

LECTURA DE JOHN STUART MILL

Miquel COSTA*

Aquesta conferència aborda dos temes: l'utilitarisme moral i la llibertat, que John Stuart Mill (1806-1873) exposà en les seves dues obres potser més famoses: *Sobre la Llibertat* (1859) i *L'utilitarisme* (1861). Pretenc oferir una visió panoràmica de cadascuna, mostrant les idees principals i el fil argumental que les motiva i desenvolupa.

Es pot descriure l'ètica de Mill de forma general com una doctrina utilitarista més matisada que la del fundador d'aquest corrent (J. Bentham), que centra el valor moral d'una acció més en les conseqüències que no en la intenció o en el caràcter moral de l'agent. La finalitat de la conducta humana ha de ser la maximització de la felicitat humana, la vella consigna de Hutcheson de 'la major felicitat possible per al major nombre possible', la felicitat definida en termes hedonistes. En *L'utilitarisme* (*Utilitarianism*, 1861) es defensa aquesta doctrina contra les crítiques que s'havien adreçat a la seva versió primera, més grollera i poc matisada, de Bentham.

L'utilitarisme

L'obra es divideix en cinc capítols:

Cap. I, introductori, "Consideracions generals".

Cap. II, resposta a diverses objeccions, "Què és l'utilitarisme"

Cap. III, "Sobre la sanció última del principi d'utilitat"

Cap. IV, "De quina mena de prova és susceptible el principi d'utilitat"

Cap. V, "Sobre la connexió entre justícia i utilitat"

En aquesta exposició seguirem el fil de la divisió de l'obra en els quatre capítols principals. La referència de les citacions, que es donen entre claudàtors, es refereixen als paràgrafs numerats de l'obra, tal com es troben en l'edició catalana de *L'utilitarisme*.¹

* Professor de filosofia i traductor al català de diverses obres de Hume i Mill. Conferència pronunciada a l'Ateneu Barcelonès en l'acte commemoratiu del bicentenari del naixement de John Stuart Mill, maig 2006.

¹ J.S. Mill, *L'utilitarisme*, Edicions 62, Barcelona 2005. Traducció i cura de l'edició, de Miquel Costa.

Resposta a diverses objeccions (Cap. II)

En les "Consideracions generals" (cap. I) Mill defineix el seu punt de vista 'inductivista' en la qüestió moral per contrast amb l'escola 'intuicionista' (Whewell, Kant). La diferència entre totes dues no resideix tant en les regles que prescriu la moral, sinó en la seva fonamentació, que els primers basen en els efectes objectius, coneguts per experiència, de les nostres accions, mentre que els altres ho fan en presumptes intuïcions o sentiments interns que descobreixen relacions eternes entre els conceptes morals. Per Mill, això no passa de ser un sentiment subjectiu, no gaire diferent quant a fiabilitat dels manaments de Déu.

Al cap. II, comença per descartar la confusió tan grollera en què cauen alguns de prendre la 'utilitat' com a contrari del 'plaer'. Precisament, l'utilitarisme es defineix com una doctrina moral basada en la felicitat entesa com el fi únic de la conducta humana, i aquesta es defineix justament en termes de plaer. "El credo que posa com a fonament de la moral la Utilitat o el Principi de la Major felicitat possible, sosté que tota acció és bona en proporció a la seva tendència a promoure la felicitat, i dolenta en proporció a la seva tendència a produir el contrari de la felicitat. Per felicitat s'entén plaer i absència de dolor; per infelicitat, dolor i privació de plaer. (...) El plaer i l'absència de dolor són les úniques coses desitjables com a fins; totes les coses desitjables (que són tan nombroses en un projecte utilitarista com ho són en qualsevol altre) són desitjables o bé pel plaer inherent a elles mateixes, o bé com a mitjans que promouen el plaer i l'evitació del dolor." (§8) Aquí es destaquen dos trets dominants de la teoria de la utilitat, el conseqüencialisme i l'hedonisme.

Tot seguit, Mill passa revista a una sèrie d'objeccions que pretenen refutar la doctrina utilitarista, objeccions que provenen de diferents fronts. De fet, en el conjunt de l'obra, més que limitar-se a exposar els valors propis de la seva doctrina, Mill dedica la seva atenció sobretot a les dificultats que ha de resoldre, seguint així la seva peculiar visió del coneixement que exposa en *Sobre la llibertat*, on proclama que l'única condició de veritat d'una teoria és la seva exposició als atacs més virulents. Aquí ens limitarem a donar raó dels que considerem més amenaçadors:

a) L'argument de "l'utilitarisme del porc"

Alguns utilitaristes (Bentham mateix) sostenien que l'element essencial en la definició de la felicitat, el plaer i l'absència del dolor, s'han d'entendre de forma purament quantitativa. Entre dos plaers qualssevol, és a dir, independentment de la seva naturalesa, el superior és el més intens. Això facilitava en certa manera la crítica d'aquesta doctrina com una "ètica de porcs", ja que si l'únic que compta és la quantitat de plaer, no pot negar-se que els plaers que tenim en comú amb els animals són els més intensos, com el del menjar, beure, i en general la satisfacció dels instints i les necessitats. Mill reconeix que l'objecció té el seu punt i, per tant, es veu forçat a rectificar la formulació de la doctrina respecte a la manera en què es presentava en la forma més grollera del primer utilitarisme.

A parer seu cal distingir, d'entre dos plaers, no solament la quantitat, sinó en primer lloc la seva qualitat, ja que considera que hi ha plaers superiors i inferiors; en segon lloc, de dos plaers iguals en qualitat, triarem el més intens (però no al revés). Els plaers inferiors són els animals, mentre que els superiors són els específicament humans, els que resulten de l'exercici de les facultats humanes, cognoscitives, morals i estètiques, que ens fan ser el que som, que en certa manera ens distingeixen com a espècie i que ens eleven per damunt de l'animalitat i ens ennobleixen. Ningú vol rebaixar-se voluntàriament per sota del que és (llevat de casos excepcionals) per més plaer que tregui d'aquesta minusvaloració, per raó d'una força que hi oposa resistència i que podem anomenar dignitat, allò que ens fa humans, i que ens permet tolerar certa quantitat de dolor abans de sucumbir. En aquestes pàgines ressona un Mill no del tot utilitarista, sinó més afí a una ètica de la virtut que exalta la dignitat humana i les seves qualitats personals: el caràcter moral, l'orgull, la independència, que segons ell hem heretat de la filosofia grega i que constitueix un dels puntals de la nostra cultura.

b) La felicitat és inassolible i exclou la virtut

Hi ha crítics que afirmen que la felicitat és irrealitzable o, en segon lloc, que no és recomanable per seguir el camí de la virtut. En el primer cas, fins i tot suposant que la felicitat 'positiva' fos quimèrica, contesta Mill, això no refutaria la doctrina utilitarista, per a la qual la felicitat es compon també d'un element 'negatiu, l'absència de dolor, que ben mirat adopta formes més concretes, en forma de malaltia o pobresa. Com que aquest té causes naturals i socials que es poden combatre amb la ciència i el progrés, per a tota persona sensible és un deure la

seva eliminació. Però tampoc no és cert que la felicitat positiva sigui quimèrica. Mill distingeix en això una "vida d'arravatament" d'una vida feliç: "feta de pocs dolors i poc duradors, de molts plaers i molt variats... amb un predomini dels plaers passius sobre els actius". Només l'endarreriment social impedeix que conjunt de la humanitat hi accedeixi. El cert és que Mill té una noció complexa de plaer: ni l'identifica amb els plaers actius, més intensos (hedonisme fort), ni amb els plaers passius, menys intensos i duradors (hedonisme epicuri), sinó que tots dos són complementaris, ja que el plaer té naturalesa bipolar: tot excés d'intensitat o de duració afarta, i fa que a l'excitació segueixi el repòs de forma natural, i a la inversa. "Els principals ingredients d'una vida satisfactòria sembla que són dos..., la tranquil·litat i l'excitació." Tanmateix sens dubte Mill destaca com a principals fonts de satisfacció l'interès per la humanitat i la curiositat intel·lectual.

