

John Stuart Mill, entre Bentham y Aristóteles

1. INTRODUCCIÓN

En 1863 John Stuart Mill publica su pequeña obra *El utilitarismo*. Su origen son tres artículos que había publicado dos años antes en la revista *Fraser*. La meta que Mill se propone es explicar qué es el utilitarismo, demostrar por qué es la mejor teoría ética, y defenderla contra sus detractores. Desde su aparición fue muy criticada, pero no cabe duda de que ejerció una amplia influencia en el pensamiento europeo del siglo XIX, además de impulsar el desarrollo de una de las doctrinas éticas más fecundas e importantes de la actualidad.

En este artículo analizaré una parte de *El utilitarismo*, buscando siempre la mejor interpretación posible, aunque sin ocultar sus inconsistencias. Después de analizar y evaluar algunas de las críticas más importantes que se le han hecho, intentaré hacer ver que el utilitarismo de Mill tiene como punto de partida el de Bentham, pero que al insistir en la necesidad de fomentar la nobleza de las personas se acerca a la concepción aristotélica de felicidad. El utilitarismo de Mill estaría entonces, como dice Nussbaum (2005), “entre Bentham y Aristóteles”. Concluiré con una síntesis de lo tratado, y apuntaré a la posibilidad de aplicar el concepto milliano de bien moral a casos concretos.

2. EL UTILITARISMO Y SUS CRÍTICOS

a. Distintos tipos de placeres

El utilitarismo es una teoría ética que postula que debemos hacer aquello que tenga como consecuencia el mayor bien para el mayor número de personas, entendiendo el bien en términos sensibles y materiales. Se considera a Jeremy Bentham (1748-1832) el creador del utilitarismo, aunque el término se debe, precisamente, a John Stuart Mill.

Bentham tenía una visión hedonista de la vida: consideraba el placer como el único bien y el dolor como el único mal. Consecuentemente, pensaba que los hombres buscamos hacer aquello que nos proporciona mayor placer (material). Incluso elaboró un algoritmo para calcular el grado de placer que proporciona una acción. Según ese algoritmo (el “felicific calculus”), el valor de un placer está determinado por su duración, intensidad, certeza y proximidad. Además, habría que considerar su fecundidad (si conduce a otros placeres), su pureza (cuánto dolor le acompaña), y su extensión (a cuántas personas involucra).

Moris A. Polanco tiene un doctorado en filosofía por la Universidad de Navarra, y actualmente es profesor de filosofía en la Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Francisco Marroquín.

Siguiendo a Bentham y a su padre, James Mill, John Stuart dice que “[e]l credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas [*right*] en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas [*wrong*] en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad” (Mill, 1995, pp. 45–46). Por “mayor Felicidad” no se entiende que un individuo goce de más felicidad, sino que esa felicidad incluya o se extienda a más personas; el utilitarismo es una doctrina ética a la vez que política. Como ya se dijo, la felicidad es equivalente a placer: “[p]or felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer”, de manera que “el placer y la exención del sufrimiento son las únicas cosas deseables como fines” (Mill, 1995, p. 46).

Comentando el anterior pasaje, Esperanza Guisán dice que “[e]ste es un punto importante de la doctrina de Mill, que suele pasarse por alto, considerándose, erróneamente, que para el Utilitarismo sólo el placer es deseable” (Guisán, 1995, p. 46). En efecto: que todo placer sea deseable no significa que todo lo deseable sea siempre placentero. Sostener que el hombre busca el placer no es decir que él sea igual a los animales inferiores, puesto que: 1) puede buscar otras cosas, aparte del placer, y 2) además de los placeres corporales, el hombre puede experimentar placeres “superiores”. “[L]os placeres de una bestia —dice Mill— no satisfacen la concepción de felicidad de un ser humano. Los seres humanos poseen facultades más elevadas que los apetitos animales, y una vez que son conscientes de su existencia no consideran como felicidad nada que no incluya la gratificación de aquellas facultades”. Con este razonamiento, Mill intenta responder a aquellos

críticos que consideran que el utilitarismo es “una doctrina sólo digna de los puerocos” (Mill, 1995, p. 47). No son, dice Mill, los utilitaristas —y sus antecesores, los epicúreos— los que tienen una “visión degradada de la naturaleza humana”, sino sus críticos. Mill considera, pues, que los placeres difieren no solo en cantidad (intensidad, duración), sino también en cualidad.

Thomas Hill Green (1836–1882) opinaba que no cabe duda de que podemos clasificar los placeres según su origen, pero objetaba que pueda establecerse una diferencia de grado de bondad entre ellos, pues el criterio para determinar esa diferencia, según el hedonismo, es el mismo placer (Hauskeller, 2011, p. 430). Es decir: si el criterio para determinar si una acción o pasión es buena es el placer, solo cabe distinguir la cantidad de placer que me proporciona; no se ve en dónde está ese órgano que me permitiría decir que unos placeres son superiores a otros en función de su origen. ¿Cómo sé, por ejemplo, que el placer que me produce escuchar la novena sinfonía de Beethoven es superior al placer que siento al comer pizza, si el criterio de bondad es el mismo placer?

