclusió que si el sentiment cessa també cessa la l'obligació, i que si troba que si el sentiment és inoportú, pot ignorar-lo i mirar de desempallegar-se'n. Però ¿està aquest perill reservat a la moral utilitarista? La creença que l'obligació es troba fora de la consciència fa que el sentiment d'obligació sigui prou fort perquè no ens puguem desempallegar d'ell? Els fets es mostren tan diferents que tots els moralistes admeten i lamenten la facilitat amb què en general la consciència es deixa silenciar o ofegar. La qüestió de si necessito obeir la meua consciència se la plantegen tan sovint persones que mai no han sentit a parlar del principi d'utilitat com els seguidors d'aquesta doctrina. Els qui tenen uns escrúpols de consciència prou febles per plantejar-se aquesta pregunta, si la contesten afirmativament no ho faran perquè creguin en la teoria transcendental, sinó a causa de les sancions externes.

No és necessari pel propòsit actual decidir si el sentiment del deure és innat o adquirit. Suposant que sigui innat, queda oberta la qüestió relativa als objectes amb què s'associa naturalment; perquè els seguidors filosòfics d'aquesta teoria estan d'acord que la percepció intuïtiva es refereix només als principis de la moralitat, no pas als detalls. Si hi ha d'haver res innat en aquesta matèria, no veig perquè no pot ser el sentiment innat de consideració pels plaers i dolors dels altres. Si hi ha cap principi moral que sigui intuïtivament obligatori, diria que ha de ser aquest. Si fos així, l'ètica intuïcionista coincidiria amb la utilitarista, i ja no caldria que hi hagués més baralles entre elles. Siguí com vulgui, si bé els intuïcionistas creuen que hi ha d'altres obligacions morals intuïtives, de fet creuen que aquesta n'és una; perquè sostenen unànimement que una bona *part* de la moralitat versa sobre la consideració deguda als interessos dels nostres semblants. Per tant, si bé és cert que la creença en un origen transcendental de l'obligació moral aporta alguna eficàcia addicional a la sanció interna, em sembla que el principi utilitarista ja posseeix d'entrada aquest avantatge.

Si d'altra banda, com crec, els sentiments morals no són innats, sinó adquirits, no per aquesta raó són menys naturals. En els homes és natural parlar, raonar, construir ciutats, cultivar la terra, si bé totes aquestes facultats són adquirides. Els sentiments morals no són certament una part de la nostra naturalesa, en el sentit de ser presents en grau perceptibles

en tots nosaltres; però això, malauradament, és un fet admès també per tots el qui creuen d'alguna manera en el seu origen transcendental. Com aquelles altres capacitats esmentades, si bé la facultat moral no forma part de la nostra naturalesa, és un brot que sorgeix naturalment d'ella: i és igualment susceptible en cert grau de brotar espontàniament i, cultivada convenientment, de ser ensenyada fins a un alt grau de desenvolupament. Malauradament també és susceptible, per un ús insuficient de les sancions externes i per la força d'unes impressions prematures, de ser cultivada en gairebé totes les direccions: de manera que potser no hi ha res, per més absurd o pernicios que sigui, que per mitjà d'aquestes influències no es pugui fer que actuï en la ment humana amb tota autoritat de la consciència. Posar en dubte que amb els mateixos mitjans es pot donar la mateixa potència al principi d'utilitat, encara que no tingués cap fonament en la naturalesa humana, seria girar l'esquena a l'experiència més evident.

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

Però la base d'aquest poderós sentiment natural *existeix*; i és aquesta la que, un cop reconeguda la felicitat general com l'estàndard ètic, constitueix la força de la moral utilitarista. Aquest sòlid fonament són els sentiments socials de la humanitat, el desig de viure en unitat amb els nostres semblants, que ja és per si un principi poderós de la naturalesa humana, i afortunadament un d'aquells que tendeixen a enfortir-se amb les influències que fan avançar la civilització, fins i tot sense inculcar-los expressament. L'estat social esdevé de cop tan natural, tan necessari i tan habitual en l'home, que si no és a causa d'unes circumstàncies inusuals o per un esforç deliberat d'abstracció, mai no ens concebríem d'altra manera que com a membres d'un cos; i aquesta associació es va consolidar a mesura que la humanitat s'allunya de l'estat d'independència salvatge.