En segon lloc, n'hi ha que veuen la felicitat un obstacle a la virtut. En realitat l'ètica ens mana renunciar-hi, i justament un dels ingredients de la virtut és la capacitat de viure sense ella (virtut en sentit estoic). Partint del fet que "això ho fan involuntàriament dinou vintenes parts de la humanitat", i sense negar que aquesta capacitat sigui força útil en la vida, el que no pot admetre Mill, és el sacrifici pel sacrifici, gratuït, si no serveix per augmentar el grau de felicitat general. Al contrari, l'únic que fa grandios el sacrifici de l'heroi és precisament el bé que produeix o el mal que evita als altres. Quant al sacrifici sense cap sentit, "qui actua així dona un exemple... del que l'home *pot* fer, però no pas del que *s'ha* de fer" [§21]; mentre que el sacrifici pels altres és "la virtut més elevada que podem trobar en un home". I això no és oposat a l'utilitarisme, ja que aquesta doctrina proclama no ben bé la felicitat egoista sinó la del major nombre. "Entre la seva pròpia felicitat i la dels altres, l'utilitarisme li exigeix ser tan estrictament imparcial com un espectador benivolent i desinteressat. En la regla daurada de Jesús de Natzaret hi percebem tot l'esperit de l'ètica de la utilitat."

c) El càlcul utilitarista no permet decidir a temps la millor opció [§30]

Si haguéssim de decidir cada acte en funció de la utilitat general que ha de produir, resultaria impossible prendre cap decisió amb total certesa. Per tant, aquest no és un bon criteri ni una guia de conducta. Això no obstant, Mill fa una important distinció entre principi i regla de conducta. El principi moral utilitarista és que les regles morals es basin en la utilitat com a fonament últim. Altres doctrines morals opinen que aquest fonament és o bé la racionalitat humana, o un principi transcendent. Però entre les diferents teories no hi ha discussions sobre les regles

morals. Per Mill els qui neguen als utilitaristes la capacitat de decidir clarament quins efectes produirà una conducta determinada obliden l'existència d'aquestes regles ja consolidades al llarg de mil·lennis d'història humana: és a dir, que el criteri immediat ja el donen les regles que seguim en la vida diària, i això val no tant per a l'utilitarisme, sinó per a qualsevol altre estàndard moral. "Ningú conclouria que l'art de la navegació no es basa en l'astronomia pel fet que els navegants no puguin esperar l'Almanac Nàutic per fer els seus càlculs." La qüestió central és la del valor últim d'aquestes regles, que per Mill és la seva utilitat general. Doncs bé, no cal actuar contínuament amb vista al principi últim, sinó amb vista a aquests principis secundaris o regles de conducta ja llargament provades, i sempre subjectes a revisió precisament per virtut del principi últim, perquè en elles mateixes no tenen valor, sinó que es nodreixen del principi. Argumentar com ho fan els crítics de l'utilitarisme, diu Mill, "és la relliscada més gran que mai s'hagi vist en una controvèrsia filosòfica" (§30).

La sanció última de l'utilitarisme Cap. III

Un cop revisades algunes de les objeccions més corrents i més assumibles a la teoria utilitarista, Mill aborda les més greus i difícils. La primera, en el cap. III, és la de la sanció de la moral utilitarista, és a dir, en què es basa l'obligació moral d'actuar conforme al principi d'utilitat, o què fa d'aquest principi no solament un fi sinó un deure vinculant per l'agent, vist que es descarten el factor transcendent i la raó. D'entrada la sanció ha de ser externa o interna, la coerció social o divina d'una banda, o un sentiment, el sentiment característic de la moral, els escrúpols o veu de la consciència. Pel que fa a les sancions externes, que consisteixen en les recompenses o càstigs físics o morals, tant les pot adoptar la moral utilitarista com qualsevol altra. ("L'expectativa d'un favor... i la por de la còlera 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".) Per tant l'objecció, no s'adreça a l'utilitarisme especialment.

Pel que fa al sentiment, primer de tot cal definir-lo i després buscar-ne l'origen. La naturalesa o essència d'aquest sentiment, prescindint ara de les seves causes i elements circumstancials, consisteix en "una certa quantitat de sentiment que s'ha de vèncer abans de poder violar l'estàndard del bé, i que, si el violem, probablement ens assaltarà més endavant en forma de remordiment" [§35]. Notem que Mill redueix el sentiment moral a un sentiment entès com una *vis inertiae* o

com una contraforça, dotada d'una determinada d'intensitat i orientada en sentit oposat a la força il·legítima que pretén violar un deure: com un fenomen en la ment semblant a la força física de reacció. Això és l'essencial, si bé s'hi adhireixen altres circumstàncies, des del sentiment de simpatia i la religió, a l'orgull i "fins i tot l'autohumiliació". Els seus opositors ho tenen fàcil: si la moral es redueix a un sentiment subjectiu, qui no tingui el sentiment, no actuarà mai moralment. Resposta de Mill: efectivament, de la mateixa manera que qui no té el sentiment de creença en Déu, no sentirà mai la seva autoritat com a vinculant: en un mot, el sentiment és necessari per a *tota* doctrina moral, perquè li aporta la motivació interna.

La qüestió del seu origen ocupa la resta del capítol, llevat dels últims paràgrafs. Mill nega que sigui natural; però si ho fos, res no impediria que es tractés del sentiment de simpatia proclamat pels utilitaristes. Tanmateix ell no creu que ho sigui, atès l'enorme impacte que tenen en la motivació moral les influències externes de les sancions socials: "no hi ha res, per més absurd o pernicios que sigui, que per mitjà d'aquestes influències no es pugui fer que actuï en la ment humana amb tota l'autoritat de la consciència": l'home és (gairebé) perfectament mal·leable per la societat on neix, i del que es tracta per Mill és, en tot cas, de seleccionar les millors influències, més que no de confiar en la naturalesa perquè faci la feina de dotar l'home de moralitat.