A la objeción anterior, Mill responde diciendo que las personas que han experimentado ambos placeres coinciden en sostener que los placeres que “emplean las capacidades humanas más elevadas” son superiores a los placeres sensoriales o corporales. Y no es porque emplee órganos distintos para distinguir los placeres, sino que simplemente percibo unos como superiores a los otros. “Ningún ser humano inteligente —dice Mill— admitiría convertirse en un necio, ninguna persona culta querría ser un ignorante, ninguna persona con sentimientos y conciencia querría ser egoísta y depravada, aun

cuando se le persuadiera de que el necio, el ignorante o el sinvergüenza pudieran estar más satisfechos con su suerte que ellos con la suya.” (Mill, 1995, p. 49); de ahí que afirme que “[e]s mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho” (Mill, 1995, p. 51). Obviamente, esto supone que es mejor ser una persona que un cerdo. También supone que los placeres de orden superior, por muy débiles que sean (leer el periódico, por ejemplo), serán *siempre* preferibles a los placeres del cuerpo, por muy intensos que sean (Hauskeller, 2011, p. 431).

b. El criterio de clasificación

Michael Hauskeller encuentra dos problemas con la tesis de Mill. El primer problema es que Mill nunca define qué es lo que hace que los placeres intelectuales sean superiores a los placeres sensoriales. Acudir al juicio de los mejores —dice— no resuelve el problema, pues no podemos decir que las actividades intelectuales son mejores que las sensoriales *porque* las prefieren los mejores. No son “los mejores” los que hacen que las actividades intelectuales sean preferibles a las sensoriales; más bien al contrario: los mejores las prefieren porque, *per se*, son preferibles a las corporales.¹ Pero ¿qué es exactamente lo que las hace preferibles? Mill nunca lo explica. Cuando decimos, por ejemplo, que un automóvil es mejor que otro, normalmente podemos dar razones que de una u otra forma se refieren

¹Como se habrá notado, este problema es análogo al que plantea Platón en el *Eutifrón*: ¿las obras santas son santas porque las prefieren los dioses, o los dioses las prefieren porque son santas? Y si es lo último, ¿qué es lo que las hace ser santas?

a características que se pueden cuantificar: es más veloz, consume menos combustible, contamina menos, etc. En el caso de los placeres, la única razón que Mill da para preferir los intelectuales a los corporales es “la opinión de los expertos”, esto es, de aquellos que han experimentado ambos; o bien, el hecho de que ningún hombre querría convertirse en animal, aun suponiendo que el animal llevara una vida plenamente placentera y él una vida llena de penalidades (Hauskeller, 2011, pp. 431-33).

Es cierto que Mill nunca especifica el contenido o las características que hacen que los placeres mentales sean superiores a los corporales; a él le parece inapelable este veredicto emitido por los únicos jueces competentes. En relación con la cuestión de cuál de dos placeres es el más valioso, o cuál de dos modos de existencia es el más gratificante para nuestros sentimientos, al margen de sus cualidades morales o sus consecuencias, el juicio de los que están cualificados por el conocimiento de ambos (o, en caso de que difieran, el de la mayoría de ellos) debe ser admitido como definitivo. Es preciso que no haya dudas en aceptar este juicio respecto a la calidad de los placeres, ya que no contamos con otro tribunal, ni siquiera en relación con la cuestión de la cantidad (Mill, 1995, p. 52).

La respuesta que me parece que está implícita en la posición de Mill es que, de dos cualidades, es mejor la que nos hace diferenciarnos de los animales. Con los animales compartimos la corporeidad y la sensibilidad; lo que nos hace diferenciarnos de ellos, precisamente, es lo mental, racional o espiritual. Estimamos que los placeres mentales son superiores a los corporales porque nos consideramos superiores a los animales, de la misma forma que consideramos a los animales su-

periores a las plantas. En este sentido, Mill no está haciendo más que repetir la tesis aristotélica, según la cual “las cosas valiosas y agradables son aquellas que le aparecen como tales al hombre bueno. La actividad más preferible para cada hombre será, entonces, la que está de acuerdo con su propio modo de ser, y para el hombre bueno será la actividad de acuerdo con la virtud” (Aristóteles, 2000, p. 394). Con razón nota Guisán que “es una constante a través de toda la Filosofía Moral la valoración de los placeres derivados del ejercicio de las facultades superiores como no sólo ‘mejores’ en el sentido moral, sino también ‘mejores’ en el sentido hedonista o eudemonista. Así, Platón en *La República*, o Epicuro” (Guisán, 1995, p. 53).