Una condició que és essencial per a l'estat social, doncs, esdevé així part inseparable de la idea que tota persona té sobre l'estat de coses en què ha nascut, i a què està destinat tot ésser humà. Ara bé, la societat entre éssers humans, llevat de la relació entre amo i esclau, és manifestament impossible sobre qualsevol altra base que no sigui la necessitat de consultar els interessos de tots. Una societat entre iguals només pot existir si s'entén que s'ha de contemplar igualment els interessos de tots. I com que en tots els estadis de la civilització, cada persona té iguals, llevat d'un monarca absolut, cada un es veu obligat a viure en aquests termes amb els altres. En cada època es fan passos endavant cap a un estat en què serà impossible viure permanentment amb algú en termes diferents. D'aquesta manera la gent es torna incapaç de concebre que sigui possible un estat de menyspreu total pels interessos dels altres. Almenys es veuen en la necessitat de concebre's abstenint-se de causar-los les ofenses més greus i (encara que només per a la seva pròpia protecció) de

viure en un estat de dissensió permanent amb ells. També estan avesats a cooperar amb els altres i a proposar-se un interès col·lectiu, no pas individual, com un objectiu (almenys, de moment¹) de les seves accions. Quan cooperen els seus objectius s'identifiquen amb els dels altres; comparteixen el sentiment, ni que sigui temporal, que els interessos dels altres són els interessos propis.

L'enfortiment dels lligams socials i un creixement saludable de la societat no solament donen a cada individu un interès personal més fort a tenir en compte en la pràctica el benestar dels altres; sinó que també el porta a identificar més i més els seus sentiments amb llur bé, o almenys a sentir una consideració pràctica superior per aquest. I així arriba, com instintivament, a ser conscient d'ell mateix com un ésser que contempla el bé d'altri *espontàniament*. Ara esdevé per a ell una cosa que s'ha d'entendre naturalment i necessàriament, com a qualsevol altra condició física d'existència. Ara bé, deixant de banda la intensitat que assoleix aquest sentiment en un individu, els motius més poderosos de l'interès i de la simpatia l'empenyen a exhibir-lo i encoratjar-lo en els altres amb totes les seves forces; i fins i tot si no posseeix aquest sentiment, li interessa tant com a qualsevol que els altres el posseeixin. Conseqüentment, els més petits gèrmens del sentiment estan posats i nodrits pel contagi de la simpatia (*sympathy*) i les influències de l'educació; finalment es teixeix al seu voltant una completa xarxa associativa de suport assistida pel poderós mitjà de les sancions externes.

Aquesta manera de concebre'ns a nosaltres i la vida humana se sent de forma més i més natural a mesura que la civilització avança. Cada pas que es fa en el progrés polític la torna més natural: eliminant les fonts de tot interès que s'hi oposi, i anivellant les desigualtats de privilegi jurídic entre individus o classes a causa dels quals encara es negligeix la felicitat d'una bona part de la humanitat. En un estat de millorament de l'esperit humà, aquestes influències s'incrementen constantment, i això tendeix a generar en cada individu un sentiment d'unitat amb els altres; un sentiment que si fos perfecte faria que mai no desitgés cap benefici per a ell, o ni tan sols hi pensaria, si no s'hi incloïa també un benefici per als altres.

Si ara suposem que aquest sentiment d'unitat s'ha d'ensenyar com una religió, i que en conjunt la força de l'educació, de les institucions i de l'opinió s'ha de dirigir, com abans passava amb la religió, a fer que cada persona creixi des de la infància en un entorn on, de totes bandes, es professa i es practica aquest sentiment, crec que ningú capaç d'imaginar una visió així, patirà per la suficiència de la sanció última de la moral de la Felicitat. A l'estudiós de l'ètica que trobi difícil d'imaginar aquesta visió, per tal de facilitar-l'hi li recomano la segona de les dues obres més importants de Comte, el *Sistema de política positiva*. Jo mantinc la més forta de les objeccions contra el sistema polític i moral que es postula en aquest tractat; però també crec que ha mostrat; abastament la possibilitat de posar el servei de la humanitat, no solament el poder psíquic d'una religió sinó també la seva eficàcia social, i sense l'ajuda de la creença en cap providència, només fent que arrelin en la vida humana i acolorixin tot pensament, sentiment i acció, fins al punt que al seu costat ni tant sols la religió, amb tot el gran ascendent que pot arribar a exercir, no passa de

¹ "at least for the time being" El suposat "col·lectivisme" de Mill subordinant els interessos particulars als de la majoria, és tan sols un remei a l'actual estat de coses.

ser-ne un símbol i una mostra. El seu perill no és pas que pugui ser insuficient, sinó que sigui tan excessiva que interfereixi indegudament amb llibertat i la individualitat humana.

