

Michael Sandel

Justicia: ¿Hacemos lo que debemos?

Selección Utilitarismo

EL TRANVÍA SIN FRENOS

Imagine que conduce un tranvía a cien kilómetros por hora. Ante usted hay cinco trabajadores en medio de la vía, herramientas en mano. Intenta frenar, pero no puede. Los frenos no funcionan. Se desespera porque sabe que, si arrolla a esos cinco trabajadores, morirán. (Supondremos que lo sabe con toda seguridad.)

De pronto, ve que hay una vía lateral, a la derecha. También hay un trabajador ahí, pero solo uno. Ve también que puede desviar el tranvía a ese apartadero, con lo que mataría a un trabajador pero salvaría a cinco.

¿Qué haría usted? La mayoría diría: «¡Desviarme! Por trágico que sea matar a un inocente, peor aún es matar a cinco». Sacrificar una vida para salvar cinco parece que es lo que hay que hacer.

Piense ahora en otra versión de la historia del tranvía. Esta vez, usted no es el conductor, sino un espectador que se encuentra en un puente desde el que se ve la vía (ahora no hay apartaderos). Por la vía viene un tranvía, y al final hay cinco trabajadores. Tampoco ahora funcionan los frenos. El tranvía está a punto de atropellar a los cinco trabajadores. Usted se siente incapaz de impedir el accidente, hasta que se da cuenta de que, cerca, en el puente, hay un hombre muy entrado en carnes. Usted podría empujarlo para que cayese del puente y se precipitase sobre la vía, con lo que interceptaría al tranvía que viene. Ese hombre moriría, pero los cinco trabajadores se salvarían. (Se le ha pasado por la cabeza tirarse usted mismo a la vía, pero es demasiado pequeño para detener el tranvía.)

Empujar al hombre corpulento a las vías, ¿es lo que debe hacerse? La mayoría diría: «Claro que no. Estaría muy, pero que muy mal empujarlo a las vías».

Parece que tirar a alguien de un puente, con lo que sin la menor duda morirá, es un acto terrible, incluso si con ello se salvan vidas inocentes. Pero entonces se nos plantea un problema moral: ¿por qué el principio que parece valer en el primer caso —sacrificar una vida para salvar cinco— parece equivocado en el segundo?

Si, como da a entender nuestra reacción en el primer caso, el número cuenta, ¿por qué no hemos de aplicar ese principio en el segundo caso y empujar al hombre? Parece una crueldad tirar a un hombre a las vías sabiendo que con ello va a morir, incluso si es por una buena causa. Pero ¿es menos cruel matar a un hombre atropellándolo con un tranvía?

Quizá la razón de que esté mal arrojar a las vías al hombre del puente es que así se le utiliza contra su voluntad. Al fin y al cabo, no eligió tener que ver con lo que ocurría. Estaba allí, nada más.

Pero se puede decir lo mismo del trabajador del apartadero. Estaba trabajando, no ofreciéndose voluntario para sacrificar su vida si pasaba por allí un tranvía sin frenos. Se podría argüir que los trabajadores del tranvía se exponen voluntariamente a un riesgo, cosa que no hace cualquiera que ande por ahí. Aceptemos, no obstante, que estar dispuesto a morir en una emergencia para salvar las vidas de otros no figura en las condiciones laborales; aceptemos, pues, que el trabajador no consintió en dar su vida más que el que miraba desde el puente.

La diferencia moral, quizá, no estriba en las consecuencias para las víctimas — ambas mueren—, sino en la intención del que decide. Si usted fuera el conductor del tranvía, para defender su decisión podría decir que no tenía la *intención* de que el trabajador del apartadero muriese, por previsible que fuera esa muerte; usted habría logrado también su propósito si, gracias a un golpe de suerte, los cinco trabajadores hubiesen salido sanos y salvos, y el sexto también hubiera logrado sobrevivir de alguna manera.

Pero lo mismo puede decirse de tirar a las vías al hombre del puente. Su muerte no es esencial para el propósito del que lo empuja. Basta con que le cierre el paso al tranvía; si lo hace y, sin embargo, sobrevive, el que lo empuja se quedará tan feliz.

O quizá, reflexionando un poco más, parecerá que ambos casos deberían regirse por el mismo principio. En los dos se opta deliberadamente por quitarle la vida a un inocente para evitar una mayor pérdida de vidas. Quizá la renuencia a empujar al hombre del puente se debe solo a un remilgo, una vacilación que debemos superar. Matar a una persona empujándola con nuestras propias manos parece más cruel que mover los mandos de un tranvía. Pero hacer lo que es debido no siempre es fácil.

Se puede poner a prueba esta idea cambiando un poco la historia. Suponga que usted, el espectador, puede hacer que ese hombre tan grande que tiene al lado caiga a las vías sin empujarlo; imagínese que está sobre una trampilla que puede abrirse girando una rueda. No le empuja, pero el resultado es el mismo. Lo que hay que hacer, ¿va a ser, porque no hay que tocarle, abrir la trampilla? ¿O sigue siendo moralmente peor que cuando usted era el conductor del tranvía y se desviaba al apartadero?

No es fácil explicar la diferencia moral entre estos casos, por qué desviar el tranvía parece que está bien, mientras que empujar al del puente parece que está mal. Pero obsérvese la presión que impele a nuestra razón a dar con una distinción convincente entre uno y otro caso; y si no lo logramos, a reconsiderar nuestro juicio acerca de qué se debe hacer en cada caso. En ocasiones vemos los razonamientos morales como una manera de convencer a otros. Sin embargo, son también una forma de poner en claro nuestras propias convicciones morales, de descubrir en qué creemos y por qué.

Algunos dilemas morales dimanar de principios morales que entran en conflicto. Por ejemplo, un principio que interviene en la historia del tranvía es el que dice que hay que salvar a tantos como sea posible; pero hay otro que dice que está mal matar a un inocente aun por una buena causa. En una situación en la que salvar varias vidas depende de matar a un inocente, topamos con un dilema moral. Hemos de intentar establecer qué principio tiene mayor peso o es el más apropiado habida cuenta de las circunstancias.

Otros dilemas morales dimanar de la incertidumbre acerca del desarrollo de los acontecimientos. Ejemplos hipotéticos como el del tranvía eliminan la incertidumbre que rodea las decisiones que hemos de tomar en la vida real. Parten de que sabemos con toda seguridad cuántos morirán si no nos desviamos o no empujamos a un hombre. Por ello, tales ejemplos solo pueden ser guías imperfectas para nuestros actos; pero también los convierte en medios útiles para el análisis moral. Al dejar a un lado las contingencias —«¿y si los trabajadores ven venir el tranvía y se apartan a tiempo?»—, los ejemplos hipotéticos nos valen para distinguir los principios morales pertinentes y examinar su fuerza.

LOS CABREROS AFGANOS

Veamos ahora un dilema moral que se presentó realmente y se parece en algunos aspectos a la historia imaginaria del tranvía sin frenos, aunque con la complicación adicional de la incertidumbre en cómo acabarían las cosas.

En junio de 2005, un comando, compuesto por el suboficial Marcus Luttrell y otros tres miembros de las fuerzas de operaciones especiales de la Marina de Estados Unidos, emprendió una misión secreta de reconocimiento en Afganistán, cerca de la frontera con Pakistán, en busca de un líder talibán muy cercano a Osama bin Laden.³⁷ Según los informes de inteligencia, mandaba un contingente de entre 140 y 150 hombres muy bien armados y se encontraba en un pueblo de la temible región montañosa.