Parte de la razón por la cual la tesis de Mill parece a algunos inaceptable es porque creen que “Mill piensa que las actividades superiores tienen un valor que es infinitamente mayor que el de los meros placeres, porque su valor no puede ser sobrepasado por ninguna cantidad de placeres inferiores” (Brink, 1992, p. 92). Pero como bien nota Schmidt-Petri, “Mill no sostiene que si algún placer es de ‘calidad superior’, entonces será (o debe ser) preferido al placer de calidad inferior, sin importar sus respectivas cantidades. Más bien dice que si algún placer es escogido sobre otro disponible en gran cantidad, estamos justificados en decir que el placer escogido es de más alta calidad que el otro” (Schmidt-Petri, 2003, p. 102).

El segundo problema que ve Hauskeller en la distinción entre placeres superiores y placeres inferiores es que “del hecho de que la mayoría de nosotros no quisiera ser una ostra feliz, no se sigue nada acerca de la superioridad de los placeres intelectuales” (Hauskeller, 2011, p. 435). No sé qué criterio está buscando

Hauskeller, pero a mí me parece que cuando los seres humanos eligen una forma de vida sobre otra, es porque la primera les parece *mejor* que la segunda. Nuestras valoraciones son *nuestras* valoraciones, no las que podríamos hacer desde el punto de vista del ojo de Dios. Con otras palabras: ¿cabe la posibilidad de que los seres humanos, en cuanto seres humanos, nos equivoquemos al clasificar los placeres, y resulte que los placeres *verdaderamente* superiores son los corporales? Destaco el adverbio “verdaderamente” porque me parece que esa es la clave para resolver el problema. La verdad es verdad para los hombres; los criterios con los cuales demarcamos la realidad deben tener sentido para nosotros. No tiene sentido decir que algo es verdadero o mejor *per se*, pero no para ningún hombre, de la misma manera que tampoco podemos decir que algo es valioso con independencia del juicio humano. Podemos discutir sobre si tal o cual forma de vida es mejor que otra, pero siempre será en relación con nosotros. Y cuando digo “nosotros”, incluyo las circunstancias. Si a un campesino, por ejemplo, le dan la posibilidad de elegir entre ser un *visiting scholar* en Oxford durante un año, o pasar un año aprendiendo nuevas técnicas de cultivo en una granja modelo, nadie lo criticaría por elegir la segunda opción. Pero si a ese mismo campesino le damos a elegir entre enviar a su hijo a estudiar en una escuela de renombre, con todo pagado, o enviarlo a una isla del Caribe donde no tenga nada que hacer, excepto darle gusto a todos sus apetitos corporales, a cualquiera le parecería normal que el campesino elija la primera opción. Corresponde a la virtud de la prudencia determinar cuál es nuestro auténtico bien en cada caso, a partir de lo que normalmente es bueno para los hombres.

Otra dificultad que tiene el problema

que plantea Hauskeller es su concepto de felicidad. Desde luego que una ostra no puede ser feliz. Pero no es eso a lo que me refiero; el problema de fondo es si una persona que cultiva los placeres intelectuales es más feliz que un campesino o un obrero. Eso, por supuesto, depende de cada caso. A pesar de Aristóteles, no podemos decir que “la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad [la contemplativa], será la más feliz” (Aristóteles, 2000, p. 397). Incluso hay quienes han dicho —por ejemplo, Kant²— que la vida intelectual conduce a la infelicidad; que los simples llevan una vida más feliz que los sabios. Pero, como dice Voltaire en su famosa historia del buen brahmán (Voltaire, 1759), no hay nadie que acepte convertirse en tonto para vivir contento. Creo, pues, que tiene razón Mill cuando afirma que “los placeres derivados de las facultades superiores son preferibles *como clase*, aparte de la cuestión de la intensidad, a aquellos que la naturaleza animal, al margen de las facultades superiores, es capaz de experimentar” (Mill, 1995, p. 53).

c. La crítica desde el egoísmo ético

Por otra parte, ya dijimos que el utilitarismo no propone que cada quien busque su mayor felicidad, sino la felicidad del mayor número de personas. El criterio utilitarista, dice Mill, “no lo constituye la mayor felicidad del propio agente, sino de la mayor cantidad total de felicidad” (Mill, 1995, p. 53). Y a continuación, “[s]i puede haber alguna posible duda acerca de que una persona noble pueda ser más feliz a causa de su nobleza, lo que si no puede dudarse es de que hace

más felices a los demás y que el mundo en general gana inmensamente con ello”. El problema que se presenta aquí, como muchos han notado, es qué justifica el paso del hedonismo psicológico (los hombres, en todo lo que hacemos, buscamos solo el placer) al hedonismo ético (los hombres *debemos* buscar el placer de los demás). Creo que la solución a este problema es señalar que, normalmente, hacer el bien a los demás, buscar que los otros la pasen bien, nos causa placer. Y si se alega que no siempre es así, o que algunas personas no piensan así, creo que Mill respondería que, precisamente por eso “[e]l utilitarismo [...] sólo podría alcanzar sus objetivos mediante el cultivo general de la nobleza de las personas” (Mill, 1995, pp. 53–54). Una persona noble es la que encuentra gran satisfacción en hacer felices a los demás, mientras que una persona egoísta es la que no encuentra placentero servir a los demás. Normalmente, llamamos también altruistas a esas personas; es decir, personas diligentes en procurar el bien ajeno aun a costa del propio.