Tampoc no és necessari que aquells que reconeixen el sentiment que constitueix la força vinculant de la moral utilitarista, hagin d'esperar fins que aquelles influències socials es facin sentir com una obligació per a la major part dels homes. En l'estadi comparativament primerenc del progrés humà en què vivim ara, una persona certament no pot sentir aquella completa simpatia pels altres que fa impossible cap discrepància real en la direcció general de la conducta; però una persona en qui ja es troba tot desenvolupat el sentiment social no pot veure's si mateixa pensant que tots els seus semblants són rivals en lluita pels mitjans de la felicitat, rivals a qui ha de desitjar veure'ls derrotats en els seus objectius per tal que ella pugui reeixir en el seu.

La idea profundament arrelada que cada individu té d'ell mateix, fins i tot avui, com un ésser social, té l'efecte de fer-li sentir com una necessitat natural que hi ha d'haver harmonia entre el seus sentiments i fins i tot els seus semblants. Si hi ha diferències d'opinió i de cultura que li fan impossibles compartir molts dels sentiments reals d'aquells -que pot ser l'empenyen fins i tot a denunciar-los, desafiar-los-, no per això deixa de ser conscient que el seu objectiu real i el d'ells no entren en conflicte, que ell no s'oposa a allò que els altres desitgem de debò, a saber llur propi bé, sinó que al contrari el fomenta. En la majoria d'individus aquest sentiment és molt inferior en força als sentiments egoistes, i sovint és fins i tot inexistent. Però per a aquells que el posseeixen, té tots els trets d'un sentiment natural. No se'l representen com una superstició adquirida amb l'educació, o una llei despòticament imposada pel poder de la societat, sinó com un atribut que els escauria no tenir. Aquesta convicció és la sanció última de la moral de la major felicitat possible. És això el que fa que tot esperit amb sentiments prou desenvolupats treballi d'acord amb (i no pas en contra) els motius externs que ens fan preocupar pels altres, afavorits per allò que he denominat sancions externes; i quan aquestes sancions falten, o actuen en direcció oposada, constitueix en ell mateix una poderosa força interna vinculant proporcional a la sensibilitat i la sol·licitud del caràcter. Llevat d'aquells que són buits d'esperit moral, pocs tolerarien ordenar el curs de la seva vida sobre la base d'una manca total de miraments pels altres, a menys que s'hi veiessin obligats per un interès personal.

CAPÍTOL 4

DE QUINA MENA DE PROVA ÉS SUSCEPTIBLE EL PRINCIPI D'UTILITAT

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

Dit amb altres paraules, les preguntes sobre els fins demanen quines coses són desitjables. La doctrina utilitarista és que la felicitat és desitjable i que és l'única cosa desitjable com a

fi; totes les altres coses només són desitjables com a mitjans per aquest fi. Què s'hauria d'exigir a aquesta doctrina –quines condicions es requereix que la doctrina satisfaci- per poder fer bona la seva pretensió de ser acceptada?

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

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

Però al capdavant, ¿què potser la doctrina utilitarista nega que la gent desitgi la virtut, o manté que la virtut no sigui una cosa desitjable? Ben bé al contrari. Sosté no solament que la virtut és desitjable, sinó que s'ha de desitjar desinteressadament, per ella mateixa. Independentment de l'opinió que tinguin els utilitaristes respecte a les condicions originàries per les quals la virtut esdevé virtut, i per més que pensin (com de fet fan) que les accions i disposicions són virtuoses només pel fet de promoure un fi diferent de la mateixa virtut, un cop admès tot això i decidit què és virtuós a partir de consideracions fetes arran d'aquesta descripció, no solament situen la virtut al capdamunt de les coses que són bones com a mitjà d'un fi últim, sinó que també reconeixen com un fet psicològic la possibilitat que per un individu sigui un bé enllà d'ella. Així mateix sosté que la ment no es troba en un estat bo, en un estat conforme a la utilitat, ni en l'estat més favorable a la felicitat general, si no estima d'aquesta manera la virtut -com una cosa desitjable en ella mateixa, encara que el cas individual no produeixi aquelles altres conseqüències desitjables que tendeix a produir, i per raó de les quals és considerada virtut-. Aquesta opinió no és de cap manera una desviació del principi de la Felicitat. Els ingredients de la felicitat són molts variats, i cada un és desitjable en ell mateix, i no merament considerat com una part que incrementa el conjunt. El principi d'utilitat no significa que un plaer com ara la música, per exemple, o que l'absència d'un dolor com ara la salut, es redueix a ser un mitjà d'aquesta cosa col·lectiva que en diem felicitat, i que sigui desitjable per aquesta raó. Aquestes coses es desitgen i són desitjables en elles i per elles mateixes; a més de ser mitjans, també formen part del fi. Segons la doctrina utilitarista, la virtut no és una part natural ni originària del fi,