Poco después de que la patrulla tomase posiciones en los altos de una montaña que miraba sobre el pueblo, dos pastores afganos que guardaban un rebaño de unas cien baladoras cabras se dieron de bruces con los soldados estadounidenses. Con los cabreros iba un chico de unos catorce años. No llevaban armas. Los soldados les apuntaron con los rifles, les obligaron a sentarse en el suelo y debatieron sobre qué debían hacer con ellos. Por una parte, los cabreros parecían civiles desarmados. Por la otra, si les dejaban marchar corrían el riesgo de que informasen a los talibanes de la presencia de soldados estadounidenses.

Al sopesar las opciones, los cuatro soldados cayeron en la cuenta de que no tenían una cuerda, así que no podían dejar allí atados a los pastores mientras ellos buscaban otro escondite. No había más salida que matarlos o dejar que se fueran.

Uno de los camaradas de Luttrell abogó por matarlos: «Estamos de servicio tras las líneas enemigas, nos han enviado nuestros jefes. Tenemos derecho a hacer lo que podamos por salvar la vida. La decisión militar es evidente. Soltarlos sería un error».³⁸ Luttrell no sabía a qué hacer caso. «Sentía con toda mi alma que él tenía razón — escribiría más tarde—. No podíamos soltarlos. Pero mi problema era que yo tenía otra alma, mi alma cristiana. Y se estaba apoderando de mí. En el fondo de mi conciencia algo no paraba de susurrarme que estaría mal ejecutar a sangre fría a esos hombres desarmados.»³⁹ Luttrell no explica qué entendía por su alma cristiana, pero al final su conciencia no le dejó matar a los cabreros. Suyo fue el voto decisivo a favor de liberarlos. (Uno de sus tres camaradas se abstuvo.) De ese voto, se iba a arrepentir.

Alrededor de hora y media después de que hubiesen liberado a los cabreros, los cuatro soldados se vieron rodeados por ciento ochenta combatientes talibanes armados con AK-47 y lanzacohetes. En la feroz lucha, los tres compañeros de Luttrell murieron. Los talibanes derribaron además un helicóptero estadounidense que intentaba rescatar a la unidad de las fuerzas especiales; murieron los dieciséis soldados que iban en él.

Luttrell, gravemente herido, sobrevivió dejándose caer por la pendiente de la montaña y arrastrándose once kilómetros hasta una aldea pastún, cuyos habitantes le protegieron de los talibanes hasta que se le rescató.

A toro pasado, Luttrell condenaría su propio voto a favor de no matar a los cabreros. «Fue la decisión más estúpida, más descerebrada, más de sureño cerril que haya tomado en mi vida —escribe en el libro donde contó lo sucedido—. Debía de estar fuera de mis cabales. Realmente voté por algo que sabía que podía ser nuestra sentencia de muerte. [...] Al menos, así es como veo ahora aquellos momentos. [...] El voto decisivo fue el mío, y me perseguirá hasta que me entierren en una tumba del este de Texas.»

Parte de la dificultad del dilema de los soldados se debía a la incertidumbre sobre qué ocurriría si liberaban a los afganos. ¿Se limitarían a seguir su camino o avisarían a los talibanes? Pero supongamos que Luttrell hubiese sabido que soltar a los cabreros acabaría en una batalla devastadora, que en ella morirían sus tres camaradas y dieciséis soldados estadounidenses más, y él mismo quedaría gravemente herido, y que la misión fracasaría. ¿Habría sido otra su decisión?

Para Luttrell, mirando hacia atrás, estaba claro: debería haber matado a los cabreros. Dado el desastre final, cuesta no estar de acuerdo. Por lo que se refiere al

número, la decisión de Luttrell se parece a las que había que tomar en el caso del tranvía. Si hubiese matado a los tres afganos, habría salvado las vidas de sus tres camaradas y de los dieciséis soldados estadounidenses que intentaron rescatarlos. Pero ¿a qué versión de la historia del tranvía se parece? Matar a los cabreros, ¿se parecería más a desviar el tranvía o a tirar al hombre del puente? Que Luttrell se viera venir el peligro y, pese a ello, no pudiera convencerse de que había que matar a sangre fría a civiles desarmados lleva a pensar que se parece más a la versión del empujón.

Y, sin embargo, da la impresión de que, en cierta forma, es más defendible matar a los cabreros que tirar al hombre del puente. Quizá sea porque sospechamos que, dado el resultado, no eran unos inocentes al margen del conflicto, sino simpatizantes de los talibanes. Piense en esta analogía: si tuviésemos alguna razón para creer que el hombre del puente había estropeado los frenos del tranvía esperando que así mataría a los trabajadores de las vías (digamos que eran enemigos suyos), el argumento moral a favor de empujarlo a las vías iría pareciendo más fuerte. Tendríamos todavía que saber quiénes eran sus enemigos y por qué quería matarlos. Si nos enterásemos de que los trabajadores de las vías eran miembros de la Resistencia francesa y el hombre corpulento del puente un nazi que quería matarlos estropeando el tranvía, defender que se le empujase para salvarlos pasaría a ser moralmente convincente.

Es posible, claro está, que los cabreros afganos no fuesen simpatizantes talibanes, sino que permanecieran neutrales en el conflicto o incluso que estuviesen en contra de los talibanes, pero que estos los hubiesen forzado a revelar la presencia de los soldados estadounidenses. Supongamos que Luttrell y sus camaradas supiesen con certeza que los cabreros no les deseaban mal alguno, pero que los talibanes los iban a torturar para que les dijeran dónde se encontraban. Los estadounidenses podrían en tal caso haber matado a los pastores de cabras para proteger su misión y protegerse a sí mismos, pero tal decisión habría sido más angustiada (y más discutible moralmente) que si hubiesen sabido que eran espías de los talibanes.

DILEMAS MORALES

Pocos habremos de tomar decisiones que puedan tener consecuencias tan graves como las que hubieron de tomar los soldados en la montaña o al que veía venir el tranvía sin frenos. Pero ejercitarse con dilemas de esa especie arroja luz sobre la manera en que procede un argumento moral, sea en nuestra vida privada, sea en la esfera pública.

En las sociedades democráticas la vida está llena de desacuerdos acerca de lo que está bien y de lo que está mal, de la justicia y la injusticia. Algunos están a favor del derecho a abortar y otros consideran que el aborto es un asesinato. Algunos creen

que es equitativo cobrar impuestos a los ricos para ayudar a los pobres, mientras que otros creen que es injusto obtener mediante un impuesto dinero de quienes se lo han ganado con su esfuerzo. Algunos defienden la «acción afirmativa» —la discriminación positiva a favor de alguna minoría— en la admisión a las universidades como modo de enmendar errores del pasado, mientras que otros creen que es una forma injusta de discriminación inversa que perjudica a personas que se merecen el ingreso por sus propios méritos. Algunos rechazan que se torture a los sospechosos de ser terroristas porque creen que se trata de un acto moralmente abominable indigno de una sociedad libre, mientras que otros lo defienden como una última defensa contra un ataque terrorista.

Las elecciones se ganan y pierden por esos desacuerdos. En las llamadas guerras culturales se lucha por ellos. Con la pasión y la intensidad con que debatimos las cuestiones morales en la vida pública, podría tentarnos el pensar que nuestras convicciones morales están fijadas de una vez por todas, sea por nuestra crianza, sea por la fe, más allá del alcance de la razón.

Pero si eso fuera cierto, la persuasión moral resultaría inconcebible, y lo que consideramos un debate público sobre la justicia y los derechos no sería más que un intercambio de aserciones dogmáticas, una guerra de tartas ideológica.