Según Ayn Rand, “[e]l altruismo declara que toda acción realizada en beneficio de los demás es buena y toda acción realizada en beneficio propio es mala” (Rand, 2016, p. 8). Además, ella cree que “el altruismo *no permite concepto alguno* que describa a un hombre que se respete a sí mismo, un hombre cuya vida se sostenga por su esfuerzo personal, y ni se sacrifique por otros ni sacrifique a otros para su propio beneficio” (Rand, 2016, p. 10). Aparte de que la definición del diccionario de altruismo no dice que éste considere que toda acción realizada en beneficio propio sea mala, no se ve por qué alguien que se sacrifica por los demás no se respete a sí mismo. Tampoco es cierto, como afirma Rand, que “[e]l altruismo considera a la *muerte* como su

²Kant pensaba que no se nos dio la razón para ser felices, sino para cumplir con nuestro deber.

meta final y su patrón de valor” (Rand, 2016, p. 45); ninguna persona altruista, en su sano juicio, busca la muerte, sino todo lo contrario: busca vivir para servir a los demás, lo cual implica, ciertamente, que a veces tenga que *arriesgar la vida*; pero poner la vida en peligro, con un motivo justificado, no es lo mismo que buscar la muerte.

Rand sitúa a Mill entre “[l]os filósofos que intentaron diseñar un código supuestamente racional de ética”, que propone a los hombres “el servicio ‘desinteresado’ a los caprichos de los demás” (Rand, 2016, p. 39). Esas éticas, según ella, permiten al individuo “incluir sus propios caprichos junto a los de millones de personas o le aconsejarán convertirse en un ente vacío totalmente desinteresado, dispuesto a ser devorado por los demás” (Rand, 2016, p. 39). Creo que a esto Mill respondería que nobleza no es ingenuidad ni debilidad. Un amigo noble no me consiente caprichos, precisamente porque piensa en mi bien. Una persona noble es generosa: le gusta servir a los demás, incluso sacrificarse por los demás, pero no busca acabar con su vida. Eso es estupidez. El sentido común nos dice, por ejemplo, que los padres sirven desinteresadamente a sus hijos, no porque busquen ser devorados por ellos, sino porque buscan su bien, y en ello, normalmente, encuentran su felicidad. No tiene nada de malo que siendo buenos padres sean felices; eso es, precisamente, lo que se espera. Al contrario, “[c]uando las personas que son tolerablemente afortunadas con relación a los bienes externos no encuentran en la vida goce suficiente que la haga valiosa para ellos, la causa radica generalmente en la falta de preocupación por los demás” (Mill, 1995, pp. 56–57).

Para Ayn Rand, si un hombre acepta la moral del altruismo —como sería el

caso de Mill—, sufrirá las siguientes consecuencias: 1) falta de autoestima; 2) ausencia de respeto por los demás; 3) una visión de la vida semejante a una pesadilla, y 4) una letárgica indiferencia hacia la ética (Rand, 2016, p. 57). No es cierto, como dice Rand, que la persona altruista tenga como primera preocupación “cómo habrá de sacrificar” su vida y que por ello se estime en poco; antes bien, piensa en las necesidades de los demás y en las propias, y eso no tiene nada que ver con la autoestima. Es absurdo que Rand diga que el altruista “considera a la humanidad como una caterva de mendigos condenados que claman por ayuda”. Una cosa nada tiene que ver con la otra. Yo puedo prestar ayuda a alguien sin necesidad de que me lo pida, o puedo servir a alguien que me pide un favor, sin por ello considerarlo un mendigo. Tampoco se ve la conexión entre el altruismo rectamente entendido y “una visión de la vida semejante a una pesadilla”, en la que se piensa que “los hombres están atrapados en un ‘universo malévol’, donde los desastres son la preocupación constante y primordial de sus vidas” ni por qué dice que el altruista sufre de “una letárgica indiferencia hacia la ética, una amoralidad cínica y sin esperanzas” (Rand, 2016, p. 57).

