.UBAsociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Repositorio Digital Institucional

Tipo de documento: Tesis de Doctorado

Título del documento: La concepción del "interés" para el utilitarismo clásico a la luz de su representación de la condición colonial : un análisis de la obra de Jeremy Bentham y de las contribuciones de su discípulo James Mill

Autores (en el caso de tesistas y directores):

Silvina Inés Marí

Gabriela D'Odorico, dir.

Claudio Martyniuck, co-dir.

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2019

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: http://repositorio.sociales.uba.ar/

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)
La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR

Repositorio Digital Institucional

.UBAsociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Silvina Inés Marí

LA CONCEPCIÓN DEL "INTERÉS" PARA EL UTILITARISMO CLÁSICO A LA LUZ DE SU REPRESENTACION DE LA CONDICIÓN COLONIAL:
Un análisis de la obra de Jeremy Bentham y de las contribuciones de su discípulo James Mill

Tesis para optar por el título de
Doctora en Ciencias Sociales

Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Directora: Gabriela D'Odorico
Co-director: Claudio Martyniuck

Buenos Aires
2019

Resumen:

¿Cómo compatibiliza el Utilitarismo Clásico, fundado por Jeremy Bentham, su concepción universalista de la naturaleza humana, su teoría moral y construcción legal y política de la sociedad basadas en el "principio de la utilidad" con la descripción que el autor (y su discípulo James Mill) hacen del comportamiento de las poblaciones nativas como "afín" a la gestión administrativa del Patronazgo Británico que proponen para India?

Recordemos que el *corpus* teórico del Utilitarismo Clásico promueve la "reforma radical" de las instituciones y formas de gobierno basadas en las costumbres de *cualquier sociedad*, ofreciendo "herramientas" que las liberarán del autoritarismo. Para ello, parte de una concepción *universalista* de la naturaleza humana (el hedonismo humano) y esgrime "la utilidad" como "principio" que -siendo compatible con la naturaleza humana- constituye la única herramienta de validez *objetiva para todo ser humano* adecuada para evaluar cualquier conducta "privada" o "pública".

Nuestra tesis explora los límites de este *corpus teórico* a la luz de los "escritos coloniales" de Bentham y Mill. En los capítulos iniciales (Capítulos 1 y 2), analizamos sus "escritos coloniales" contrastando las justificaciones a favor de la *emancipación* de las "colonias" de "asentamientos europeos" contra aquellas que justifican la *imposición autoritaria* de un Patronazgo británico en Oriente por considerarlo "adecuado" al comportamiento de sus "poblaciones nativas". En los capítulos restantes (Capítulos 3, 4 y 5), abordamos el *corpus teórico* del Utilitarismo Clásico y mostramos que estas actitudes "colonialistas" no son meramente "prejuicios de época" sino que están fundadas en sus teorías sobre la motivación humana y filosofías prácticas. Asimismo destacamos que el modelo autoritario del Patronazgo no puede justificarse por "la tensión" entre *disciplinamiento estatal* y *autonomía individual* que se daría en la sociedad utilitarista sugerida por algunos críticos de la "doctrina", cuando tematizan la "discrepancia de resultados" de la aplicación del legislador del "principio de la utilidad" a la esfera *pública* y de la aplicación individual del "principio de la utilidad" a la esfera *privada*.

A estos efectos -y a partir de un análisis de sus escritos sobre la teoría de la motivación humana y la teoría moral- evaluamos el peso que adquiere la concepción del "interés propio" en la doctrina utilitarista. Los desarrollos sobre la noción del "interés propio" develan:

a. que la "tensión" mencionada *se resuelve* en la interacción dinámica entre los individuos dentro de la sociedad: el individuo tiende a "racionalizar su propio interés" haciéndolo compatible con el criterio *público* de la utilidad, implicando así que los resultados del auto-gobierno moral y político tienden a convergir;
b. asimismo, que las representaciones de los "colonizados" como incapaces de auto-gobierno explicitadas en sus "escritos coloniales" no son ajenas a dicha concepción teórica del "interés humano".

Concluimos que la "concepción del interés propio" devela un proceso de racionalización basado en la utilidad que carece de la *cientificidad* inicialmente postulada: el criterio de lo útil pierde "validez universal" en la obra de Bentham y Mill, al abandonar, la teoría de la motivación humana, su *anclaje hedonista*. Su ingeniería moral y política acaba fundamentándose en una teoría de la motivación *ni neutral ni natural*: describe una forma de asociación de ideas con lo que se entiende por interés individual "real" que asume la "experiencia histórica europea" reinstituyendo su primacía y marcando formas de exclusión y sometimiento de vastos sectores de la población mundial.