Ara bé, tot i ser artificial, aquest sentiment (base de l'associació deure-utilitat) no és absolutament arbitrari (si fos així, tard o d'hora inevitablement es dissoldria), sinó que compta amb un poderós aliat natural en el sentiment de simpatia: "els sentiments socials de la humanitat, el desig de viure en unitat amb els nostres semblants". Aquest sentiment i les influències socials civilitzadores (amb les quals manté una relació d'afinitat), constitueixen els dos elements de la buscada sanció moral de l'utilitarisme. En entrar en contacte el sentiment social i les forces civilitzadores susciten una força de retroalimentació per a la qual la el sentiment d'unió amb els altres es desenvolupa només gràcies a la major cohesió social i la reducció de les desigualtats que comporta el progrés, i viceversa. La història humana, quant a procés de civilització, depèn d'aquests dos factors, i passa successivament per tres estadis, que van des de la pura coerció externa en forma de lleis que protegeixen els membres de la comunitat per mitjà de sancions externes i miren només per l'aspecte negatiu de la conducta (no danyar), a un segon estadi de cooperació, on cada un percep que només pot avançar els seus interessos en la mesura que ho facin els dels altres amb qui coopera (cosa que ja li

fa sentir un interès pel bé de l'altre), fins a un últim estadi on cada un ja desvincula el seu profit personal del mirament pels altres, i es realitza el deure moral de procurar el seu bé independentment del nostre. Amb una sanció moral com aquesta, no cal patir per la viabilitat de l'utilitarisme com a doctrina moral ni per l'obligatorietat dels deures.

La prova del principi utilitarista Cap. IV

Un cop assegurada la qüestió pràctica de la sanció moral del principi, el següent pas que emprèn Mill és el de garantir la veritat del principi mateix de la utilitat. Recordem que la utilitat s'entén com la felicitat, i aquesta al seu torn en termes de plaer i absència de dolor (si bé d'un plaer qualitativament superior a la satisfacció animal de les necessitats). Bé, doncs per resoldre aquesta qüestió caldria demostrar que la felicitat és un fi suficient i necessari de la conducta humana; per tant, la resposta té dues parts.

a) Que la felicitat és un fi suficient

Això és cert només empíricament, ja que la raó pot demostrar-ho *a priori* perquè es tracta d'un principi primer, i per definició no és demostrable. Però en el cas dels principis del coneixement "es pot apel·lar directament a les facultats que jutgen dels fets –a saber els sentits i la consciència interna–. Ara bé, ¿podem apel·lar a les mateixes facultats en qüestió de fins pràctics?". En aquesta matèria també s'ha de recórrer, i només es pot recórrer, a l'experiència dels homes: "L'única evidència que és possible aportar que una cosa és desitjable és que la gent realment la desitgi." Passem així del fet al valor, o de l'*is* a l'*ought*, censurat per Hume. Que una cosa sigui desitjable és una qüestió de fet, però que sigui un fi moral és tota una altra qüestió. Mill no en fa cabal, però, d'aquesta diferència; al capdavant es tracta de donar la raó per què el principi d'utilitat és vertader i la utilitat és de debò un fi humà. I el cert és que el judici de la humanitat basat en l'experiència sanciona el principi com un fi suficient, i declara que tot allò que és desitjable ho és o perquè és desitjable com a fi o com a mitjà. I que desitgem la felicitat com un fi en si és inqüestionable.

No ens estem de dir, però, que en aquest punt Mill comet una de les badades més ridiculitzades de la seva obra, quan afirma "que la felicitat de cada persona és un bé per aquesta persona, i que la felicitat general, doncs, és un bé per a la suma de totes les persones", sense notar que en la primera part s'estableix la felicitat

com un bé individual, mentre que en la segona es tracta d'un bé general, i que hi ha una bona diferència entre perseguir l'interès particular i perseguir el de caire general, de manera que la conseqüència d'aquesta a partir d'aquella és infundada: no és que l'exclouï, però tampoc la demostra (i tampoc no exclou que en comptes de sumar, les felicitats individuals restin i donin un resultat zero).

b) Que la felicitat és un fi necessari

Tanmateix, molts opinen que hi ha altres fins en sí al costat de la felicitat, i d'aquí infereixen que aquesta no és un fi necessari ni únic. Al contrari, la felicitat ha de compartir l'honor al costat sobretot de la virtut, que és la seva rival més important. L'estratègia de Mill per respondre l'objecció és d'admetre-la sense cap dubte. Certament, la virtut és un fi de la conducta moral i els utilitaristes "reconeixen com un fet psicològic la possibilitat que per l'individu sigui un bé en ella mateixa", sense que això refuti el principi que la felicitat és el fi únic. Si per una banda tenim que (1) la felicitat és l'únic fi de la conducta humana, i per altra banda tenim que (2) la virtut també ho pot ser, ¿com es poden conciliar aquestes dues tesis sense fer de la virtut no un fi sinó un mer mitjà de la felicitat? La solució de Mill, que és una de les aportacions més originals de l'obra, consisteix a distingir no solament entre *mitjans* i *fins* de la felicitat, amb la qual cosa no quedava més remei que elevar la virtut la condició de fi (cosa que Mill negava en principi) o rebaixar-la a la de mitjà (cosa que nega l'objecció), sinó també entre *mitjans* i *parts integrants* de la felicitat. Distinció que corre paral·lela a la diferència entre desigs *primaris* i *secundaris*.

Els desigs primaris són naturals, i tenen una relació natural amb el seu objecte (cas del plaer); els desigs secundaris són derivats, es refereixen a objectes (naturalment indiferents, com els diners) que poden produir plaer. Doncs bé, d'entre les coses que són inicialment un mitjà per a la felicitat, com ara els diners, la fama o la mateixa virtut, n'hi ha que es poden convertir, per associació amb ella, en parts integrants seves, i aleshores esdevenen fins desitjables en ells mateixos. Però, això sí, només són fins en si un cop s'han integrat en el "tot concret" que és la felicitat humana, i això significa que només desitgem la virtut (diners, etc.) per ella mateixa quan el sol fet de posseir-la ens causa plaer, encara que aquesta associació virtut-plaer no sigui originària sinó adquirida. (D'aquí ve en bona part l'èmfasi de Mill en l'educació, que facilita aquesta associació mitjançant sancions externes.).

En un mot, si bé no tot el valor de la virtut depèn del plaer que produeix en ella mateixa, sí que en depèn el fet que constitueixi una motivació en la conducta humana. El procés pel qual la felicitat s'encomana a d'altres coses que no són originàriament plaents, és al cap i a la fi un procés d'associació psicològica i de condicionament social. Amb l'exemple dels diners mostra Mill com funciona aquesta espècie benigna de metàstasi de la felicitat. D'entrada no hi ha res de valuós en els diners considerats en ells mateixos, és a dir, només són desitjables com a mitjà. Ara bé, la felicitat que proporcionen com a mitjà per al plaer (el fi, la felicitat) s'encomana al mitjà mateix, i aleshores esdevé *part*, ja no mer mitjà. Des d'aquest moment, desitgem la virtut "perquè la consciència de posseir-la és un plaer; (...) [si no,] no estimaria ni desitjaria la virtut, o només la desitjaria pels beneficis que pogués produir".