Nuestra política, en sus peores aspectos, se acerca a esa descripción. Pero no tiene por qué ser así. A veces, un argumento puede cambiar nuestras ideas.

¿Cómo podremos, pues, abrirnos paso mediante razonamientos en el disputado territorio de la justicia y la injusticia, la igualdad y la desigualdad, los derechos individuales y el bien común? Este libro intenta responder tal pregunta.

Una manera de empezar es percibir el modo en que la reflexión moral emerge de forma natural al toparse con un problema moral difícil. Al principio tenemos una opinión, o una convicción, acerca de lo que se debe hacer: «Hay que desviar el tranvía al apartadero». Reflexionamos entonces sobre la razón de ese convencimiento y buscamos el principio en que se basa: «Es mejor sacrificar una vida que dejar que mueran muchos». Al encontrarnos con una situación donde el principio en sí resulta confuso, la confusión nos invade a nosotros mismos: «Pensaba que lo que había que hacer era siempre salvar tantas vidas como se pudiese, y sin embargo parece que está mal tirar del puente al hombre (o matar a los cabreros desarmados)». Sentir la fuerza de esa confusión, y la presión por despejarla, es el impulso que nos lleva a la filosofía.

Sometidos a una tensión así, revisaremos nuestro juicio sobre lo que debe hacerse o reconsideraremos el principio del que partimos. Cuando nos encontramos con nuevas situaciones, vamos y venimos entre los juicios que adoptamos y los principios a que nos atenemos, y revisamos juicios y principios unos a la luz de los

otros. La reflexión moral consiste en este ir cambiando de punto de vista, del propio del mundo de la acción al del reino de las razones, y de este, de nuevo a aquel.

Esta forma de concebir los argumentos morales, como una dialéctica entre nuestros juicios sobre las situaciones particulares y los principios a los que nos adherimos al reflexionar, viene de lejos. Se remonta a los diálogos de Sócrates y a la filosofía moral de Aristóteles. Pese a la antigüedad de su linaje, sin embargo, está sujeta a la siguiente crítica: si la reflexión moral consiste en perseguir la concordancia entre los juicios que hacemos y los principios a que nos adherimos, ¿cómo puede una reflexión de esa naturaleza conducirnos a la justicia o a la verdad moral? Aunque lográsemos, en el curso de una vida, que nuestras intuiciones morales concordasen con los principios con los que nos comprometemos, ¿qué confianza podríamos tener en que el resultado no fuese más que una madeja de prejuicios congruentes?

La respuesta es que la reflexión moral no es una empresa solitaria, sino un empeño público. Requiere un interlocutor: un amigo, un vecino, un compañero, otro ciudadano. A veces el interlocutor puede no ser real, puede ser imaginario, como cuando debatimos con nosotros mismos. Pero no podremos descubrir el significado de la justicia o la mejor manera de vivir por medio solo de la introspección.

En *La república* de Platón, Sócrates compara los ciudadanos comunes a unos prisioneros encerrados en una cueva. Solo ven sombras cambiantes en la pared, reflejos de objetos que nunca les serán perceptibles. Solo el filósofo, según esta concepción, puede ascender desde la cueva hasta la brillante luz del día, donde ve las cosas como son en realidad. Según Sócrates, solamente el filósofo, por haber vislumbrado el sol, es el adecuado para gobernar a los moradores de la cueva, si es que se le puede convencer de que retorne a la oscuridad en que viven.

Lo que Platón quiere expresar con esto es que, para captar el significado de la justicia y la naturaleza de la vida buena, hemos de elevarnos sobre los prejuicios y rutinas de la vida diaria. Tiene razón, creo, pero solo en parte. A la cueva debe reconocérsele lo suyo. Si la reflexión moral es dialéctica —si va y viene entre los juicios que hacemos en situaciones concretas y los principios que los informan—, necesitará de opiniones y convicciones, por parciales que sean y poco documentadas, como del aire que se respira. Una filosofía a la que no rocen las sombras sobre la pared no será sino una utopía estéril.

Cuando la reflexión moral se vuelve política, cuando se pregunta qué leyes deben gobernar nuestra vida colectiva, le es imprescindible entremezclarse en alguna medida con el tumulto de la ciudad, con las disputas e incidentes que agitan el espíritu público. Los debates acerca de los rescates financieros y de los precios abusivos, de la acción afirmativa y de la desigualdad entre los ingresos de unos y otros, del servicio

militar y del matrimonio entre personas del mismo sexo, son los materiales de la filosofía política. Nos incitan a expresar y justificar nuestras convicciones morales y políticas, no solo ante familiares y amigos, sino también en la exigente compañía de los conciudadanos.

Más exigente aún es la compañía de los filósofos políticos, antiguos y modernos, que escudriñaron con su pensamiento, a veces de modo radical y sorprendente, las ideas que animan la vida cívica: la justicia y los derechos, las obligaciones y el consentimiento, el honor y la virtud, la moral y la ley. Aristóteles, Immanuel Kant, John Stuart Mill y John Rawls figuran en estas páginas, pero no por orden cronológico. Este libro no es una historia de las ideas, sino un viaje por la reflexión moral y política. Su meta no consiste en mostrar quién ha influido en quién en la historia del pensamiento político, sino invitar a los lectores a que sometan sus propios puntos de vista sobre la justicia a examen crítico, a que determinen qué piensan y por qué lo piensan.

El principio de la máxima felicidad.

El utilitarismo

En el verano de 1884, cuatro marinos ingleses quedaron a la deriva en medio del mar, a miles de millas de tierra firme, a bordo de un pequeño bote salvavidas. Su barco, el *Mignonette*, se había ido a pique en una tormenta. Se habían puesto a salvo en el bote con solo dos latas de nabos en conserva y sin agua dulce. Thomas Dudley era el capitán, Edwin Stephens su primer oficial y Edmund Brooks un marinero, «todos ellos hombres de excelente carácter», según los periódicos.

El cuarto hombre del bote era el grumete Richard Parker, de diecisiete años de edad. Era huérfano, y ese era su primer viaje largo por el mar. Se había enrolado, pese a que sus amigos le aconsejaron que no lo hiciese, «por las esperanzas que alberga la ambición de un joven», creyendo que el viaje haría de él un hombre. Por desgracia, no fue así.

Desde el bote, los cuatro marinos en apuros avizoraban el horizonte con la esperanza de que pasase un barco y los rescatara. Durante los tres primeros días comieron pequeñas raciones de nabos. Al cuarto día cogieron una tortuga. Durante unos cuantos días subsistieron gracias a la tortuga y los nabos que les quedaban. Pero luego, durante ocho días, no comieron nada.

Para entonces, Parker, el grumete, yacía en la proa del bote. Había bebido agua salada, pese a las admoniciones de los otros, y enfermado. Parecía que se estaba muriendo. En el decimonoveno día de tormento, el capitán Dudley sugirió que se echase a suertes quién tenía que morir para que los otros viviesen. Pero Brooks se negó, y no se echó a suertes.

Pasó un día más, y seguía sin haber un barco a la vista. Dudley le pidió a Brooks que mirase a otra parte y a Stephens le indicó por señas que había que matar a Parker. Dudley ofreció una plegaria, le dijo al chico que había llegado su hora y lo mató con una pequeña navaja cortándole la yugular. Brooks abandonó su objeción de conciencia y participó del siniestro festín. Durante cuatro días, los tres hombres se alimentaron con el cuerpo y la sangre del grumete.