El análisis de la consistencia y límites del Utilitarismo Clásico a la luz de sus "escritos coloniales", impacta en el debate sobre la "consistencia interna" de la doctrina. A diferencia de E. Halévy y R. Harrison quienes entienden al "individuo" como sujeto "meramente egoísta" ocupado de intereses "privados" (Halévy: 1955, 17-8; Harrison: 1983, 4, 109, 115), nuestra lectura -que completa la tesis de H. L. A. Hart - muestra cómo, para el Utilitarismo Clásico, el individuo es capaz de constituirse en *ciudadano*: en "sujeto moral y político autónomo". No obstante, el modelo utilitarista de "configuración individual del interés" revela que la teoría de la motivación humana no se basa estrictamente en el *hedonismo*. Bentham y Mill presentan una "teoría de la ampliacion del interés individual" que describe la "búsqueda de la propia felicidad" como una *práctica racional* sobre las *propias preferencias,* una que jerarquiza intereses "ampliados" que contemplan "intereses de otros" en función de *expectativas de satisfacción duradera* sacrificando ciertos intereses "puramente egoístas". Y esta tendencia del individuo a "ampliar" su "propio interés" revela que *es capaz* de aceptar "autónomamente" -más allá de los castigos legales- la *racionalidad de las normas* y evaluar sus "propios" intereses tomando -como guía regulativa- el criterio *público* de la utilidad: "la máxima felicidad para la comunidad". (Hart: *IPML*, xciv-xcv)

Nuestra lectura -que destaca la "mutua regulación" entre "los intereses privados y el público" en la sociedad utilitarista- se aparta de las interpretaciones mencionadas que subrayan la distancia entre el "modelo social" del Utilitarismo y el de la tradición del Liberalismo Clásico que postulaba la "autonomía moral y política individual". En este sentido, cuestiona las interpretaciones de Halévy y Harrison que ven a la "sociedad utilitarista" como producto del "aparato estatal burocrático y autoritario" que manipula y armoniza "intereses egoístas" semejantemente al Patronazgo británico y que, por tanto, resultan *insuficientes* para vincular sus "propuestas colonialistas" con sus teorías sobre el "interés individual".

Nuestra lectura puede aportar a los estudios críticos de los modelos de "epistemología moderna" dirigidos a evidenciar el euro-centrismo ya que revela que la "dinámica de la elaboración individual del interés" describe un *proceso de subjetivación* que *no es universalmente válido*, que delinea formas de marginación de los "colonizados" como sujetos capaces de auto-gobierno moral y político colocándolos más allá de la pre-historia o infancia de Europa.

Mas aún, la relevancia del análisis del Utilitarismo Clásico en relación al colonialismo radica en que esta doctrina, al proponer la "reforma radical" de *cualquier sociedad* sobre la base de la "utilidad", no recurre abiertamente a la tesis del *desarrollo histórico gradual* de las sociedades propia del Liberalismo Clásico británico del s. XVIII. Por lo tanto, este análisis del Utilitarismo Clásico revela cómo la legitimación del saber euro-centrista y la invalidación de saberes y sujetos otros, se inscriben en la concepción misma del "interés humano": en el modo *a-crítico* en que se lo vincula a la "autonomía individual", operación que -podría argumentarse- sigue vigente en la manera en que *naturalizamos* la "razón calculadora" y lo que entendemos por "interés humano".

Summary:

How can Jeremy Bentham's doctrine (Classical Utilitarianism) make compatible its universal conception of human nature and moral-cum-political-doctrine, based on the objective character of the "utility principle", with his understanding -and that of his disciple James Mill- that the Indian natives' behaviour is akin to the imposition of a system of management known as the "British Patronage"?

We should be reminded that Classical Utilitarianism promotes the "radical reform" of the institutions and forms of government based on custom of *any society*: it claims to offer the "tools" that can liberate *any society* from the weight of its own past. To achieve this goal, it bases its doctrine on a universal conception of human nature (human hedonism) and holds that the "principle of utility" -being compatible with human nature- is the only *objective* criterion that could serve *anyone* as the adequate critical tool to evaluate both private and public conduct.

Our dissertation explores the limits of this doctrine in the context of Bentham and Mill's "writings on the future of colonies". In the first chapters (Chapters 1 and 2), we analyse their "colonial writings" and contrast their arguments that justify the *emancipation* of "colonies" of "European settlements" and those that justify the *authoritarian imposition* of a British Patronage in the East on the basis that it is akin to the "natives' behaviour". In the remaining chapters (Chapters 3, 4 and 5) we analyse the utilitarian doctrine, and argue that these "colonialist attitudes" are not merely "epochal prejudices", rather, they are grounded on their theories on human motivation and their moral and political philosophies. We also emphasize that the authoritarian model of "British Patronage" cannot be justified on "the tension" between *state intervention or control* and *individual autonomy* identified by some critics of the "doctrine" when they point out the "divergence of results" that stem from the legislator's application of the "utility principle" to the *public* sphere, and the individual's application of the "utility principle" to the *private* sphere.