Ara ja es pot respondre a l'objecció en el sentit que aquelles dues tesis (1) i (2) no són incompatibles, sempre que entenguem la virtut com un més dels molts elements que integren la felicitat, no per naturalesa sinó per hàbit, per associació. Aquesta és la prova que l'única cosa que desitgem per ella mateixa és la felicitat; prova que, unida a l'anterior (que és un fi suficient), té com a corol·lari que la felicitat és el fi únic de la conducta humana. Al seu costat, també desitgem la virtut, els diners, la fama, el poder, etc. si bé la virtut ocupa el primer lloc de totes aquestes altres parts perquè no pot ser mai perjudicial, mentre que aquestes altres coses ho poden ser. En definitiva, "desitjar una cosa sense que el desig sigui proporcional al grau en què la cosa és plaent, és una impossibilitat física i metafísica" (§52).

D'aquí deriva una nova definició de felicitat (§48) que completa i substitueix la del Cap. II (§8): "La Felicitat no és una idea abstracta, sinó un tot concret... 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 desigs 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." Els últims paràgrafs examinen la diferència entre voluntat i desig, i són molt significatius de la concepció reduccionista de Mill respecte a la voluntat, que no entén en absolut com una facultat sobirana de l'home, ni en el sentit de la llibertat entesa com a independència de la naturalesa: "La voluntat és filla del desig, i només surt de la potestat paterna per caure sota la de l'hàbit." (§53)

Connexió entre justícia i utilitat **Cap. V**

L'últim capítol de l'obra aborda la polèmica qüestió de si la utilitat com a principi, amb la seva sanció moral, pot retre compte de la justícia. Notem que aquí ja no es tracta ben bé de la moralitat, del sentiment social de simpatia (o de la virtut cristiana de la compassió), sinó de la virtut de la justícia (la virtut grega o romana), que en bona part difereix d'aquella, com ja havia mostrat Hume. Com en els altres casos, aquí Mill recull i admet una objecció seriosa adreçada a l'utilitarisme: "Contínuament sentim a dir que la Utilitat és un estàndard incert que cada persona diferent interpreta diferentment; i que no hi ha salvació fora dels dictats immutables, inesborrables i inequívocs de la justícia, que són evidents per ells mateixos i independents de les fluctuacions de l'opinió"; el grau d'intensitat i certesa de la justícia és incomparablement superior als graus de força i seguretat de la conveniència. Tan diferents són que alguns han pensat que la justícia és com un instint o sentiment específic que reacciona espontàniament al seu objecte (les accions justes) sense passar per cap càlcul d'utilitat.

L'argument que elabora Mill per refutar aquesta objecció és complex. Primer de tot es tracta de separar l'element objectiu del subjectiu en això que anomenem justícia i en els actes justos. En segon lloc cal veure si existeix o no un sentiment específic que reconegui aquests objectes. Un cop esbrinat això, s'examina la diferència entre justícia i utilitat (o conveniència), per veure si de debò es tracta de dues coses diferents, i en aquest cas, quina és la fonamental i quina la secundària.

1.- La justícia: elements objectius

El primer que s'ha d'analitzar és si la justícia correspon a cap realitat objectiva, i en aquest cas, si és una qualitat inherent, simple, que identifica tots els objectes que denominem 'justos', o si al contrari és una realitat complexa. Vist que es tracta de trobar l'objecte-justícia, Mill es proposa explorar la qüestió inductivament, partint d'un catàleg d'accions justes per veure què tenen en comú, i si això es pot reduir a una qualitat única.

Mill se centra en les accions injustes, perquè permeten definir millor la noció que no pas les accions justes. De fet la noció de justícia té connotacions clarament 'negatives' com la idea de càstig. El fet és que entre les regles de la justícia predominen les prohibicions, i fins i tot en les obligacions d'actuar hi trobem sempre un element punitiu (el càstig per l'omissió). Es podria dir que la justícia

exigeix un mínim necessari, tan mínim que el seu compliment no comporta cap mèrit; en canvi la seva violació sí que implica un càstig. Al contrari, les accions moralment bones van més enllà del que se'ns pot exigir en justícia: per això premiem el qui actua bé moralment, però no solem sancionar qui no ho fa. D'aquesta manera la sanció de la justícia es reserva per aquell nucli fort d'accions que poden perjudicar, mentre que el reconeixement i l'admiració es reserva per a les accions que poden beneficiar.

Doncs bé, d'exemples d'actes injustos (i els seus respectius principis de justícia, entre parèntesis) ens en dona sis: (1) privar algú del seu dret legal, per exemple la propietat (dret positiu); (2) privar-lo d'un dret 'moral', per exemple a la llibertat en èpoques d'esclavitud legal (dret natural); (3) no rebre el que un mereix, o rebre el que no mereix (mèrit, el principi més general de la justícia); (4) incomplir la paraula donada (obligacions); (5) el favoritisme en qüestions que no ho permeten, en el cas per exemple de distribuir premis i càstigs (la imparcialitat); el tracte discriminatori (la igualtat, per molts l'essència de la justícia).

En acabant d'enumerar aquests actes injustos, cal veure si tenen alguna qualitat inherent en comú, que defineixi una essència pròpia de la justícia. Però basta mirar l'últim exemple, la igualtat, per comprovar que no hi ha cap element simple que la defineixi, sinó més aviat tantes versions diferents com de la utilitat: per parlar només de la igualtat econòmica, l'un opina que hi ha d'haver una igualtat exacta, l'altre creu que la riquesa s'ha de distribuir d'acord amb les necessitats, i d'altres creuen que segons la productivitat. Hem de concloure, doncs, que la justícia és un objecte complex, format de diferents ingredients. Mill destaca en aquells sis actes injustos tres elements: (1) l'existència d'un mal causat per algú, (2) un dret lesionat per aquest mal, i (3) una persona identificable titular del dret i víctima del mal.

I això és el que distingeix la justícia de la moralitat en general, per tal com en aquesta no hi ha el dos últims elements. En el deure moral de fer el bé (per exemple ser caritatiu) trobem que el benefactor no té cap obligació envers la persona concreta que el rep, ni tampoc aquesta no posseeix cap títol que obligui l'agent a actuar. Mill distingeix la moralitat i la justícia partint de la distinció jurídica de deures d'obligació perfecta (els de justícia), que contenen els tres elements esmentats, i deures d'obligació imperfecta, als quals falten els dos últims. Per exemple la caritat és un deure (si és que ho és) que no obliga la persona caritativa a donar res a ningú en particular ni en un moment determinat, sinó que pot triar-

los tots dos sense que ningú no pugui obligar-la legítimament. Al contrari, tornar un deute és un cas de justícia perquè en aquest cas hi ha un subjecte identificable amb un dret de crèdit que li permet exigir el pagament al deutor en complir-se el termini. El concepte de dret d'una persona el defineix Mill com un "un títol vàlid pel qual la societat el protegeix en la possessió d'aquest dret, bé per la força de la llei, o per la de l'educació i l'opinió". Cal afegir aquestes dues formes protecció dels drets, perquè com hem vist abans hi ha drets no reconeguts legalment, però sí moralment, per als quals la sanció només pot ser moral.