El problema con Rand es que tiene una visión exclusivista (una u otra, pero no ambas) de medios y fines: o “egoísmo, que sostiene que el hombre es un fin en sí mismo”, o “altruismo [que sostiene que] es un medio para los fines de otros” (Rand, 2016, p. 78). Pero servir de medio para los fines de otros no excluye ser fin en sí mismo. Los seres humanos somos a la vez medios y fines. Mill estaría de acuerdo con la segunda formulación del imperativo categórico kantiano, que dice: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al

mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 2007). En esto consiste precisamente ser sociable: servir y ser servido por otros. El egoísmo no se contrapone al “autosacrificio”, como piensa Rand (2016, p. 77), sino a la generosidad. Una persona generosa no tiene porqué inmolarse por su prójimo; basta con que habitualmente piense en los intereses de su prójimo, además de pensar en los propios. No es cierto, como afirma Rand, que el altruista crea “que es inmoral actuar en favor de su propio interés” (Rand, 2016, p. 81); nadie en su sano juicio piensa eso. Dice Rand que tal “código moral (... el altruismo) es, de hecho, imposible de practicar” (Rand, 2016, p. 104), y en eso tiene razón. Pero el altruismo y la generosidad son virtudes que sí se pueden practicar, y el utilitarismo las fomenta.

Desde su particular concepción del altruismo, dice Rand que este “es incompatible con la libertad, con el capitalismo y con los derechos individuales” (Rand, 2016, p. 132). Si el altruismo, rectamente entendido, llevara al colectivismo —como sostiene Rand— sería obvia su incompatibilidad con los mencionados valores. Pero la “diligencia en procurar el bien ajeno aun a costa del propio” —que eso es el altruismo, según el diccionario— no le quita libertad a nadie, ni pone en peligro el sistema capitalista o los derechos individuales. Fomentar la nobleza de las personas, como propone el utilitarismo milliano, no quiere decir forzar u obligar a las personas a ser generosas y a no pensar en sí mismas. No se puede obligar a nadie a ser virtuoso, porque la virtud, para ser virtud, requiere de un acto libre del hombre. No hay virtud sin libertad.

d. Otras objeciones

Otro grupo de objetores sostiene que la renuncia a la propia felicidad, la abnegación, debe tener como fin la virtud, y no la felicidad de los demás. Y Mill se pregunta: “¿Se llevaría a cabo el sacrificio si el héroe o el mártir no creyesen que ello garantizará el que los demás no tengan que llevar a cabo sacrificios parecidos?” (Mill, 1995, p. 60). Su respuesta es que el autosacrificio solo es meritorio cuando se lleva a cabo por la felicidad de los demás:

... [m]erecen toda suerte de alabanzas los que son capaces de sacrificar el goce personal de la vida, cuando mediante tal renuncia contribuyen meritoriamente al incremento de la suma de la felicidad del mundo. Pero quien hace esto mismo, o mantiene hacerlo, con alguna otra finalidad no merece más admiración que el asceta subido a su pedestal. Puede constituir una prueba indicativa de lo que los hombres *pueden* hacer, pero, con toda seguridad, no un ejemplo de lo que *deben* hacer (Mill, 1995, p. 60).

El sacrificio no es deseable en sí mismo, sino solo como medio para aumentar la suma total de felicidad (Mill, 1995, p. 61). Guisán señala que aquí “el hedonismo universalista ético no parece depender estrictamente de un inevitable hedonismo psicológico” (Guisán, 1995, p. 60); es decir: el “debe” no se deriva del “ser”. A Mill le queda el problema de explicar la conducta del asceta, pues, aparentemente, es una excepción a la regla hedonista, que dice que todo hombre, de hecho, busca el placer.

Otros detractores del utilitarismo “[a]firman que es una exigencia excesiva el pedir que la gente actúe siempre inducida por la promoción del interés general de la sociedad” (Mill, 1995, p. 62). La respuesta de Mill es que para el utilita-

rismo, “el motivo no tiene nada que ver con la moralidad de la acción, aunque sí mucho con el mérito del agente” (Mill, 1995, p. 64). Separar el mérito de la moralidad es una operación arriesgada. Implica que la moralidad de una acción procede de sus consecuencias o resultados. Según esto, podría suceder que yo, sin proponérmelo y sin saber, con una acción determinada esté aumentando la suma total de felicidad en el mundo; sería una acción buena, pero no tendría mérito. Y al contrario: yo puedo proponerme hacer felices a los demás y fracasar en mi intento; sería una mala acción, aunque yo me apunte algún mérito. “Quien salva a un semejante de ser ahogado —dice Mill— hace lo que es moralmente correcto, ya sea su motivo el deber o la esperanza de que le recompensen por su esfuerzo. Quien traiciona al amigo que confía en él es culpable de un crimen, aun cuando su objetivo sea servir a otro amigo con quien tiene todavía mayores obligaciones” (Mill, 1995, p. 64).³

Mill insiste en que “ningún criterio ético conocido decide que una acción sea buena o mala porque sea realizada por un hombre bueno o malo, y menos todavía porque sea realizada por un hombre amable, valeroso, benevolente, o todo lo contrario” (Mill, 1995, p. 65). Esto es lo que