To prove this point, we analyse their works on "human motivation" and on "private ethics" and evaluate the relevance that the notion of "human interest" attains in their doctrines. Their descriptions of "human interest" reveal:

a. that the "tension" recently mentioned *gets resolved* by the dynamic interaction between individuals in society: the individual tends to "rationalize his/her self-interest" making it compatible with the *public* criterion of utility, thus implying that "private interests" and the "public interest" tend to converge;

their descriptions of "human interest" also reveal:

b. that their representations of the "colonized" as incapable of self-government reflected in their "colonial writings" are not unrelated to that theoretical conception of "human interest".

We thus conclude that the individual's "conception of his/her self-interest" describes a process of rationalizacion based on utility divested of the *scientific nature* initially postulated: the utility criterion loses "universal validity" in both Bentham and Mill's works because their theories on human motivation lose their original *hedonistic anchorage.* Their moral and political engineering plans end up being based on a theory of human motivation that *is not neutral nor natural*: since it describes a specific form of "association of ideas" with what is understood as the individual's "real interest" that assumes the "european historical experience", thus reinstating its primacy and delineating forms of exclusion and subjection of vast sectors of the world population.

Our analysis of the limits and consistency of Classical Utilitarianism -seen under the light of their "colonial writings"- contributes to the ongoing debate over the "internal consistency" of the utilitarian doctrine. Differently from E. Halévy and R. Harrison, who understand that the "utilitarian individual" is merely an "egoistic agent" concerned with "private interests" (Halévy: 1955, 17-8; Harrison: 1983, 4, 109, 115), our reading -which relates to H. L. A. Hart's thesis- shows how, according to the doctrine, the individual is "capable" of becoming a *citizen -of becoming* a subject with "moral and political autonomy". However, the utilitarians' account of the "individual process of configuration of self-interests" reveals that the theory of human motivation is not strictly based on *human hedonism*. Bentham and Mill describe how individuals tend to "expand" what they understand as their "self-interests", how in the search (and expectation) of "lasting happiness" they develop a *rational choice* of their own preferences prioritizing "broad interests" that contemplate "extra-regarding interests" which might imply sacrificing "narrower egoistic interests". This individual tendency to "expand" his/her "self-interest" reveals that the individual is *capable* to accept "autonomously" -beyond the threat of legal punishments- the *rationality of laws,* and to evaluate his/her "self-interests" taking into account the *public* criterion of utility -"the greatest happiness of the community"- as a *regulative guidance*. (Hart: *IPML*, xciv-xcv)

By highlighting the mutual regulation between "private interests" and the "public interest" within the utilitarian society, our reading distances itself from the interpretations that emphasize the distance between the utilitarian "model of society" and that -traditionally held- by British Classical Liberalism which, in broad terms, postulated the "moral and political autonomy of individuals". In this sense, it questions Halévy's and Harrison's interpretations which present the "utilitarian society" as the product of a "burocratic and authoritarian state"

that manipulates and harmonizes “artificially” “egoistic interests” in the way in which the British Patronage would have it, and which therefore, are *incapable* of linking their “colonialist policies” with their theories on “human interest”.

Finally, our reading can also contribute to the “critical studies” of “modern epistemologies” which describe the euro-centric bias in modern epistemology, since it reveals that the “dynamics of the individual configuration of self-interests” involves a *subjectivation process* that is not *universally valid*, one that delineates specific forms of marginalizing non-european populations from moral and political autonomy, locating them *beyond* pre-history or as Europe’s infancy.

Moreso, the relevance of the analysis of Classical Utilitarianism and colonialism relies on the fact that since Utilitarianism promotes a “radical reform” of *any society* based on “utility”, it cannot revert *openly* to the thesis of the *gradual historical development of societies* held by the 18th century tradition of British Classical Liberalism. Therefore, this analysis of Utilitarianism and colonialism reveals how the legitimation of a euro-centric form of knowledge and consequent invalidation of other knowledges and subjects of knowledge is included in the *concept* of “human interest”, it discloses how “human interest” becomes an *acritic notion* linked to *autonomy,* an operation that -we might argue- is still in force by the way we *naturalize* reason and the conception of “human interest” with the idea of “calculation”.