però és susceptible de ser-ho; i en aquells que l'estimen desinteressament ho és, i es desitjada i apreciada no pas com el mitjà de la felicitat sinó com una part de la seva felicitat.

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

La virtut, segons la concepció utilitarista, és un dels béns d'aquesta descripció. No tenim cap desig originari ni cap motivació per ella, llevat del fet que propicia el plaer, i en especial que evita el dolor. Però a través d'aquestes associacions es pot sentir com un bé en ella mateixa i ser desitjada com a tal amb una intensitat tan gran com qualsevol altre bé; això sí, amb la següent diferència entre ella i l'amor als diners, al poder, a la fama: que totes aquestes coses poden fer (i sovint ho fan) que una persona es torni perjudicial als altres membres de la societat que pertany, mentre que no hi ha res que la faci tan

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

Partint de les consideracions precedents, es deriva que l'únic que desitgem en realitat és la felicitat. Tot el que és desitjat d'un altre mode que no sigui mitjà per a algun fi més enllà de si mateix, (i en darrera instància per a la felicitat), és desitjat en si mateix com essent ell mateix una part de la felicitat. Els qui desitgen la virtut per si mateixa la desitgen ja sigui, perquè la consciència d'ella els hi proporciona plaer, o bé la desitgen, perquè la consciència de trobar-se'n privat és un dolor, o per les dues raons ensems, ja que veritablement el plaer i el dolor rarament existeixen per separat, sinó que gairebé sempre es troben units, i la mateixa persona sent plaer, segons el grau de virtut que assoleix, i dolor per no haver-ne assolit més. Si allò no li proporcionés plaer ni això dolor, no estimaria ni desitjaria virtut, o només la desitjaria pels beneficis que pogués produir-li a ell o les persones per qui es preocupa.

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

Ara, per decidir si això és realment així, si efectivament l'home només desitja per si mateix allò que és un plaer per ell o allò que quan és absent produeix dolor, evidentment aquí arribem a una qüestió de fet i d'experiència, que depèn de l'evidència com tota altra qüestió similar. Això només es pot determinar per la pràctica de l'autoconsciència i l'autoobservació, ajudades per l'observació dels altres. Crec que aquestes fonts d'evidència, si es consulten imparcialment, demostraran que desitjar una cosa i trobar-la plaent, o avorrir una cosa i trobar-la dolorosa, són fenòmens enterament inseparables, o més ben dit dues parts del mateix fenomen; estrictament parlant, dues modalitats diferents de denominar el mateix fet psicològic: que trobar una cosa desitjable (llevat que sigui per raó de les seves conseqüències) i no trobar-la plaent, és una impossibilitat física i metafísica.

Tan obvi em sembla això que amb prou feines penso que no ho discutirà ningú: i en tot cas l'objecció no seria pas que en últim terme el desig possiblement s'adreça a una cosa diferent del plaer o l'evitació del dolor, sinó que la voluntat és una cosa diferent del desig; és a dir, que una persona de virtut provada, o una persona que s'ha fixat uns propòsits, els duu a terme sense tenir en compte el plaer que li reporta la seva contemplació o el que espera obtenir de la seva realització; i que persisteix a actuar en funció d'aquests propòsits, fins i tot encara que aquells plaers hagin minvat molt, bé per canvis en el seu caràcter o bé per un decandiment de la seva sensibilitat passiva, bé perquè els superen els dolors que li pot ocasionar la persecució dels seus propòsits. Tot això ho admeto completament, i ho de

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

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