³En una nota a la edición de 1864, que luego eliminó, Mill distingue entre la intención y el motivo de una acción. La *intención* sería lo que el agente *quiere* hacer, y de ella depende enteramente la moralidad de la acción, mientras que el *motivo* sería “la razón que hace que desee actuar así”. Si el motivo “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 *disposición* habitual buena o mala, una inclinación de la que es de esperar que se deriven acciones beneficiosas o dañinas”. Mill (1995, p. 134).

distingue el utilitarismo de la ética de las virtudes. Para el primero, la moralidad pertenece a la acción, mientras que para el segundo no es la acción o su efecto lo que importa, sino la huella que deja en el agente. Es decir: salvar a una persona que se ahoga en el mar, para el utilitarismo, es una acción buena, a secas. Para la ética de las virtudes, será buena si me hace bueno, y eso dependerá, entre otras cosas, de mi intención. Pero aquí parece haber una pequeña contradicción. En efecto, antes ha dicho que el utilitarismo “sólo podría alcanzar sus objetivos mediante el cultivo general de la nobleza de las personas” (Mill, 1995, pp. 53–54), y en su ensayo *Sobre la libertad* afirma que “[l]o que verdaderamente importa no es lo que hagan los hombres, sino también la clase de hombres que son los que lo hacen” (Mill, 1984, p. 72). Entonces, qué es lo que más le interesa a Mill: ¿el carácter de las personas, o las acciones que realiza?

Creo que la salida a esta dificultad va por la línea de distinguir medios y fines. El fin son las acciones que, *per se*, promueven la felicidad: salvar náufragos, alimentar a los hambrientos, curar a los enfermos, enseñar al que no sabe. El medio es el carácter de las personas. Una persona noble *hace más bien* que una innoble, y por eso el utilitarismo fomenta la nobleza. De nada serviría la nobleza, si no tuviera efectos buenos. La nobleza nos parece buena y digna de fomentarse porque “el mundo en general gana inmensamente con ello”, aunque la persona noble no sea feliz a causa de su nobleza. Por eso Mill critica el ascetismo: le parece que no incrementa la suma total de felicidad en el mundo.

Desde la perspectiva de la ética de las virtudes las cosas se ven de manera distinta. El fin es producir caracteres nobles, personas virtuosas y justas. Si un hombre

alimenta a su enemigo con la intención de mantenerlo vivo para poder torturarlo, no podemos decir que esté obrando bien ni que su acción sea meritoria. Desde la perspectiva utilitarista, el resultado final de esa acción es dolor e infelicidad; por lo tanto, es mala. La ética de las virtudes se fija más en el agente; el utilitarismo, en el paciente. La ética de las virtudes se preocupa por la formación del carácter; el utilitarismo, por la suma total de felicidad. El resultado es el mismo, lo que cambia es la motivación, la razón de la actuación.

3. ENTRE BENTHAM Y ARISTÓTELES

Martha Nussbaum piensa que el utilitarismo de Mill está entre el utilitarismo de hedonista de Bentham y la ética de las virtudes de Aristóteles. Para ella, el utilitarismo de Mill es “una concepción de la felicidad que es más rica que cualquiera de sus dos fuentes, más capaz de hacer justicia a todos los elementos que la gente reflexiva ha asociado con esa elusiva idea” (Nussbaum, 2005, p. 172). Mill intuía que hay algo más en el bien humano y en la felicidad que la pura satisfacción de los sentidos (Nussbaum, 2005, p. 170). Es cierto que él “defiende tanto la idea de que el placer es idéntico a la felicidad como la idea de que una acción correcta consiste en producir la mayor felicidad para el mayor número”, pero también admite que “un sentido de dignidad es *parte* de lo que la felicidad es para muchas personas”, el cual “actúa como un guardián que evita elegir una vida dedicada a la mera sensación” (Nussbaum, 2005, pp. 177-78).

Es posible—especula Nussbaum—que para Mill “la concepción aristotélica de felicidad [fuera] muy fría” (Nussbaum, 2005, p. 182), y que por eso haya querido

complementarla con el hedonismo utilitarista de Bentham. “Una vida llena de excelencia ética e intelectual y una actividad de acuerdo con esas excelencias no es suficiente para la felicidad, si el placer (sea como sea que lo consideremos) no está lo suficientemente presente o si hay mucho dolor” (Nussbaum, 2005, p. 180), pensaría Mill. Nussbaum propone esta tesis apoyándose en lo que se puede deducir de la vida de Mill, en particular, de sus años de depresión.