ÍNDICE

Introducción
Imperialismo británico y Utilitarismo Clásico

Capítulo 1
La aplicación del "principio de la utilidad" a la cuestión colonial en los escritos coloniales de Jeremy Bentham. ¿Era Bentham anti-imperialista?

Capítulo 2
La actitud de James Mill respecto al futuro del Imperio según sus escritos coloniales. Comparación con Bentham

Capítulo 3
¿Qué es ser ciudadano para el Utilitarismo Clásico? Autonomía y disciplina en el modelo social de Bentham

Capítulo 4
Las representaciones de Bentham y Mill de los "colonizados". Los obstáculos para constituirse en sujetos morales y políticos según sus teorías sobre los motivos humanos

Capítulo 5
La compatibilidad de la ética utilitarista con el hedonismo. Reflexiones sobre la "búsqueda humana de la satisfacción y rechazo al dolor" y sus implicancias respecto al colonialismo

Conclusión

Notas de la edición

Las fuentes primarias, tanto los escritos de Jeremy Bentham como los de James Mill, aparecen en diversas colecciones de obra completa (algunas todavía en progreso), en compilaciones vinculadas a algún área específica bajo el cuidado de editores especialistas y en revistas de la época. Durante el período de investigación para la tesis, nos hemos servido de estas distintas ediciones en función de lo que hemos encontrado en las distintas bibliotecas.

En el caso de Bentham, existen dos importantes colecciones de su obra en inglés: *The Works of Jeremy Bentham* editada por John Bowring y publicada entre 1838-1843 y *Collected Works* llevada a cabo por el *Bentham Project* (Universidad de la Ciudad de Londres) que comenzó a ser publicada en 1968 y todavía está en progreso. En el caso de James Mill, existe una colección de su obra, *The Collected Works of James Mill* reimpresa en 1992 que no es completa ya que no incluye, por ejemplo, su importante obra *History of British India,* como tampoco *Analysis of the Phenomena of the Human Man* ni muchos de sus artículos publicados en diferentes revistas.

A los efectos de citar en el cuerpo de la tesis los distintos trabajos de estos autores identificando claramente las ediciones a las que hemos recurrido en cada caso, colocaremos entre paréntesis: el nombre del autor, el título de la obra o artículo referido, un nombre destinado a identificar la edición, seguidamente y de ser preciso, año, volumen, capítulo o sección y por último, el número de página del pasaje seleccionado. Por ejemplo, (Bentham: "Emancipate!" en *Works*, vol. IV, 417) o (J. Mill: "The Church and its Reform" en Crimmins: 1998, 147).

En cuanto a los trabajos de los intérpretes, citaremos sus pasajes en el cuerpo de la tesis con el estilo de referencia Harvard: nombre del autor, año de edición y número de página.

Por último, cabe destacar, que todas los pasajes citados en el cuerpo de la tesis han sido traducidos al español por la tesista ya que no existen, en muchos casos, ediciones en español de los textos de Bentham y James Mill utilizados. Se ha agregado, a pie de página, la versión original en inglés de dichos pasajes. Esta duplicación de las citas (en español y en el inglés original) explica la extensión mayor de la tesis.

Agradecimientos

Quiero agradecerle profundamente a mi directora, la Prof. María Gabriela D'Odorico, y a mi co-director, el Prof. Claudio Martyniuk, la dirección brindada en sus dedicadas conversaciones y lecturas de este trabajo, como así también su entrañable apoyo afectivo y comprensión.

Dedico este trabajo a mi padre, Enrique Marí, quien desde siempre supo transmitirme el amor a la filosofía y la fortaleza para expresar mis propias ideas. También le dedico esta tesis a mi madre, Norma Irene Etala de Marí, quien siempre supo rodearme con su belleza y bondad. Por último, se lo dedico a Carlos Davis, quien con su compañía, sentido del humor y apoyo, ha estado cerca de mí durante mi vida adulta.

¡Oh romano! atiende a gobernar los pueblos; esas serán tus artes, y también imponer condiciones de paz, perdonar a los vencidos y derribar a los soberbios.

Virgilio, *Eneida,* VI, 851-3[1]

We seem, as it were, to have conquered and peopled half the world in a fit of absence of mind.

Sir John Seeley, *The Expansion of England,* 8[2]

Introducción

Imperialismo británico y Utilitarismo Clásico

La famosa apreciación de Sir Seeley (1834-1895) de que "Gran Bretaña había conquistado y ocupado la mitad del mundo por un rapto de distracción" captura brevemente una opinión instalada entre los británicos sobre la naturaleza de su Imperio. (Seely: 1883, 8) Se trató de una opinión popularizada que continuó siendo apoyada por la corriente dominante de la "historiografía británica sobre el imperialismo" que priorizaba la etapa *inicial* del imperialismo británico (1570-1783), restándole atención al "Segundo Imperio Británico" (1783-1815) volcado fundamentalmente a Oriente. Esta sostenía que el imperialismo británico no había sido "planeado ideológicamente", que había surgido meramente de "intereses privados de comercio", en lugar de sustentar -como lo había hecho el imperialismo español- su conquista territorial y humana en "justificaciones jurídicas" relativas a la "condición" o al estatus humano de las "poblaciones nativas".