Y en esas les llegó la salvación. Dudley describió el rescate en su diario con un eufemismo que deja de una pieza: «En el vigesimocuarto día, mientras desayunábamos», apareció por fin un barco, que recogió a los tres supervivientes. A

su vuelta a Inglaterra fueron arrestados y procesados. Brooks se convirtió en testigo de la acusación pública. Dudley y Stephens fueron juzgados. Confesaron libremente que habían matado a Parker y se lo habían comido. Sostuvieron que lo habían hecho por necesidad.

Suponga que usted hubiese sido el juez. ¿Qué habría sentenciado? Para simplificar las cosas, deje aparte las cuestiones jurídicas y suponga que habría tenido que dictaminar acerca de si matar al grumete era moralmente aceptable.

El mejor argumento de que dispondría la defensa sería el de que, dado lo desesperado de las circunstancias, no quedaba más remedio que matar a uno para salvar a tres. Si no hubiesen matado a uno para comérselo, es probable que hubieran muerto los cuatro. Parker, debilitado y enfermo, era el candidato lógico, puesto que habría muerto pronto de todas formas. Y al contrario que Dudley y Stephens, nadie dependía de él. Su muerte no dejaba a nadie sin sustento, no dejaba a una esposa y unos hijos apenados.

Este argumento está sujeto al menos a dos objeciones. La primera, que cabe preguntarse si los beneficios de matar al grumete, tomados en su conjunto, realmente superan a los costes. Incluso contando el número de vidas salvadas y la felicidad de los supervivientes y sus familias, permitir que se mate a alguien de esa forma podría tener malas consecuencias para la sociedad en su conjunto: debilitar la norma que prohíbe el asesinato, por ejemplo, o aumentar la tendencia de la gente a tomarse la justicia por su mano, o hacer que a los capitanes les resulte más difícil reclutar grumetes.

En segundo lugar, aunque una vez tenidos en cuenta todos los aspectos los beneficios superen a los costes, ¿no nos invade acaso la acuciante sensación de que matar a un grumete indefenso y comérselo está mal por razones que van más allá del cálculo de los costes y beneficios sociales? ¿No está mal utilizar a un ser humano de ese modo, explotar su vulnerabilidad, quitarle la vida sin su consentimiento, aun cuando beneficie a otros?

A quienes lo que hicieron Dudley y Stephens les resulte espantoso les parecerá que la primera objeción es demasiado floja: acepta la premisa utilitaria de que la moral consiste en ver si los beneficios superan a los costes, y se limita a desear que se eche mejor la cuenta de las consecuencias sociales.

Si matar al grumete merece que se despierte la indignación, la segunda objeción resultará más pertinente: rechaza que lo que debe hacerse consista simplemente en calcular consecuencias, los costes y los beneficios. Apunta a que la moral significa algo más, algo que tiene que ver con la manera en que los seres humanos deben tratarse entre sí.

Estas dos formas de abordar el caso del bote ilustran dos modos contrapuestos de enfocar la justicia. Según el primero, la moralidad de un acto depende solo de sus consecuencias; deberá hacerse aquello que produzca el mejor estado de cosas, una vez considerados todos los factores. Según el segundo, no solo debemos preocuparnos, en lo que se refiere a la moral, por las consecuencias; hay deberes y derechos que debemos respetar por razones independientes de las consecuencias sociales.

Para resolver el caso del bote, así como muchos dilemas menos extremos con los que nos encontramos a menudo, habremos de explorar algunas de las grandes cuestiones de la filosofía moral y política: ¿se reduce la moral a contar vidas y echar el balance de costes y beneficios, o hay deberes morales y derechos humanos tan fundamentales que sobrepujan tales cálculos? Y si hay derechos así de fundamentales —sean naturales, sagrados, inalienables o categóricos—, ¿cómo sabremos cuáles son y qué les hace ser fundamentales?

EL UTILITARISMO DE JEREMY BENTHAM

Jeremy Bentham (1748-1832) no dejaba lugar a dudas acerca de dónde se situaba él en esta cuestión. Se burlaba de la idea de los derechos naturales; los llamaba «un sinsentido con zancos». La filosofía que promovió tendría una gran influencia a lo largo del tiempo. Todavía hoy sigue teniendo mucho poder sobre el pensamiento de economistas, ejecutivos de empresas, gestores públicos y ciudadanos comunes.

Bentham, filósofo moral y reformista legal inglés, fundó la doctrina del utilitarismo. Su idea principal se formula fácilmente y resulta intuitivamente convincente: el principio mayor de la moral consiste en maximizar la felicidad, en maximizar la medida en que, una vez sumado todo, el placer sobrepuja al dolor. Según Bentham, debe hacerse aquello que maximice la utilidad. Por «utilidad» entendía cualquier cosa que produjese placer o felicidad y cualquiera que evitase el dolor o sufrimiento.

Llegó a ese principio siguiendo este razonamiento: a todos nos gobiernan las sensaciones de dolor y placer; son nuestros «amos soberanos»; nos gobiernan en todo lo que hacemos y determinan además qué debemos hacer; el patrón de lo que está bien y de lo que está mal «se ata a su trono».

A todos nos gusta el placer y nos disgusta el dolor. La filosofía utilitaria reconoce este hecho y lo convierte en la base de la vida moral y política. El de maximizar la utilidad es un principio válido no solo para los individuos, sino también para los legisladores. Cuando decide qué leyes o políticas deben instaurarse, un Estado debería

hacer cuanto maximizase la utilidad de la comunidad en su conjunto. ¿Qué es, al fin y al cabo, una comunidad? Según Bentham, «un cuerpo ficticio» compuesto por la suma de los individuos que comprende. Los ciudadanos y los legisladores, pues, deberían preguntarse lo siguiente: si sumamos todos los beneficios de esta política y restamos los costes, ¿producirá más felicidad que la alternativa?

El argumento con que Bentham defendía el principio de que debemos maximizar la utilidad toma la forma de una aseveración osada: no puede haber fundamento alguno para rechazarlo. Todo argumento moral, sostiene, ha de fundarse implícitamente en la idea de maximizar la felicidad. Puede que la gente diga que cree en ciertos deberes o derechos absolutos, categóricos. Pero no tendrá base alguna para defender esos deberes o derechos a no ser que crea que respetarlos maximiza la felicidad humana, al menos a largo plazo.

«Cuando un hombre intenta combatir el principio de utilidad —escribió Bentham— lo hace con razones, sin que sea consciente de ello, que derivan de ese mismo principio.» Todas las disputas morales, bien entendidas, son en realidad desacuerdos acerca de cómo se aplica el principio utilitario de la maximización del placer y la minimización del dolor, no acerca del principio en sí. «¿Le es posible a un hombre mover la Tierra? —se pregunta Bentham—. Sí, pero antes ha de encontrar otra Tierra que pisar.» Y la única Tierra, la única premisa de la argumentación moral, según Bentham, es el principio de utilidad.

Bentham pensaba que su principio de utilidad ofrecía una ciencia de la moral que podría servir de fundamento a la reforma política. Propuso una serie de proyectos encaminados a que la política penal fuese más eficaz y humana. Uno era el Panóptico, una prisión con una torre central de inspección que permitía al vigilante observar a los reclusos sin que ellos lo viesen a él. Sugirió que del Panóptico se encargase una contrata privada (lo ideal sería que se le encargase al propio Bentham), que dirigiría la prisión a cambio de los beneficios que se extrajesen del trabajo de los reclusos, que cumplirían jornadas de dieciséis horas. Aunque el plan de Bentham fue rechazado, podría decirse que iba por delante de su tiempo. En los últimos años se ha visto un resurgimiento, al menos en Estados Unidos y Gran Bretaña, de la idea de encargar la gestión de las cárceles a empresas privadas.