2.- La justícia: l'element subjectiu

L'element subjectiu és el que dóna força a la justícia en forma de motivació de la conducta. En particular, quan presenciem un acte injust, sentim en el nostre interior la injustícia, encara que no ens afecti personalment, com una injúria que requereix una acció punitiva o almenys rescabadora. I el cert és que el sentiment de justícia és força més intens que el sentiment altruista o moral, i per tant no es pot reduir a aquest. D'entrada, cal dir que el sentiment de justícia està vinculat al seu objecte (el titular del dret lesionat) i sorgeix de forma espontània en presència de qualsevol acte de la llista anterior. Aquest sentiment no és simple, però, sinó complex: a part d'un element instintiu, animal, posseeix també d'altres elements que li donen el seu caràcter moral. Mill el caracteritza així:

"El desig animal de repel·lir o venjar l'atac o lesió causats a un mateix o a aquells amb qui un simpatitza, ampliat a totes les persones gràcies a la capacitat humana d'estendre la simpatia, i al concepte humà d'un interès propi intel·ligent." Per començar, (1) l'ingredient animal és la indignació natural per un dany i el consegüent desig de venjança, la pura llei del talió, l'instint d'autodefensa d'un mateix i dels més pròxims, comú en la naturalesa, que és el que dóna a la justícia la seva força peculiar (comparada amb la moralitat en general). Però també hi intervé (2) el sentiment de simpatia, que amplia el radi d'acció de les persones perjudicades per l'acte injust no solament al camp estret de nosaltres i els nostres, sinó d'altres amb qui no hi estem vinculats fins abraçar en últim terme tota la humanitat, sentiment que constitueix un dels elements distintius de la naturalesa humana. I encara hi falta (3) un últim element, que igualment ens fa diferents de l'animal: la intel·ligència, la capacitat de percebre les conseqüències dels actes i d'entendre el lligam estret que hi ha entre els nostres interessos i els de la comunitat en general, i ens fa adonar que tota amenaça a l'interès comú amenaça també l'interès individual.

Si unim tots dos elements, l'objectiu (lesió d'un dret d'una persona identificable) i el subjectiu (desig de venjança ampliat per la simpatia i intel·ligència per copsar l'interès general), veiem que en la justícia es manifesta un impuls clar adreçat a restablir la infracció d'un dret violat per una acció injusta, i que té com complement típic el càstig de l'infractor. Però l'important és que el desig de càstig adopta la forma d'un dret a exigir que la societat actuï (dret a l'acció jurídica, en termes jurídics), a què la societat intervingui en nom de la víctima però en interès propi, per tornar mal per mal i compensar així el dany. Aquí es troben doncs units tots dos elements: l'animal del desig de castigar, i el racional de defensa de l'interès comú o, dit d'una altra manera, la utilitat o conveniència.

Justícia i moralitat. Justícia i conveniència.

Si bé la justícia es basa en la utilitat general i, per tant, entra en l'àmbit de la moral definida en termes d'utilitat, dins d'aquest àmbit té un rang especial, i per això pot distingir-se clarament de la moralitat en general. Hem vist que la justícia consisteix en les normes que regulen la protecció dels drets i el càstig dels infractors (normes que no cal que estiguin escrites). De la protecció dels drets depèn en últim terme la pau i la seguretat dels individus i de la societat en general. Per això les normes de la justícia són d'un nivell superior dins de la moral, tenen un grau d'exigibilitat molt superior perquè garanteixen l'existència mateixa de la societat. Podríem dir que, a part de la família, sense justícia no hi ha cap associació humana que pugui durar. Això, que és el mínim que es demana del poder polític, és el que ha permès perdurar, per tot arreu, sistemes polítics tirànics durant la major part de la història humana. Per contrast, el compliment dels deures morals d'humanitat no són suficients per garantir la seguretat, que és l'interès primari de tota societat. En aquest sentit la justícia és més bàsica i superior a la moralitat i aquesta potser no existiria sense les condicions creades per un sistema de protecció dels drets mínims. Com que l'obligatorietat d'una norma és proporcional a la seva necessitat, i la justícia és més necessària que la utilitat i el bé, l'imperatiu de no danyar-se és anterior al de fer-se el bé i està protegit per un sentiment més fort en quantitat i qualitat que el sentiment moral en general. Notem que Mill no separa la justícia i la moralitat, sinó que situa aquella dins d'aquesta com un deure especial, el més exigible i necessari. Però en últim terme el seu principi és també la utilitat.

D'altra banda aquesta relació superioritat de la justícia respecte de la moralitat s'inverteix quan comparem les dues pel grau respectiu de simplicitat. Aquí

observem que la justícia, al contrari del que pensen alguns, està ben lluny de consistir en "dictats immutables, inesborrables i inequívocs", o que l'aplicació de les seves regles sigui equiparable a la fiabilitat de les demostracions matemàtiques, i que per tant és irreductible a la noció d'utilitat. Mill mostra amb un seguit d'exemples com podem trobar la mateixa diversitat i les mateixes discussions en l'àmbit de la justícia que en el de la conveniència. El primer cas és la concepció del càstig penal, que, partint sempre de principis de justícia perfectament evidents i assumits per tothom, pot adoptar diferents formes: (1) castigar per protegir els béns dels altres, i com a dissuasió, concepció basada en la legítima defensa; (2) castigar pel bé del mateix castigat, basada en el principi rehabilitador; (3) tot càstig és injust, és culpa de la societat, basada en el principi que és injust castigar a qui no té culpa. Es pot fer el mateix experiment amb altres àrees de la justícia: la proporcionalitat del càstig, la remuneració del treball (igualtat absoluta, proporcional al mèrit, etc.), la distribució dels impostos... En tots els casos trobem sempre arguments a favor de la pròpia posició que es basen en una norma de justícia plenament justificable.

Per tant, l'única solució a aquestes controvèrsies s'ha de trobar fora de la justícia mateixa. Hem d'apel·lar a un principi superior, i aquest no pot ser altre que el de la utilitat, la conveniència pública. Aquest fenomen del conflicte de normes, unit a la inutilitat d'aplicar normes estrictes en circumstàncies especials i quan les apliquem al cas concret (pensem per exemple en un procés com el de pacificació del País Basc, o Colòmbia, o Irlanda del Nord, o molts altres), fan notar que la justícia no és un principi suprem, sinó derivat. I l'únic fonament que poden tenir les seves regles estrictes ha de ser per força la conveniència. Per això certes coses que formen part de la justícia deixen de veure's com a justes per raons d'utilitat social, com ara que la propietat sigui sagrada, o la suposada 'raó d'estat', o l'esclavatge. El progrés de la humanitat precisament s'ha produït quan certes lleis injustes han deixat de ser legalment i moralment acceptables per raons d'utilitat pública, i a la inversa, certs drets 'morals' fora de la llei han anat adquirint l'estatus de drets legals, com el dret de vaga o el dret de vot. "La història sencera del progrés social ha consistit en una sèrie de transicions per les quals un costum o institució rere l'altre han passat de ser considerats de primera necessitat per l'existència de la societat, a ser universalment estigmatitzats com una injustícia i una tirania" (§90).

Sobre la llibertat

L'obra es divideix en quatre capítols:

Cap. I: "Introductori"

Cap. II, (amb diferència el més llarg i treballat), "De la llibertat de pensament i discussió"

Cap. III, "De la individualitat com un dels elements del benestar"

Cap. IV, "Dels límits de l'autoritat de la societat sobre l'individu".