Estas perspectivas sobre la "determinación económica" del imperialismo británico y la naturaleza "pragmática y pacífica" de sus políticas coloniales, se perpetuaron en el tiempo. De acuerdo a C. A. Bayly, fueron insistentemente expuestas por los estadistas británicos liberales del siglo XIX y habrían llegado a impactar en la posición de pensadores extranjeros del siglo XX como J. A. Schumpeter, quien advertió una "diferencia entre la política británica colonial y las de las potencias continentales" y en visiones semejantes de autores británicos como D. Robinson y J. A. Gallagher, referidas al Imperio británico en África. (Bayly: 1989, 249)

Más aún, aquella idea de que Inglaterra "no tenía estado sino solo administración", que "no era nacionalista sino patriótica", abonaba la tesis de que las características del imperialismo británico se adecuaban a la naturaleza distintiva de su constitución. La idea la

[1] "Tu regere imperio populos, Romane memento (hae tibi erant artes) pacique imponere morem parcere subiuetus et debellare superbos*." Eneida*, VI, 851-3; trad. Eugenio de Ochoa.

[2] Sir John Seeley, *Expansion in England* (1883) en Knorr: 1945, 250.

anuncia ya A. Smith en *Wealth of Nations* (1776), cuando sostiene que el Imperio británico estaba destinado desde sus inicios a conformar un Imperio Liberal: una "unión colonial" descentralizada (la cual posiblemente prefigurará el modelo de "Commonwealth Británico"). Smith propone como proyecto para el Imperio británico, establecer un sistema macro político, por el que los colonos podrían tener representación en el Parlamento británico y cuyo principal objetivo sería lograr el incremento de la riqueza del Imperio en su totalidad, mediante la "división natural del trabajo". Y Smith destaca su "viabilidad", al contrastar las instituciones políticas de Inglaterra con las españolas, portuguesas y francesas. Las "instituciones políticas" de las colonias inglesas habían favorecido mucho más "el mejoramiento y cultivo de la tierra" que las instituciones políticas de las colonias de las potencias continentales, y esto favorecía su destino de Imperio Liberal. (Smith: *Wealth of Nations*, libro 4, cap. 7, 571-2)[3] Más aún, el vínculo entre la determinación económica del imperialismo británico y la flexibilidad de la constitución de Inglaterra, resurgirá continuamente en la historiografía británica. H. A. Innis destaca por ejemplo, en *British Colonial Theories 1750-1850*, que el interés predominante del imperialismo británico estuvo volcado al desarrollo del "comercio marítimo", mientras que el de las otras potencias se volcó a las "conquistas territoriales". Esta diferencia se debía a la característica "adaptabilidad" de la constitución británica y a la "rigidez feudal" de las formas de gobierno de las potencias europeas. Según Innis, en Francia, en Portugal y en España, el poder de la Corona estaba reforzado por la Iglesia, argumento que lo lleva a concluir que el Imperio británico proveyó "las bases para el desarrollo de la civilización comercial del mundo occidental". (Innis en Knorr: 1944, xii-xiii)

En suma, para la historiografía moderna británica, es preciso distinguir la naturaleza del imperialismo británico del carácter "agresivo" del imperialismo de las potencias continentales. En línea con A. Pagden, quien expone en *Lords of All the World*, los fundamentos históricos e ideológicos que determinaron -tras la llegada a América- que españoles y británicos representaran sus "dependencias" de modo diferente, la historiografía británica parece sostener insistentemente que su Imperio estuvo configurado, desde sus inicios hasta bien entrado el siglo XIX, por un modelo "griego" de Imperio: por la Liga Comercial del Antiguo Egeo.

[3] "In the plenty of good land the English colonies in North America, though no doubt, very abundantly provided, are, however, inferior to those of the Spaniards and Portuguese, and not superior to some of those possessed by the French before the late war. But the political institutions of the English colonies have been more favourable to the improvement and cultivation of this land, than those of any of the other three nations."