Redadas de mendigos

Otra de las propuestas de Bentham consistía en un plan para mejorar «la gestión de la mendicidad» mediante la apertura de *workhouses*, o casas de trabajo, que se autofinanciasen. El plan, que perseguía la reducción de la presencia de mendigos en las calles, ofrece un vivo ejemplo de la lógica utilitaria. Bentham empezaba por

señalar que toparse con mendigos en las calles reduce la felicidad de los viandantes de dos formas. A los de corazón blando, ver un mendigo les produce dolor por simpatía; a los más duros, les causa el dolor del desagrado. De una forma o de la otra, toparse con mendigos reduce la utilidad que le corresponde al público en general. Bentham propuso por ello que se los retirase de la calle y se los encerrase en las casas de trabajo.

A algunos esto les parecerá injusto para los mendigos. Pero Bentham no desprecia la utilidad que les corresponde a los propios mendigos. Reconoce que algunos se sentirían más felices mendigando que en un asilo de pobres. Pero observa que por cada pordiosero feliz y próspero hay muchos miserables. Concluye que la suma de las penalidades sufridas por el público en general es mayor que la infelicidad que puedan sentir los mendigos obligados a permanecer en la casa de trabajo.

A algunos podría inquietarles que los gastos de construcción y mantenimiento de esos asilos de pobres recayesen en los contribuyentes, lo que reduciría su felicidad y, por lo tanto, la utilidad que les correspondiese. Pero Bentham propuso una manera de que su plan de gestión de la mendicidad se autofinanciara por completo. Cualquier ciudadano que se encontrase con un mendigo estaría autorizado a prenderlo y llevarlo a la casa de trabajo más cercano. Una vez encerrado allí, el mendigo tendría que trabajar para pagar su manutención, que se apuntaría en una «cuenta de autoliberación». En la cuenta se incluirían la comida, el vestido, la cama, la atención médica y una póliza de un seguro de vida, por si el mendigo moría antes de que la cuenta estuviese pagada. Para incentivar a los ciudadanos a prender mendigos y entregarlos a la casa de trabajo, Bentham propuso que se les recompensase con veinte chelines por prendimiento, que se sumarían, claro está, a la cuenta pendiente del mendigo.

Bentham aplicó también la lógica utilitaria al alojamiento dentro del asilo, con la intención de minimizar las incomodidades que sufriesen los internos por culpa de sus vecinos: «Al lado de cada clase que pueda causar algún inconveniente, instálase una clase que no esté en condiciones de percibir ese inconveniente». Así, por ejemplo, «junto a los lunáticos furiosos o las personas de conversación torrencial se instalará a los sordos y mudos. [...] Junto a las prostitutas y mujeres de costumbres licenciosas, se instalará a mujeres entradas en años». En cuanto a «quienes padezcan deformidades que horroricen», proponía que se los alojase con los ciegos.

Por cruel que pueda parecer la propuesta de Bentham, su finalidad no era punitiva. Solo se perseguía fomentar el bienestar general resolviendo un problema que disminuía la utilidad social. No se adoptó nunca el plan de gestión de la mendicidad, pero el espíritu utilitario que lo informaba sigue vivo y bien activo hoy en día. Antes

de exponer algunos ejemplos actuales de pensamiento utilitario, cabe preguntarse si la filosofía de Bentham es criticable, y si lo es, basándose en qué.

PRIMERA OBJECCIÓN: LOS DERECHOS INDIVIDUALES

El punto débil más clamoroso del utilitarismo, sostienen muchos, es su falta de respeto a los derechos individuales. Como solo le preocupa la suma de la satisfacción, puede no tener miramientos con los individuos. Para el utilitarista, los individuos son importantes, pero solo en el sentido de que las preferencias de cada uno deben contar junto con las de todos los demás. Pero esto significa que la lógica utilitaria, si se aplica coherentemente, refrenda maneras de tratar a las personas que violan normas de decencia y respeto que creemos fundamentales, como ilustran los casos siguientes.

Echar cristianos a los leones

En la antigua Roma echaban cristianos a los leones en el Coliseo para divertir a la muchedumbre. Imagine el correspondiente cálculo utilitario: sí, los cristianos sienten un dolor espantoso cuando los leones los muerden y devoran; pero tenga en cuenta el éxtasis colectivo de los vociferantes espectadores que abarrotan el Coliseo. Si hay suficientes romanos que sacan suficiente placer del violento espectáculo, ¿hay alguna razón por la que un utilitarista pueda condenarlo?

Al utilitarista quizá le preocupe que semejantes juegos endurezcan las costumbres y alimenten más violencia en las calles de Roma; o que creen pavor entre quienes alguna vez pudieran ser víctimas a que también se los arroje a los leones. Si estas consecuencias fuesen lo bastante malas, sería concebible que sobrepusiesen el placer que proporcionan los juegos y le diesen al utilitarista una razón para prohibirlos. Pero si esos cálculos son la única razón para impedir que se someta a los cristianos a una muerte violenta que sirva de espectáculo, ¿no se pierde algo moralmente importante?

¿Está justificada la tortura en alguna ocasión?

Una cuestión parecida surge en los debates actuales acerca de si la tortura está justificada en los interrogatorios de presuntos terroristas. Piense en una bomba que va a estallar a cierta hora. Imagine que usted es el jefe de la rama local de la CIA. Captura a un presunto terrorista; usted cree que tiene información acerca de un dispositivo nuclear que estallará en Manhattan ese mismo día. Usted sospecha incluso que es él quien ha puesto la bomba. El reloj corre, y se niega a admitir que es un terrorista o a

decir dónde está la bomba. ¿Estaría bien torturarlo hasta que diga dónde está la bomba y cómo se la desactiva?

El argumento a favor de que se le torture parte de un cálculo utilitario. La tortura causa dolor en el sospechoso, lo que reduce mucho su felicidad o la utilidad de que disfruta. Pero miles de vidas inocentes se perderán si estalla la bomba. Por lo tanto, con un fundamento utilitario, podría argumentarse que está moralmente justificado infligir un dolor intenso a una persona si con ello se evitan muertes y sufrimientos de una magnitud gigantesca. El argumento del ex vicepresidente Richard Cheney de que las severas técnicas de interrogatorio a que se sometió a presuntos terroristas de al-Qaeda sirvieron para que no hubiese otro ataque terrorista en Estados Unidos se basa en esa lógica utilitaria.

No quiere decir que los utilitaristas hayan de ser necesariamente partidarios de la tortura. Algunos utilitaristas se oponen a la tortura por razones prácticas. Sostienen que rara vez funciona, pues la información sonsacada coactivamente no suele ser de fiar. Por lo tanto, se causa dolor, pero la comunidad no está más segura por ello: no aumenta la utilidad colectiva de que disfruta. O les inquieta que, si el país practica la tortura, se trate peor a sus soldados cuando caigan prisioneros. Esta consecuencia podría reducir la utilidad total asociada a nuestro uso de la tortura, una vez tenidas en cuenta todas las circunstancias.

Estas consideraciones prácticas pueden estar o no estar en lo cierto, pero como razones para oponerse a la tortura son del todo compatibles con el pensamiento utilitario. No aseveran que torturar a un ser humano esté intrínsecamente mal, sino solo que practicar la tortura tendrá consecuencias indeseadas que, en conjunto, harán más mal que bien.

Algunos rechazan la tortura por principio. Creen que viola los derechos humanos y no respeta la dignidad intrínseca de los seres humanos. Su argumento en contra de la tortura no depende de consideraciones utilitarias. Sostienen que el fundamento moral de los derechos humanos y la dignidad humana va más allá de la utilidad. Si tienen razón, la filosofía de Bentham es errónea.