H. S. Jones también es de quienes piensan que “si Mill tuvo un compromiso de toda la vida no fue tanto con la libertad o con el utilitarismo, como con un ideal de racionalidad como constitutivo de una vida buena. El hombre virtuoso es aquel que ha pensado sus creencias, sus acciones y su vida, y que puede defenderlas” (Jones, 1992, p. 296). Es un tanto arriesgado decir con qué ideal estuvo Mill más comprometido. Pero el propio Mill a veces simplifica la tarea. En efecto, en *Un sistema de lógica*, dice: “[a]firmo plenamente que esto es verdad: que el cultivo de un ideal de nobleza de voluntad y de conducta, debería ser un fin para los seres humanos, al cual la búsqueda de su propia felicidad o la de los otros [...] debería, en caso de conflicto, ceder” (Mill, 1974, p. 233). ¿Con qué criterio, empero, debemos comparar o medir el ideal de nobleza? Responde Mill: “[p]ero sostengo que la propia pregunta de qué constituye esta elevación del carácter se decide por referencia a la felicidad como estándar”. O sea que no abandona el marco utilitarista: una persona noble, de voluntad y de conducta, es la que promueve la mayor felicidad para el mayor número. Y sigue diciendo Mill: “[e]l carácter en sí debería ser, para el individuo, un fin sobresaliente, simplemente porque la existencia de este ideal de nobleza de carácter [...] irá más lejos que cualquier otra cosa

en hacer la vida humana feliz, tanto en un sentido comparativamente humilde de placer y de ausencia de dolor, como en un sentido más alto de hacer de la vida, no lo que es hoy casi universalmente —pueril e insignificante—, sino tal que los seres humanos con capacidades altamente desarrolladas se preocupen de tener” (Mill, 1974, p. 233).

Don Habibi probablemente estaría de acuerdo con Jones y con Nussbaum en que lo importante para Mill es el cultivo de la nobleza. Y añadiría, tomando en cuenta la última cita, que “el tipo de crecimiento que resulta en una mayor felicidad, entonces, para Mill, debe ser nuestra meta” (Habibi, 2001, p. 77). La “reconceptualización del significado de la felicidad” le permite a Mill seguir siendo “leal a la doctrina utilitarista, a la vez que agrega sus propias ideas de crecimiento humano” (Habibi, 2001, p. 89). En efecto: en el hedonismo “plano” de Bentham no había lugar para el crecimiento personal; el ser humano era visto como un animal más que busca en todo sentirse bien. “Bentham negó un área completa de la existencia que era muy importante: el desarrollo individual y el crecimiento personal” (Habibi, 2001, p. 92). En contraste, “la interpretación de Mill de qué cuenta como el bien descansa en su apasionada creencia en el crecimiento humano” (Habibi, 2001, p. 87). No hay que olvidar, además, que “el crecimiento es una empresa social” (Habibi, 2001, p. 88): yo no puedo crecer ignorando las necesidades de los demás.

¿Y qué dice el propio Mill de Aristóteles? No mucho. Las ocasiones en que se refiere a él son escasas, en relación con el volumen de sus obras. Pero al menos hay dos lugares en que llama a Aristóteles “utilitarista”: una es en el Capítulo II del ensayo *Sobre la libertad*, donde dice que

a Sócrates “[l]e consideramos nosotros, además, como el jefe y el prototipo de todos estos grandes maestros en virtud que le siguieron; como la fuente no sólo de la inspiración de Platón, sino también del juicioso “utilitarismo” de Aristóteles, *i maestri di color che sanno*, los dos creadores de toda la filosofía ética (Mill, 1984, p. 40). La otra, es en una carta a John Mitchell Kemble, del 16 de julio de 1842, en la que dice que un tal Mr. Potter está escribiendo sobre “la religión de Sócrates, el misticismo de Platón, el utilitarismo de Aristóteles y el sincretismo de Filón” (Mill, 1963, p. 146).

Hasta aquí, la semejanza entre Mill y Aristóteles es plausible. En síntesis, puede decirse que ambos comparten la creencia de que “la felicidad es algo como el florecimiento humano, una clase de vida activa, incluyente de todo lo que tiene valor intrínseco, y completa; es decir, que no carece de nada que la haría más rica o mejor” (Nussbaum, 2005, p. 171). Pero Mill difiere de Aristóteles en un aspecto capital: para Mill, la naturaleza humana no es nada fijo ni tiene fines predeterminados. Como bien nos recuerda Isaías Berlin, Mill “rompió con el modelo pseudocientífico, heredado del mundo clásico y de la era de la razón, de una naturaleza humana determinada, provista en todo tiempo y lugar, con las mismas inalterables necesidades, emociones y motivos, que responde en forma distinta únicamente ante distintas situaciones y estímulos” (Berlin, 2002). En esto coincide Habibi: “Mill rechaza la premisa del hedonismo psicológico de que la naturaleza humana está fijada en la busca del placer. Insiste, en cambio, en que hay ‘varios tipos de naturaleza humana’ y que la gente actúa [movida] por toda clase de motivos” (Habibi, 2001, p. 91).