En efecto, Pagden explica brillantemente cómo -con la llegada a América- el Imperio español pudo continuar ideológicamente la tradición del imperialismo romano, mientras que el "Primer Imperio británico" pudo valerse del legado griego fundado por la Liga Comercial del Egeo. Según el historiador, el imperialismo español estuvo en condiciones de reclamar el legado "romano del imperialismo" que visualizaba sus "dependencias" como "territorios distantes pertenecientes al estado metropolitano" debido a la condición de sus "poblaciones nativas". El carácter "estatal y religioso" de la aventura española en América permitió que los españoles la legitimaran en las bases ideológicas del imperialismo romano y argumentar que la "motivación principal" de agregar eventuales nuevos territorios al estado metropolitano, radicaba en la necesidad de "humanizar" a sus "habitantes nativos" mediante la imposición universal de un *ethos* metropolitano que, en el caso español, consistía en la "conversión" de las poblaciones nativas a la "fe cristiana". (Pagden: 1995, 32)

Según este historiador, la soberanía castellana sobre "los nuevos territorios y aquellos por descubrir", pudo justificarse ideológicamente de manera profunda. El aval papal de las conquistas españolas permitió que los juristas españoles marcaran una analogía entre el Imperio español y el Sacro Imperio romano. Como el Imperio de Constantino, el español era una "donación divina": sus conquistas estaban legitimadas por la "fuerza moral" metropolitana. Más aún, el Imperio español podía entenderse como un legado del Imperio Clásico Romano, ya que para los romanos la virtud se cultivaba exclusivamente en la metrópolis, en la *civitas romana*, y por lo tanto los "habitantes nativos" de las dependencias debían ser convertidos en "ciudadanos romanos" mediante la imposición de una "ley universal". En suma, era posible establecer una línea de sucesión imperial que iba de Augusto a Constantino y de Constantino al emperador español: se trataba de una herencia providencial que, en principio, ninguna de las otras potencias europeas podían reclamar para sí. (Pagden: 1995, 27)

Como bien nos lo señala Pagden, tras la llegada a América, los españoles estuvieron fundamentalmente preocupados por los "derechos sobre las personas", mientras que los británicos por los "derechos sobre las cosas". (Pagden: 1995, 78) Pagden explica cómo el imperialismo británico fue entendido como prefigurado por un "modelo griego de Imperio", por la Liga Comercial del Egeo (*Achaean League*). Dicho modelo imperial griego visualizaba las "dependencias" estrictamente como "colonias", como "asentamientos de poblaciones de origen metropolitano en tierras distantes", lo que las acercaba al estatus de las provincias de la metrópolis. Su principal motivación no era la "conquista", legitimada en la imposición universal de un *ethos* metropolitano sobre los "habitantes nativos", sino que buscaba el

incremento de la "prosperidad comercial de un sistema total", mediante la complementación del comercio marítimo y metropolitano con la producción de "los colonos" en tierras distantes.

Este historiador explica las razones que impidieron que los británicos, con su llegada a América, legitimaran su Imperio en la ortodoxia romana. Por un lado, su Protestantismo y constitución "flexible" basada en las costumbres (*Common Law*) habían colocado a Gran Bretaña fuera de la posibilidad de establecer una continuidad histórica con la tradición del Sacro Imperio Romano, que veía a las "dependencias territoriales" como producto de una "donación divina" basada en su "fe". Si bien algunos colonos calvinistas de Nueva Inglaterra procuraron re-articular los argumentos de origen romano referidos a los "derechos sobre las personas" afirmando que los "derechos de propiedad y soberanía se derivaban de la Gracia divina", la mayoría de los pensadores británicos no estaba dispuesta a basar la legitimidad imperial sobre la base del argumento de los disidentes. (Pagden: 1995, 75-6)[4] Por otro lado -y curiosamente a la manera de Sir John Seely- Pagden destaca que lo que llevó definitivamente a los juristas británicos a sostener que el imperialismo británico se legitimaba en un "derecho sobre las cosas": "sobre las tierras *no ocupadas* por los nativos o sobre las tierras desaprovechadas" (argumento conocido como el *res nullium argument* de John Locke), se debió en gran medida a una "contingencia histórica". A diferencia de los españoles, los británicos se encontraron con tierras menos pobladas y carentes de riqueza mineral, lo que los llevó a prestarle atención a la agricultura. Debido a esto, la legitimidad de la conquista se fue articulando como un "derecho sobre las cosas" (*ius in re*), como un "derecho sobre las tierras desocupadas o desaprovechadas" (*ius res nullium)*. (Pagden: 1995, 68; véase también Tully: 1993, 105-6 y 156)[5]