En apariencia, la historia de la bomba con temporizador apoya la postura de Bentham. El número parece marcar una diferencia moral. Una cosa es aceptar la muerte de tres hombres en un bote por no matar a un inocente grumete a sangre fría. Pero ¿y si están en peligro miles de vidas inocentes, como en la historia de la bomba con temporizador? ¿Y si fuesen cientos de miles? El utilitarista argumentaría que, llegadas las cosas a cierto punto, hasta al más ardiente defensor de los derechos humanos le costaría mucho insistir en que es preferible moralmente dejar que muera

un gran número de inocentes a torturar a un solo sospechoso de ser terrorista, aunque quizá sepa dónde han puesto la bomba.

Sin embargo, como puesta a prueba de la manera utilitaria de razonar moralmente, el caso de la bomba con temporizador conduce a error. Su intención es mostrar que el número cuenta: si el de vidas que está en peligro es suficientemente grande, deberíamos estar dispuestos a dejar a un lado nuestros escrúpulos relativos a la dignidad y a los derechos. Y si eso es verdad, la moralidad consiste, después de todo, en calcular costes y beneficios.

Pero el ejemplo de la tortura no muestra que la perspectiva de salvar muchas vidas justifique infligir un gran dolor a un solo inocente. Recuérdese que la persona a la que se tortura para salvar todas esas vidas es un presunto terrorista, incluso el que creemos que ha puesto la bomba. La fuerza moral del argumento a favor de que se le torture depende en muy buena medida de que se suponga que es, de una forma u otra, responsable de la situación peligrosa con la que queremos acabar. O si no es responsable de esa bomba, supongamos que ha cometido otros actos terribles por los que se merezca que se le trate con severidad. Las intuiciones morales pertinentes en el caso de la bomba con temporizador no solo se refieren a los costes y beneficios, sino también a la idea no utilitaria de que los terroristas son malignos y merecen que se los castigue.

Lo veremos más claramente si modificamos el ejemplo para eliminar toda traza de presunta culpabilidad. Supongamos que la única forma de inducir al terrorista a hablar es torturar a una hija de corta edad, que no sabe nada de las funestas actividades de su padre. ¿Sería moralmente permisible? Sospecho que ni siquiera un endurecido utilitarista permanecería impasible ante una idea así. Pero esta versión del ejemplo de la tortura pone a prueba de forma más fidedigna el principio utilitario. Deja aparte la intuición de que el terrorista merece ser castigado en cualquier caso (sea cual sea la valiosa información que esperamos obtener) y nos fuerza a evaluar el cálculo utilitario en sí mismo.

La ciudad de la felicidad

La segunda versión del ejemplo de la tortura (la que incluye a la hija inocente) trae a la mente un cuento de Ursula K. Le Guin, «Los que andando se marchaban de Omelas», que habla de una ciudad, Omelas, donde imperan la felicidad y las celebraciones públicas, un lugar sin reyes ni esclavos, sin publicidad ni Bolsa de Valores, sin bombas atómicas. Por si este lugar nos parece demasiado irreal para que siquiera podamos imaginarlo, la autora añade algo más: «En un sótano de alguno de los bellos edificios públicos de Omelas, o quizá en los bajos de una de sus

espaciosas viviendas, hay una habitación. La puerta está cerrada a cal y canto. No tiene ventanas». Y en esa habitación hay un niño que padece una deficiencia mental, que está desnutrido, abandonado. Vive sus días en la miseria más penosa.

Todos saben que existe, todos en Omelas lo saben. [...] Todos saben que tiene que existir. [...] Todos saben que su felicidad, la belleza de su ciudad, la ternura de sus amistades, la salud de sus hijos, [...] hasta la abundancia de sus cosechas y el amable clima de sus cielos, dependen por completo de la abominable miseria del niño. [...] Qué bueno sería, realmente, que se sacase al niño del abyecto lugar donde vive y se le llevase a la luz del día y se le lavase y alimentase y confortase; pero si se hiciese, a esa misma hora de ese mismo día, toda la prosperidad y belleza y delicia de Omelas se ajaría y destruiría. La condición es esa.

¿Es moralmente aceptable tal condición? La primera objeción al utilitarismo de Bentham, la que apela a los derechos humanos fundamentales, dice que no, incluso si gracias a ella existe una ciudad feliz. Estaría mal violar los derechos del niño inocente, aunque fuese por la felicidad de la multitud.

SEGUNDA OBJECCIÓN: UNA UNIDAD COMÚN DE VALOR

El utilitarismo dice ofrecer una ciencia de la moral basada en medir, agregar y calcular la felicidad. Sopesa las preferencias sin juzgarlas. Las preferencias de todos cuentan por igual. En este espíritu reacio a enjuiciar reside gran parte de su atractivo. Y su promesa de hacer de la elección moral una ciencia informa en buena medida los razonamientos económicos de hoy. Pero para agregar preferencias hay que medirlas con una misma escala. La utilidad, tal y como la enunció Bentham, ofrece tal unidad común de valor.

Sin embargo, ¿es posible traducir todos los bienes morales a una sola unidad de valor sin perder algo en la traducción? La segunda objeción al utilitarismo duda de tal posibilidad. Según esta objeción, con una unidad común de valor no se captan todos los valores.

Para explorarla pensemos en cómo se aplica la lógica utilitaria en el análisis de costes y beneficios, una forma de tomar decisiones a la que recurren a menudo los gobiernos y las grandes empresas. El análisis de costes y beneficios intenta aportar racionalidad y rigor cuando hay que tomar decisiones sociales complejas; para ello traduce todos los costes y beneficios a un valor monetario, y entonces los compara.

Los beneficios del cáncer de pulmón

La tabaquera Philip Morris hace un buen negocio en la República Checa, donde fumar cigarrillos sigue siendo popular y aún resulta socialmente aceptable. Preocupado por los crecientes costes sanitarios del tabaquismo, el gobierno checo

pensó no hace mucho en subir los impuestos a los cigarrillos. Con la esperanza de librarse de la subida de impuestos, Philip Morris encargó un análisis de los costes y beneficios del tabaco en los presupuestos del Estado checo. El estudio concluyó que el Estado ingresaba gracias al tabaquismo más de lo que gasta por él. La razón: aunque el gasto médico de los fumadores a cargo del presupuesto es mayor mientras viven, se mueren antes, y así le ahorran al Estado una suma considerable en atención sanitaria, pensiones y residencias de ancianos. Según el estudio, en cuanto se tenían en cuenta los «efectos positivos» del tabaquismo, incluidos los impuestos sobre los cigarrillos y el ahorro gracias a las muertes prematuras de fumadores, resultaba que el Tesoro ganaba 147 millones de dólares netos al año.

El análisis de costes y beneficios resultó ser un desastre para las relaciones públicas de Philip Morris. «Las tabaqueras negaban antes que los cigarrillos matasen —escribió un comentarista—. Ahora alardean de que lo hacen.» Un grupo contrario al tabaco publicó un anuncio en los periódicos donde se veía el pie de un cadáver en el depósito de cadáveres con una etiqueta atada al dedo gordo que marcaba un precio de 1.227 dólares, la cantidad que se ahorra el Estado checo con cada muerte relacionada con el tabaco. Ante la indignación despertada y el ridículo público, el director ejecutivo de Philip Morris se disculpó diciendo que el estudio exhibía «un absoluto e inaceptable desprecio por los valores humanos básicos».