En conjunt, Mill elabora una teoria dels drets entesos com una defensa de l'individu i un contrapès al poder polític de la majoria, que es basa en dos fonaments: d'una banda el pensament lliure, que comprèn la llibertat de pensament, opinió, discussió, expressió i publicació, que assegurin la formació contrastada d'opinions com a baluard contra dogmes totalitaris (cap. II); i de l'altra banda, la llibertat de cadascú de desenvolupar-se segons les pròpies preferències, sense intromissions de part dels altres (cap. III). L'últim capítol (IV) intenta fixar la difícil frontera entre les jurisdiccions relatives de l'àmbit individual i col·lectiu.

Aquesta obra, publicada el 1859, dos anys abans de *L'utilitarisme*, figura com una de les obres fonamentals del liberalisme de totes les èpoques, font d'inspiració encara avui del pensament i la legislació sobre els drets civils, és un crit d'atenció contra aquell risc associat a la democràcia naixent que Tocqueville havia denominat "la tirania de la majoria". I alhora és un clam a favor de la llibertat de triar formes de vida originals, fora del cànon social, com una garantia del progrés de la humanitat; i per això és també un clàssic de l'individualisme contra les intromissions de la societat i l'estat. El principi general de l'obra, conegut com a principi del dany, diu així: "L'únic fi pel qual la societat està justificada a interferir individualment o col·lectivament en la llibertat d'acció d'algun dels seus membres és l'autoprotecció. L'únic propòsit pel qual el poder es pot exercir legítimament sobre un membre d'una comunitat civilitzada, contra la seva voluntat, és el d'evitar tot dany als altres" (§10).

Al capítol I de l'obra, introductori, Mill assenyala una diferència important entre els primers pensadors liberals del segle XVII i XVIII, i els del s. XIX. Els primers es van pronunciar contra l'absolutisme en defensa dels drets civils ("naturals" en solien dir en aquell període) i pretenien protegir els individus d'un poder despòtic organitzat per defensar interessos antagònics als del poble. Per això, com que se

suposava que el govern governava contra els interessos generals, calia restringir com fos els seus poders polítics. El sistema d'equilibri o dualitat de poder entre el sobirà i el parlament, unit a les llibertats o immunitats individuals contra l'arbitrarietat del poder, van configurar el primer pensament liberal per oposició a un poder no representatiu.

D'altra banda, amb l'arribada del sufragi cada cop més general, dels partits de masses i dels partits socialistes, sorgeix un moviment radical en el qual s'insereix el primer utilitarisme de Bentham, que considera que un cop s'ha constituït un govern representatiu, un govern de majoria popular, ja no caldrien aquells controls i garanties del ciutadà contra el govern, perquè el govern ja no tindria cap interès llevat del poble. Mill adverteix que el perill latent en aquesta presumpció és encara pitjor que l'absolutisme, que almenys d'entrada no gaudia de la confiança del poble. Portat al seu extrem lògic, el principi democràtic pur, el principi majoritari, pot implantar la pitjor tirania imaginable, no solament la de la llei (el poder polític), sinó també la de l'opinió (el poder moral). *On liberty* apareix en el moment just en què aquesta amenaça treu el cap, i estableix certs principis per combatre'l que han esdevingut bàsics en els actuals sistemes democràtics: principis, per dir-ho en un mot, que moderen el principi majoritari o fins i tot s'hi oposen.

La llibertat de pensament i discussió (Cap. II)

En defensa de la llibertat de pensament i discussió (i dels seus corol·laris evidents, la d'expressió i publicació), Mill argumenta exposant els efectes de la intolerància, no solament quan l'opinió dominant, diguem-ne ortodoxa, és errònia o falsa, mentre que l'opinió minoritària, diguem-ne herètica, és la vertadera; sinó fins i tot quan aquella és vertadera i aquesta falsa. En qualsevol cas la societat hi surt perdent si prohibeix, censura o inhibeix d'alguna forma la llibertat d'opinió i discussió.

a) L'opinió ortodoxa és falsa

Per començar, la història mostra casos evidents en què la persecució d'una opinió en nom de la creença ortodoxa ha portat a combatre fins a la mort persones com Sòcrates (la llibertat de pensament contra els costums tradicionals) o Crist (la moral de la regla d'or, "no facis als altres allò que no vulguis que et facin"), amb un missatge de veritat i racionalitat indiscutiblement superior en el cas del primer, i un de fraternitat universal en el segon que no podia més que beneficiar la humanitat.

Un altre exemple que es pot esmentar en èpoques més recents és la persecució del Protestantisme per l'Església Catòlica. Ni tan sols l'època de Mill no es troba lliure de la tendència general a perseguir idees herètiques. En tots aquests casos veiem que les opinions perseguides han acabat triomfant, que els herètics d'abans tenien raó i són avui recordats i venerats com a fundadors de noves ortodòxies. El mal és que avui en el seu nom es persegueixen idees amb la mateixa ferocitat que abans s'havia perseguit Sòcrates o Crist. Això fa pensar que els censors d'avui (catòlics, puritans, socialistes, tant se val) actuen de la mateixa manera que els qui van condemnar Sòcrates o Crist en el seu moment, i actuen a més sense cap mala consciència –al contrari, de bona fe.

Aquesta comportament és senyal inequívoc d'intolerància o, com Mill el denomina, d'un vici comú a tots els casos: la creença en la pròpia *infallibilitat*, que no consisteix solament en la certesa absoluta sobre una opinió, sinó en "la voluntat de decidir pels altres, sense permetre'ls de sentir el que es pot dir d'ella des del costat contrari" (§29). Així és com els intolerants creuen tenir dret a imposar el dogma per la força de la llei i l'opinió: una forma d'actuar que no acceptarien mai si els l'apliquessin a ells. L'important aquí és adonar-se que l'infallible, pel fet de creure en la veritat de la seva opinió i en la falsedat de les altres, es considera legítimat a prohibir la falsedat (o la perillositat) de les doctrines oposades. Ignoren que la *condició* de tota veritat és precisament el contrari, no la seva protecció contra l'error, sinó la seva exposició a totes les opinions perquè s'hi pugui contrastar: "la garantia de les creences més justificades és com una invitació permanent al món perquè demostrï que són infundades" (§26). Àdhuc l'Església ho reconeix en el seu procediment de canonització amb la figura de l'advocat del diable. Només l'experiència i la discussió són font de veritat, científica o filosòfica o de qualsevol tipus.

b) L'opinió ortodoxa és vertadera

Fins i tot en aquest cas –no: *sobretot* en aquest cas, caldria dir– es fa evident la necessitat de la discussió lliure. Mill pensa fonamentar la defensa d'aquesta llibertat precisament en el cas més contrari i arriscat: quan l'opinió dominant és vertadera i és *tota la veritat*, i l'herètica falsa (tota ella falsa). Després de fer veure que, llevat de les matemàtiques, totes les altres ciències, naturals i socials, són 'bilaterals' i han d'estar obertes a la crítica, és a dir, es poden plantejar hipòtesis oposades per a tot problema (per exemple la hipòtesi geocèntrica i l'heliocèntrica), arribem a la conclusió que sempre cal veure els dos costats de tota qüestió, perquè la veritat

només emergirà en el combat, ja que justament és el producte de les objeccions i la resposta a les objeccions més fortes que puguin plantejar-se des de l'altre costat. Si no fos per això, mai no ho sabríem, que és vertadera. "S'han de conèixer els dos costats en la seva forma més plausible i persuasiva;... si no, mai posseirà aquella part de la veritat que afronta i elimina les dificultats" (§41). Més que protegir l'opinió ortodoxa vertadera, el que cal és desprotegir-la, en interès de la seva veritat, i és per això que s'ha de donar llibertat de discussió. Encara més: si no hi hagués cap opinió oposada, els seus defensors se n'haurien d'enginyar alguna, per assegurar la vertadera; i si se n'ha de protegir cap, s'ha de protegir l'herètica, més que no l'altra.