---

[4] A. Pagden señala que Josiah Tucker estaba horrorizado ante la posibilidad de recurrir a esta forma de legitimación del Imperio. En una carta dirigida a E. Burke (1775), mantuvo que "nuestros emigrantes en América del Norte 'creían o pretendían creer, que el *dominio está justificado en la Gracia.* De ahí que concibieran que tenían Derecho sobre el Mundo, tanto para *recaudar impuestos* como para *perseguir a los infieles.* Y en cuanto tuvieron el poder en sus manos, hicieron ambas cosas abiertamente y del modo más atroz". También Robert Ferguson -claro adversario del modo en que los calvinistas pretendían justificar la legitimidad imperial- argumenta, en 1699, que los derechos sobre la propiedad podían fundarse exclusivamente en la Ley de la Naturaleza: "Los infieles, al ser racionales como los otros seres humanos, son sociales y en consecuencia pasibles de todos los derechos que tienen los cristianos". (Pagden: 1995, 75-6)

[5] James Tully explica en *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, que el proceso británico de legitimación del imperio, estaba basado en la noción de "Ley Natural" planteada por John Locke en su *Second Treatise of Government* (1689). Locke basaba los "derechos sobre la propiedad" en los "Principios de la Naturaleza". No consideraba que las poblaciones nativas estaban en una condición "sub-humana" o "no humana", por el contrario, concebía que todos los seres humanos tenían, en principio, un "derecho *a* las cosas" (*ius ad rem*). La Naturaleza era vista como "propiedad común", en principio les pertenecía a todos, incluso cuando los seres humanos no la poseyeran de hecho. Sin embargo, les negaría a las poblaciones nativas un "derecho en la cosa"(*ius in re),* un derecho sobre una parcela específica de tierra, basándose en la idea de que dicho "derecho específico" (*ius in re*), dependía de que la tierra estuviera sujeta al trabajo. La idea de que el

En efecto, la legitimación imperial británica recurría a la noción de *ius in re* de Locke. De acuerdo al filósofo, si bien por principio todos los seres humanos tenían un derecho *a la* tierra (*ius ad rem)*, ya que la Naturaleza era "propiedad común", no todos tenían un derecho *sobre* una parcela de tierra específica (*ius in re)*. Este derecho se basaba en que el individuo "trabajara la tierra". De este modo los "colonos" provenientes de Gran Bretaña sostuvieron que estaban en su derecho de ocupar la "América vacante". Y por lo tanto, para los colonos, "una vez que su asentamiento estaba establecido", el intento de los nativos de recuperar sus tierras constituía "una violación de las leyes de la naturaleza". (Pagden: 1995, 77) De acuerdo a Pagden, mediante este proceso, las colonias británicas fueron definitivamente visualizadas como "establecimientos europeos", como "poblaciones de origen europeo que habitaban territorios distantes".

Pero esta historia peculiar de la conquista y colonización británica en América descrita por este historiador, le sirvió de base a la "historiografía moderna británica" para sostener que el Imperio británico estuvo siempre y desde sus inicios modelado de acuerdo a una "forma imperial descentralizada" de origen "griego" y que esto condujo a delinear su Imperio como un "sistema confederativo de estados semi-autónomos" pero con fuertes lazos económicos entre ellos. La fuerte conexión entre el imperialismo británico y el sistema de la Liga Comercial del Egeo, no fue solamente identificada por Pagden, ya en 1704 la establece Andrew Fletcher. Y Verron de Forbonnais en su entrada "Colonie" para la *Encyclopédie Diderot-D'Alémbert*, sostiene que para los franceses y los británicos, el "comercio y la agricultura fueron las únicas razones del establecimiento de las colonias modernas". Más aún, el economista francés F. Quesnay señala que el Imperio británico había creado una "constitución cartaginesa" por la que las colonias e incluso las provincias de la metrópolis "no estaban sujetas a las leyes de la política" sino a "las leyes del comercio y del transporte". (Pagden: 1995, 127, 167 y 184)

Pero será necesario romper con esta interpretación historiográfica dominante que sostiene que el imperialismo británico estuvo siempre motivado por "intereses privados comerciales", que ha sido desde siempre "no planeado" y de "tono más liberal" que el español. De lo contrario, ¿cómo comprender la participación activa de "utilitaristas y de reformadores radicales" como Jeremy Bentham y James Mill, de "pensadores liberales" como Lord Cornwallis y de "fisiócratas" como Cobbett y Spence, en el debate sobre el tipo de