Habrán quienes digan que el estudio de Philip Morris sobre el tabaquismo ilustra la insensatez moral del análisis de costes y beneficios y del modo utilitarista de pensar implícito en él. Considerar las muertes por cáncer de pulmón un chollo para la línea de resultados exhibe un insensible desprecio por la vida humana. Cualquier política relativa al tabaquismo que pueda defenderse moralmente ha de tener en cuenta no solo las repercusiones fiscales, sino también las consecuencias para la salud pública y el bienestar humano.

Sin embargo, un utilitarista no negaría la pertinencia de consecuencias más amplias: el dolor y el sufrimiento, la pena de las familias, la pérdida de vidas. Bentham inventó la noción de utilidad precisamente para captar en una sola escala la disparidad de las cosas que nos interesan, entre ellas el valor de la vida humana. A un benthamista no le parecerá que el estudio sobre el tabaquismo sirva para poner en entredicho los principios utilitaristas; dirá solamente que los aplicó mal. Un análisis más completo de costes y beneficios añadiría al cálculo moral una cantidad que representase el coste de una muerte prematura para el fumador y su familia, y lo compararía con el ahorro que esa muerte antes de hora supondría para el Estado.

Esto nos devuelve a la cuestión de si todos los valores se pueden traducir a un valor monetario. Algunas versiones del análisis de costes y beneficios intentan una traducción así, hasta el punto de que le ponen un valor en dólares a la vida humana.

Veamos dos usos del análisis de costes y beneficios que causaron indignación, no porque no calculasen el valor de la vida humana, sino porque lo hicieron.

Los depósitos de gasolina explosivos

En los años setenta, el Ford Pinto fue uno de los coches pequeños más vendidos en Estados Unidos. Por desgracia, su depósito de gasolina tendía a explotar cuando otro coche chocaba con él por atrás. Murieron más de quinientas personas al estallar sus coches en llamas, y muchos más sufrieron quemaduras graves. Cuando uno de estos se querelló contra la Ford Motor Company por ese diseño deficiente, se supo que a los ingenieros de la Ford no se les había escapado que el depósito de gasolina suponía un peligro. Sin embargo, los ejecutivos de la compañía habían realizado un análisis de costes y beneficios, y con él determinaron que los beneficios de arreglar el problema (en vidas salvadas y quemaduras evitadas) no llegaba a los once dólares por coche que costaba equiparlos con un dispositivo que hacía que el depósito fuese seguro.

Para calcular los beneficios que se obtendrían de un depósito de gasolina más seguro, Ford estimó que habría 180 muertos y 180 quemados si no se hacían las modificaciones. Puso entonces un valor monetario a cada vida perdida y quemadura sufrida: 200.000 dólares por vida y 67.000 por las quemaduras. Sumó a estas cantidades el número y el valor de los Pinto que probablemente arderían, y calculó que el beneficio total de la mejora de la seguridad sería de 49,5 millones de dólares. Pero el coste de instalar un aparato de once dólares a doce millones y medio de vehículos ascendía a 137,5 millones de dólares. El fabricante, pues, llegó a la conclusión de que el coste de arreglar los depósitos de gasolina no estaba compensado por el beneficio que reportaban unos coches más seguros.

El jurado se indignó cuando supo del estudio. Concedió al querellante dos millones y medio de dólares de indemnización compensatoria y 125 millones adicionales por lo reprehensible de la infracción (la cantidad se redujo después a tres millones y medio).¹³ Puede que el jurado creyese que no estaba bien que una gran empresa asignase un valor monetario a la vida humana, o quizá pensó que los 200.000 dólares se quedaban muy, muy cortos. Ford no había llegado a esta cifra por sí misma. La había sacado de un organismo del Estado. A principios de los años setenta, la Administración Nacional de Seguridad del Tráfico en Carretera de Estados Unidos había calculado el coste de una muerte en accidente de tráfico. Contando las futuras pérdidas de productividad, los costes médicos, el coste del entierro y los sufrimientos de la víctima, llegó a esa cifra de 200.000 dólares por fallecimiento.

Si la objeción del jurado hubiera sido al monto de dinero pero no al principio, un utilitarista podría haber coincidido con él. Pocos escogerían morir en un accidente de tráfico por 200.000 dólares. A la mayoría le gusta vivir. Para medir el efecto completo que tiene en la utilidad una muerte en accidente de tráfico habría que incluir la pérdida de la felicidad futura de la víctima, no solo los ingresos que no se percibirán y el coste del funeral. ¿Cuál, pues, sería una valoración de una vida humana en dólares más fidedigna?

Rebajas por vejez

Cuando la Agencia de Protección Medioambiental de Estados Unidos, la EPA, intentó responder esa pregunta también se suscitó la indignación, pero por otro motivo. En 2003 presentó un análisis de costes y beneficios de las nuevas normas contra la contaminación del aire. Asignó un valor más generoso a la vida humana que la Ford, pero con un matiz relativo a la edad: 3,7 millones de dólares por vida salvada gracias a un aire más limpio, salvo para los que tenían más de setenta años, cuyas vidas se valoraban en 2,3 millones. Tras esas valoraciones diferentes se escondía una noción utilitarista: salvar la vida de una persona de edad produce menos utilidad que salvar la de alguien más joven (al joven le queda más por vivir y, por tanto, más felicidad que disfrutar). Quienes se ponían de parte de los ancianos no lo veían así. Criticaron el «descuento que se hacía a los ciudadanos mayores» y sostuvieron que la Administración no debía asignar más valor a las vidas de los jóvenes que a las de los viejos. Ante las protestas, la EPA renunció enseguida al descuento y retiró el informe.

Los críticos del utilitarismo presentan estos casos como prueba de que el análisis de costes y beneficios va mal encaminado y de que asignar un valor monetario a la vida humana es obtuso. Los que defienden el análisis de costes y beneficios discrepan. Arguyen que muchas decisiones sociales implícitamente intercambian algún número de vidas humanas por otros bienes y ventajas. La vida humana tiene su precio, remachan, se quiera admitirlo o no.

Por ejemplo, el uso del automóvil se cobra un predecible tributo en vidas humanas, más de cuarenta mil muertes al año en Estados Unidos, pero ello no hace que prescindamos, como sociedad, de los coches. En realidad, ni siquiera nos lleva a reducir el límite de velocidad. Durante la crisis del petróleo de 1974, el Congreso de Estados Unidos impuso un límite nacional de velocidad de 55 millas por hora, unos 90 kilómetros por hora. Aunque el objetivo era ahorrar energía, una consecuencia de esa reducción de la velocidad máxima fue un número menor de fallecidos en accidentes de tráfico.

En la década de 1980 el Congreso eliminó la restricción; la mayoría de los estados subió el límite hasta las 65 millas por hora. Los conductores ganaron tiempo, pero hubo más fallecidos en accidentes de tráfico. Por entonces no se hizo un análisis de costes y beneficios para determinar si los beneficios de conducir más deprisa compensaban el coste en vidas, pero años más tarde dos economistas hicieron los números. Tomaron en cuenta un beneficio de un límite de velocidad más alto, el traslado más rápido de casa al trabajo y del trabajo a casa, calcularon el beneficio que suponía ese tiempo que se ganaba (valorado conforme a un salario medio de 20 dólares la hora) y lo dividieron por el número adicional de muertes. Descubrieron que, por el provecho de conducir más deprisa, los estadounidenses estaban valorando de hecho la vida humana en 1,54 millones de dólares por vida. Eso era lo que se ganaba económicamente, por fallecido, al conducir diez millas por hora más deprisa.