Però hi ha una altra raó per fomentar la lliure discussió. Quan una nova creença (Mill esmenta la fe religiosa, però el que diu pot estendre's a tota creença) ha de lluitar per sobreviure i guanyar fidels per la convicció o persuasió, la doctrina és viva i els que la practiquen senten el seu missatge com una guia de conducta, i s'arrisquen fins i tot a la persecució per defensar-la. Però així que ha triomfat i ha exterminat les doctrines rivals (tota religió té una tendència espontània a la infal·libilitat), esdevé una capa externa formada d'expressions rituals sense ànima. El principal problema de la manca de contrast i discussió per a una teoria és que el sentit de les seves idees s'acaba perdent: esdevenen paraules mortes. Com que ja no cal guanyar nous fidels, perquè ingressen en la fe per herència, no per adopció voluntària, deixen de sentir la vida que hi ha en les seves paraules. Aleshores l'individu actua i viu hipòcritament. Per ell valen només les convencions socials, la moral dels costums: "Al primer estàndard li ret homenatge; al segon, li és fidel" (§46).

Però el cas més freqüent, sobretot en les discussions pràctiques, és aquell en què cap opinió no posseeix la veritat completa, sinó només la meitat d'ella. Casos coneguts: Il·lustrats vs. Rousseau; Conservadors vs. Progressistes; Cristianisme vs. Grècia (la síntesi de totes dues és la nostra moral). En aquest cas la veritat ortodoxa s'ha de completar amb l'herètica: essent les dues parcials només les dues alhora poden posseir la veritat. Si cal s'ha de fomentar la confrontació entre elles, perquè "el mal més formidable no és pas el conflicte violent entre les parts de la veritat, sinó l'eliminació silenciosa de la seva meitat" (§57).

La llibertat d'acció (Cap. III)

Tot i que seria absurd donar llibertat de pensament sense poder fer realitat allò que un pensa, no és el mateix el pensament que l'acció. Aquesta ha d'estar més subjecta que aquella, perquè el pensament i la seva difusió només poden causar malestar moral sense que això justifiqui prohibir-lo o censurar-lo, mentre que l'acció pot causar un mal directe. I fins i tot l'opinió, quan condueix immediatament a l'acció, pot ser prohibida i perseguida. Així, per exemple opinar que "els intermediaris agrícoles són uns escanyapobres, o que la propietat és un robatori", davant el magatzem d'un majorista o d'una empresa i enmig d'una manifestació violenta, pot considerar-se no pas una lliure opinió, sinó una incitació al saqueig i la destrucció. Ara bé, per a l'individu que "s'està de destorbar els altres en allò que li concerneix a ell només, i merament actua d'acord a les seves inclinacions i judici en coses que només li concerneixen a ell, les mateixes raons que mostren que l'opinió hauria de ser lliure, demostren també que se li hauria de permetre, sense destorbar-lo, dur a la pràctica la seva opinió a costa seva" (§63).

a) La llibertat és un valor intrínsec

Per això convé fixar límits a la interferència legítima de la societat en l'àmbit individual: en accions que només afecten l'agent, ha de regir la llibertat; en les que afecten els altres, s'hi pot interferir legítimament. En el primer tipus d'accions ha de triomfar el principi d'individualitat, segons el qual tothom té el dret a buscar per ell mateix els mitjans de la seva felicitat (no a ser feliç, com sovint es malentén). La llibertat és una condició necessària de la felicitat, per tant, un valor en ella mateixa: els riscos que pugui comportat s'han de tolerar perquè els de prohibir-la són pitjors. La principal obra de l'home és ell mateix, per això ha de poder desplegar les seves capacitats, sobretot intel·ligència i passió (energia) sense obstacles. Per això és la llibertat un fi en si, davant la imitació i el pes asfixiant de la tradició en la tria del propi camí. "Qui deixa que el món triï per ell el seu pla de vida, només necessita la facultat simiesca de la imitació. Qui tria el seu pla per si mateix fa servir totes les seves facultats. Ha d'usar l'observació per veure, el judici i el raonament per preveure, activitat per reunir materials i poder decidir; i, un cop ha decidit, fermesa i autocontrol per mantenir la seva decisió" (§66).

Per centrar la qüestió es poden concretar tres situacions socials diferents. La primera és la d'una societat on la individualitat és un perill per a la comunitat; l'exemple per antonomàsia és el traïdor general atenès Alcibiades (la *hubris*, la

llibertat natural contra la llei), la tirania de l'individu, que només es pot conjurar establint regles severes que li imposin l'autocontrol. La segona és el cas invers, el calvinisme (la tirania de la massa sobre l'individu), la negació total de la llibertat o principi d'obediència, fins i tot en les accions que afecten només l'agent. Ja en la seva època detectava Mill una creixent disminució a Anglaterra de la diversitat humana, oprimida sota una "censura hostil i temible": "La societat no ha d'eliminar la matèria de què estan fets els herois, perquè no sap com produir-ne" (§67). L'única via acceptable, el model de la qual és Pèrcles (l'home fort amb domini de si), és la que perfila el principi d'interferència legítima en les accions que afecten els altres, i el de llibertat en les que afecten només l'agent.

b) La llibertat també és útil

L'originalitat és també útil, però. Si no fos pels genis, que per definició la societat no pot entendre (si no, no serien originals), no tindríem ni l'art ni la ciència ni les institucions ni la tecnologia que tenim. Les persones originals són necessàries per obrir els ulls als altres; només per això caldria preservar-les com una espècie preciosa per a la humanitat. No hi ha res de tot el que fan els homes avui que no hi hagués algú que ho fes per primer cop. Qui es limita a seguir el que està establert oblida que en l'origen tota tradició ha estat una novetat iniciada per algú. I ara, amb el perill creixent de la massa i la mediocritat de l'home mitjà (*average man*), no veiem que hi ha tantes coses noves a fer com en qualsevol moment passat. Una societat en esclerosi, acaba esfondrant-se com l'imperi bizantí. L'antídot: la individualitat.

Per a Mill, partidari de la democràcia i defensor del vot universal, "l'inici de totes les coses sàvies o nobles vénen i han de venir d'individus; generalment al principi d'un únic individu... [Però] l'honor i glòria de l'home mitjà és que sigui capaç de seguir aquesta iniciativa; que pugui respondre internament a les coses sàvies i nobles i es deixi guiar per elles (§75). No solament és bona la llibertat del geni, sinó la de tots. "No hi ha cap raó perquè tota existència humana s'hagi de construir sobre un únic, o uns pocs patrons de conducta" (§76). La major diversitat possible de formes de vida és desitjable per afavorir la felicitat del major nombre, perquè sota una regla única allò que afavoreix l'un pot perjudicar l'altre, i el pes de la uniformitat es paga amb la infelicitat que produeix.