4. CONCLUSIÓN

Sin renunciar del todo al utilitarismo que entiende que la acción correcta es aquella que procura la mayor felicidad para el mayor número de personas, e incorrecta la que produce lo contrario a la felicidad, John Stuart Mill sostiene, sin embargo, que un componente principal de esa felicidad son los placeres intelectuales, que el fundador de esta doctrina, Jeremy Bentham, no había considerado. Además, Mill cree que la mejor forma de lograr la meta del utilitarismo es fomentar la nobleza de las personas. Una persona noble es la que disfruta haciendo el bien a los demás, la que es generosa y altruista. Para Mill también es importante lograr que la sociedad permita a sus miembros el crecimiento moral e intelectual; esto es, el desarrollo de su carácter.

El utilitarismo de Mill ha sido criticado desde diversos ángulos. El egoísmo ético de Ayn Rand, por ejemplo, dentro de su crítica general al altruismo, dice que el utilitarista sacrifica su propia vida por los demás, y que esto no es racional ni laudable. También critica al altruista y al utilitarista por buscar la muerte. Pero todas las acusaciones de la escritora contra el utilitarismo no dan en el blanco, porque ella tiene un concepto particular de altruismo, contra el cual dirige todas sus críticas. El altruismo del que habla Mill es un recto interés por fomentar la felicidad de los demás, sin descuidar los intereses propios.

Otros critican a Mill por no tener un criterio claro de demarcación de los placeres sensibles y los intelectuales, por no decir en función de qué discrimina entre la cantidad y la cualidad del placer, o bien, de que solamente apela al juicio de los más virtuosos para hacer esa distinción. Esta crítica también se podría hacer

a Aristóteles. Pero Mill no da más criterio que aquel de los que han experimentado ambos tipos de placeres. Como se dijo, no tiene sentido tratar de encontrar un punto de vista arquimédico desde el cual podamos juzgar el valor de los placeres humanos. Nuestras valoraciones son necesariamente humanas.

Por último, se dijo que el utilitarismo de Mill, como sostiene Martha Nussbaum, podría, hasta cierto punto, asemejarse a la ética de las virtudes, de Aristóteles. Ambos comparten una visión del florecimiento humano que incluye el desarrollo de las facultades superiores, y ambos suponen que la vida humana logra su realización solamente en sociedad. Pero la comparación tiene un límite importante: para John Stuart Mill, al contrario que para Aristóteles, la naturaleza humana es cambiante; no existe tal cosa como necesidades humanas perennes, o valores humanos universales y absolutos.

Advertir la importancia que Mill atribuye al fomento de la nobleza como medio para lograr la mayor felicidad, y su concepción de la felicidad como florecimiento humano, permite abordar problemas prácticos de moralidad como, por ejemplo, los siguientes: ¿Aprobaría Mill la legalización de las drogas? ¿La libre difusión de la pornografía? ¿La legalización del matrimonio homosexual? ¿La pena de muerte?

Tomando en cuenta el concepto que Mill tiene de la felicidad (que no es la simple satisfacción de las necesidades biológicas), la respuesta a estos interrogantes no es tan simple como podría pensarse.

REFERENCIAS

- Aristóteles (2000). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, E. Lledó J. Pallí Bonet, eds. Madrid: Gredos.
- Berlin, I. (2002). *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, H. Hardy e I. Harris, eds. Oxford: Oxford University Press.
- Brink, D. O. (1992). "Mill's Deliberative Utilitarianism", *Philosophy & Public Affairs*, 21 (1), 67-103.
- Habibi, D. A. (2001). *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Hauskeller, M. (2011). "No Philosophy for Swine: John Stuart Mill on the Quality of Pleasures", *Utilitas*, 23 (4), 428-46.
- Jones, H. S. (1992). "John Stuart Mill as Moralizer", *Journal of the History of Ideas*, 53 (2), 287-308.
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (http://pmrb.net/books/kantfund/fund_metaf_costumbres_vD.pdf).
- Mill, J. S. (1963). *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 13: *The Earlier Letters of John Stuart Mill, 1812-1848, Part II*, ed. Francis E. Mineka. Toronto: University of Toronto Press.
- Mill, J. S. (1974). *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 8: *A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation* (Books IV-VI and Appendices), ed. John M. Robson. Toronto: University of Toronto Press .
- Mill, J. S. (1984). *Sobre la libertad*. Madrid: Aguilar.
- Mill, J. S. (1995). *El utilitarismo*. Barcelona: Altaya.
- Nussbaum, M. C. (2005). "Mill between Aristotle and Bentham", en L. Bruni y P. L. Porta (eds.), *Economics and Happiness: Framing the Analysis*, pp. 170-82. Oxford: Oxford University Press.
- Rand, A. (2016). *La virtud del egoísmo* (<http://goo.gl/EkSfvE>).
- Schmidt-Petri, C. (2003). "Mill on Quality and Quantity", *The Philosophical Quarterly*, 53 (210), 102-04.
- Voltaire (F.-M. Arouet). (1759). *Historia de un buen brahmín* (<http://ciudadseva.com/texto/historia-de-un-buen-brahmin/>).