Los partidarios del análisis de costes y beneficios señalan que al conducir a 65 millas por hora en vez de a 55 valoramos implícitamente la vida humana en 1,54 millones de dólares, mucho menos que los seis millones por vida que los organismos gubernamentales de Estados Unidos suelen usar cuando dictan normas sobre la polución y reglas sanitarias o de seguridad. Entonces, ¿por qué no se dice explícitamente? Si prescindir de ciertos niveles de seguridad a cambio de ciertos beneficios y ventajas es inevitable, mantienen, deberíamos hacerlo con los ojos bien abiertos y comparar los costes y beneficios de manera tan sistemática como sea posible, incluso si así se le pone un precio a la vida humana.

Los utilitaristas ven nuestra renuencia a darle un valor monetario a la vida humana como un impulso que hay que vencer, un tabú que no deja pensar con claridad y estorba la toma racional de decisiones en la esfera pública. Para quienes critican el utilitarismo, en cambio, la renuencia indica algo de mayor importancia: que no es posible medir y comparar todos los valores y bienes con una sola escala.

Pagar para que sufras

No salta a la vista cómo pueda resolverse esta disputa, pero hay científicos sociales con mentalidad empírica que lo han intentado. Edward Thorndike, psicólogo social, intentó probar en los años treinta la premisa utilitarista: que es posible traducir nuestros deseos y aversiones, en apariencia dispares, a una sola unidad de placer y dolor. Realizó una encuesta con perceptores jóvenes de subsidios públicos en la que les preguntaba cuánto habría que pagarles para que pasaran por ciertas experiencias. Por ejemplo: «¿Cuánto habría que pagarle para que dejase que le extrajeran una de las paletas de arriba? ». «¿Y para que dejara que le cortasen el dedo pequeño de un pie? » «¿Y para que se comiese una lombriz viva de quince centímetros de largo? » «¿Y

para que matase con sus propias manos a un gato callejero?» «¿Y para que viviese el resto de su vida en una granja de Kansas, a diez millas de la población más cercana?»

¿Por cuál de estas experiencias cree que habría que pagar más y por cuál menos? Esta es la lista de precios según la encuesta (en dólares de 1937):

Thorndike creía que estos resultados respaldaban la idea de que todos los bienes se pueden medir y comparar con una sola escala. «Cualquier carencia o satisfacción que pueda existir, existe en alguna cantidad y es, por lo tanto, mensurable — escribió—. La vida de un perro, de un gato, de una gallina [...] en muy buena medida consiste en, y viene determinada por, apetitos, ansias y deseos, y su gratificación. [...] Lo mismo ocurre con la vida del hombre, solo que sus apetitos y deseos son más numerosos, sutiles y complicados.»

Pero lo estafalaria que resulta la lista de precios de Thorndike da a entender que tales comparaciones son absurdas. ¿Podemos realmente concluir que los encuestados consideraban la perspectiva de pasarse toda la vida en una granja de Kansas tres veces más desagradable que comerse una lombriz, o difieren ambas experiencias de modo tal que no es posible una comparación que tenga sentido? Thorndike reconocía que un tercio de los encuestados afirmó que por ninguna suma querrían vivir esas experiencias, lo que hacía pensar que las consideraban «inmensurablemente repugnantes».

Las chicas de St. Anne

Quizá no haya un argumento que, de una vez por todas, establezca o refute que todos los bienes morales se pueden traducir, sin que se pierda nada, a una sola medida de valor. Pero un nuevo ejemplo redunda en lo dudoso de tal posibilidad.

En los años setenta, cuando hacía mi doctorado en Oxford, había colegios mayores para hombres y colegios mayores para mujeres. Los de mujeres tenían reglas de conducta interna que prohibían que un hombre pasase la noche en las habitaciones de ellas. Rara vez se hacían cumplir estas reglas, que eran fáciles de saltar, o eso me decían. A la mayor parte de los encargados de los colegios no les parecía que fuera una obligación suya hacer que se respetasen las ideas tradicionales en lo concerniente a la moral sexual. Cada vez había más presiones para que se relajasen las normas. El asunto se debatió en el St. Anne's College, uno de los colegios solo femeninos.

Algunas de las mujeres del claustro más entradas en años eran tradicionalistas. Se oponían a permitir invitados masculinos por las razones morales que cabría esperar; era inmoral, pensaban, que las jóvenes solteras pasasen la noche con hombres.

Pero los tiempos habían cambiado, y a las tradicionalistas les daba reparo confesar las verdaderas razones de su oposición, así que las tradujeron a motivos utilitarios. «Si los hombres pasan la noche en el colegio —argüían—, los costes crecerán para este.» ¿Por qué?, se preguntará. «Pues porque querrán bañarse, así que se usará más agua caliente.» Además, razonaban, «tendremos que cambiar los colchones más a menudo».

Los reformistas contrarrestaron los argumentos de las tradicionalistas con un compromiso: cada mujer solo podía tener por semana tres invitados que pasasen allí la noche, con tal, eso sí, de que cada uno pagase cincuenta peniques por noche para cubrir el coste que ello supondría para el colegio. Al día siguiente, el *Guardian* titulaba: «Las chicas de St. Anne, por cincuenta peniques la noche». El lenguaje de la virtud no se había dejado traducir muy bien que se diga al lenguaje de la utilidad. Poco después se suprimirían por completo las reglas de conducta interna, y con ellas la tas a.

JOHN STUART MILL

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

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

El argumento a favor de la libertad

Cabe leer las obras de Mill como un esforzado intento de reconciliar los derechos individuales con la filosofía utilitaria que heredó de su padre y adoptó de Bentham. Su libro *Sobre la libertad* (1859) ofrece la defensa por excelencia en el mundo anglófono de la libertad individual. Su principio esencial reza que las personas deberían ser libres de hacer lo que quieran con tal de que no perjudiquen a otros. El

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Placeres más elevados

La réplica de Mill a la segunda objeción contra el utilitarismo —que reduce todos los valores a una sola escala— también descansa en ideales morales independientes de la utilidad. En *El utilitarismo* (1861), un largo ensayo que escribió poco después de *Sobre la libertad*, intenta mostrar que los utilitaristas pueden distinguir los placeres más elevados de los que lo son menos.

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

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

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

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

Se dice que los puritanos prohibieron las peleas de perros contra osos no por el dolor que causaban a los osos, sino por el placer que daban a los espectadores. Echarles perros a los osos ya no es un pasatiempo popular, pero las peleas de perros

y las de gallos siguen conservando un persistente atractivo, y en algunos sitios las prohíben. Una justificación de esas prohibiciones es que evitan que se sea cruel con los animales. Pero quizá reflejen también un juicio moral: que obtener placer de las peleas de perros es repulsivo, así que una sociedad civilizada debe desalentarlo. No hace falta ser puritano para sentir alguna simpatía por ese juicio.

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

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

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

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

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

o ir a la ópera? ¿Y no es posible preferir esas experiencias poco exigentes sin tener que considerarlas particularmente valiosas?

Shakespeare contra Los Simpson

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

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

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

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

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

Esta expresión de fe en el atractivo de las facultades humanas superiores resulta convincente. Pero al basarse en ella, Mill se aparta de las premisas utilitarias. El único fundamento para juzgar qué es noble y qué vil ya no son los deseos *de facto*. El patrón deriva ahora de un ideal de la dignidad humana independiente de nuestras necesidades y deseos. Los placeres más elevados no lo son *porque* los prefiramos; los preferimos porque los reconocemos como más elevados. Juzgamos que *Hamlet* es una gran obra de arte no porque nos guste más que diversiones menores, sino porque activa nuestras facultades superiores y nos vuelve más plenamente humanos.

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

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

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

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

y legislativo basado en la felicidad», y que, cuando lo hiciesen, sacasen a Bentham para la ocasión.

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

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