El més greu d'això és que les persones no puguin arribar a desenvolupar les seves capacitats, que és la font de la felicitat individual. La censura d'actes "que

ningú no fa" o l'aprovació només d'allò "que tothom fa", en l'home, i sobretot en la dona (remarca Mill), empeny insensiblement i de forma creixent la humanitat a una vida gregària. Quan aquesta censura adopta un aire moral, esdevé intolerància contra tota conducta original, intemperada o salvatge. Mill observa com la nostra societat occidental s'acosta a aquest estadi escleròtic comparable a l'antiga Xina, que malgrat totes les seves virtuts (incloent-hi la seva tecnologia i bona organització administrativa), és una societat estancada on "la justícia i el bé signifiquen conformitat al costum": Europa va camí de convertir-se en una nova Xina o Bizanci, i això es percep ja en la desaparició progressiva de personalitats fortes i originals arreu, que per ell s'ha d'atribuir a l'educació, els nous mitjans de comunicació i transport i a l'opinió pública. "Els homes esdevenen ràpidament incapaçs d'entendre la diversitat un cop s'han desacostumat a veure'n."

Els límits de l'autoritat de la societat sobre l'individu (Cap. IV)

Recordem primer de tot que el principi d'interferència legítima de la societat sobre l'individu es limita a les accions que afecten o poden perjudicar els altres, mentre que en la conducta que només afecta un mateix ha de regir el principi llibertari. La frontera dels límits de la societat queden doncs, almenys teòricament, clarament delimitats quant al *principi* que l'ha de regular. Evidentment l'individu obté avantatges de la societat, i aquesta li pot imposar per llei no solament prohibicions, sinó també obligacions (contribuir, per exemple). La societat està justificada a exigir per llei i per l'opinió no fer mal als altres, a tipificar un seguit de conductes punibles i a executar les sancions, per castigar la violació dels drets dels altres (a la vida, la llibertat), la falsedat, l'abús de poder o l'omissió del deure. També pot censurar les disposicions i tendències a actuar de forma reprovable, com ara la dissimulació o la rudesia de tracte. Però en canvi no pot actuar contra defectes com l'alcoholisme, el joc o la manca d'higiene.

Ara es tracta de resoldre certes objeccions i de matisar aquests límits. En primer lloc, el principi s'aplica només a les persones adultes, amb capacitat natural d'actuar; per tant, no és aplicable als nens, als quals la societat té dret a induir-los a un tipus de conducta afí i conforme a la seva forma de ser. Però un cop arriben a la majoria d'edat, en un adult aquest poder social deixa de ser legítim. Els altres podran exhortar-lo, renyar-lo, apartar-se'n si no comparteixen la seva forma de vida (fent així ús de la mateixa llibertat que fa ell adoptant-ne una de diferent), però no poden usar la coerció de la llei per imposar una concepció del bé que només ell està legitimat a acceptar. Imaginem per exemple una persona que no li

agrada rentar-se, que fa pudor: doncs bé, segons Mill els altres podem fer-li notar aquesta circumstància (opina que en aquestes coses som massa educats i tot) i també evitar-lo, però no obligar-lo legalment a ser net. El seu aïllament seria una conseqüència de la seva elecció, i ha de carregar amb ell. El principi de llibertat implica evidentment assumir la responsabilitat d'actuar lliurement, i aleshores no té dret a queixar-se que els altres li facin el buit.

Una objecció evident consisteix a afirmar que els actes que afecten o perjudiquen només l'agent en el fons acaben perjudicant altres persones: així, l'alcohòlic que maltracta la família, o el jugador que ho perd tot jugant i no pot fer front als seus deutes, o el drogo que viu a costa dels altres. Bé és veritat que el bevedor, el jugador o el drogo acaben sent una càrrega per als més pròxims i per la societat en general (l'argument que s'utilitza avui per justificar la prohibició de fumar). Per a Mill no es tractaria ja en aquests casos de conductes que afectin només l'agent, sinó que perjudiquen els altres; per tant, cal que la societat intervingui i el sancioni "en defensa pròpia", perquè efectivament ha perjudicat terceres persones amb la seva conducta. "No puc evitar pensar que la societat... no pot fer res més que esperar fins que [les persones que actuen malament] hagin comès un acte irracional, i aleshores castigar-los moralment o legalment" (§85). La sanció preventiva (estil "ley de vagos i maleantes" de l'antic règim franquista) o principi de prevenció general del dret penal, avui obsolet, no és compatible amb la llibertat individual.

Però l'objecció més rellevant des del punt de vista actual és l'argument que la societat ha d'intervenir per evitar que algú es perjudiqui a sí mateix. Per a Mill, el principi d'interferència legítima no està pensat només per evitar tot mal als altres, sinó també per evitar tota intromissió en l'autonomia de l'agent a l'hora de aquest triar el seu propi bé; en un mot, vol impedir o dificultar això que avui es coneix com a paternalisme (paternalisme fort, quan s'imposa per llei), com per exemple l'obligació de dur el cinturó de seguretat, o en el època de Mill, la prohibició de la indústria i el comerç de begudes alcohòliques. El paternalisme consisteix a tractar un adult com si fos un nen que no sap guiar-se per sí mateix i necessita que el protegeixin. Però en persones fetes i dretes només pot suscitar rebel·lia, i justament per virtut d'allò més valuós que tenim, encara que la nostra conducta sigui deplorable: per dignitat, per resistència a que la societat decideixi per nosaltres.

Per acabar, diguem que Mill concreta el perill de la interferència il·legítima amb exemples de la intolerància religiosa (ja no tan viva en la seva època) que va ser el desencadenant del pensament liberal europeu, de la Reforma i de la reacció contra l'absolutisme (i que en un entorn més favorable avui podria tornar a renéixer). Però Mill adverteix que el perill ha canviat de color, que ja no prové tant del conservadorisme o puritanisme religiós, sinó del triomf arreu de la democràcia, si aquesta s'ha d'ordenar exclusivament sota el principi majoritari. Ara l'amenaça per a la llibertat prové de la majoria social: bé d'una classe mitjana puritana que sol ser la que té més probabilitats de governar, o bé de la classe obrera, la més nombrosa, amb les seves idees socialistes i de progrés. Si s'accepta *en principi* el dret de la majoria (encara que sigui de tots menys un) a interferir en la llibertat individual, fins i tot (o sobretot) quan es fa en nom d'ideals "purs" com la igualtat, el progrés o la civilització, es poden, certament, reprimir conductes conservadores, elitistes o bàrbares, però s'actua amb la mateixa intolerància que ho feia l'Església o el Rei absolut en l'edat moderna. Amb la diferència, però, que ara el govern està en sintonia amb la majoria i pot executar les seves ordres amb total bona fe i emparat en el principi del govern democràtic i representatiu (l'exemple de Mill: les iniciatives als EUA per perseguir els mormons).