---

derecho sobre una parcela específica de tierra estuviera basado en el mejoramiento de dicha tierra por parte del hombre, les permitía a los "colonos" negarles a los nativos de América, definidos como "cazadores y tribus nómades", un derecho sobre sus tierras. (Tully: 1993, 105-6 y 156)

administración que debía ejercer el "Patronazgo británico" propuesto para la India y sobre el tipo de administración que debía ejercer la Corona británica en las dependencias de Australia y Nueva Zelanda (*New South Wales*)? Durante una segunda fase del Imperio británico volcado a Oriente (1780-1830) -fase posterior a la pérdida de las 13 colonias de América- estas distintas corrientes de pensamiento reflejaron discrepancias sobre el tipo de administración que debía ejercer un "gobierno extranjero" (el británico) sobre las vastas poblaciones nativas de Oriente, e incluso sobre los ex convictos de *New South Wales*. Más aún, los representantes de estas corrientes nunca se cuestionaron la necesidad de imponer "autoritariamente" un gobierno británico sobre estas dependencias, por el contrario, justificaron la imposición de un gobierno británico en Oriente, sobre la base de "la condición moral y política" de sus poblaciones. El imperialismo británico parecía entonces abandonar aquella visualización de sus dependencias como "asentamientos europeos" que ocupaban tierras vacantes (colonias) y pasar a entenderlas como "territorios" pertenecientes a la Corona pobladas por habitantes en necesidad de "transformación".

Para comprender cómo estas distintas corrientes de pensamiento económico y colonial del siglo XVIII "legitimaron" el "Patronazgo Británico" en Oriente, es preciso romper con el "mito sobre el carácter liberal del imperialismo británico" propuesto por la historiografía británica sobre el Imperio. La interpretación dominante de la historiografía británica mantiene, puntualmente, que el debate entre estas distintas corrientes de pensamiento económico y colonial británicas del siglo XVIII posteriores a *Wealth of Nations* (1776), comulgaron con la crítica al monopolio y al mercantilismo español y que ellas contribuyeron con su "crítica" -referida a la "identificación" de la riqueza con el poder político y la expansión imperial, (Rodríguez Braun: 1989, 20)- a la "progresiva liberalización" del Imperio e incluso a su "desintegración".

K. Knorr, ilustra claramente, en *British Colonial Theories: 1570-1850,* el mito de que las teorías económicas y coloniales del siglo XVIII, marcaron el "ascenso hacia el liberalismo". Pero es relevante advertir que Knorr descarta de su tratamiento de las teorías económicas y coloniales británicas de 1783-1850, los argumentos de estos mismos pensadores referidos a Irlanda y a la India. Excluye sus argumentos y soluciones para Irlanda y la India sobre la base de que estas dependencias "constituyeron una excepción": "los escritores ingleses consideraron usualmente estas dos dependencias como casos *sui generis* y sus argumentos y teorías no fueron, por lo tanto, aplicables de modo inmediato a estas dos

colonias". (Knorr: 1944, xix)[6] También es importante advertir que para Knorr, la principal preocupación de las teorías coloniales adversas al mercantilismo (1783-1850) fue la "utilidad del comercio marítimo". Knorr sostiene que sus representantes se cuestionaron la "rentabilidad del Imperio" y que pensaron -como consecuencia de este cuestionamiento, más que como punto de partida- en los lazos políticos que debieran existir entre las colonias y la metrópolis. Se plantearon si la solución adecuada era su llana emancipación o el establecimiento de lazos políticos y económicos más flexibles. Así, en función de este cuestionamiento sobre la "rentabilidad del imperio", Knorr divide el conjunto de estas teorías coloniales del siglo XVIII, en dos grupos principales que condujeron desde distintas perspectivas a la "liberalización del Imperio". Mientras que los "fisiócratas" "influenciados por concepciones que minimizaban la utilidad de cualquier comercio llevado más allá de las fronteras nacionales, recomendaban la concentración en la agricultura dentro del mercado local", otros escritores "liberales" afines a los principios económicos de Smith "llegaron a la conclusión de que la pérdida de las colonias no disminuiría materialmente el flujo del comercio con ellas". (Knorr: 1944, 206)

¿Pero condujo en efecto, la crítica británica al mercantilismo del siglo XVIII a la "liberalización" de todo el Imperio británico? ¿No ocurrió acaso que una vez perdidas las 13 colonias y agotadas la tierras de las plantaciones esclavistas productoras de tabaco y azúcar del Caribe, estos mismos autores: los fisiócratas, los pensadores liberales e incluso los utilitaristas, asumieron nuevas formas de legitimización del imperialismo británico en Oriente? ¿Acaso no abandonaron, al referirse a Oriente, aquella visualización de las dependencias como "asentamientos europeos" fundada en el *ius in re* lockiano, reemplazándola por una visualización de las dependencias como "territorios" pertenecientes a la Corona, una que se fundaba en la revitalización del antiguo modelo romano de legitimación imperial basada en el "derecho sobre las personas"? ¿Acaso ellos no buscaron "justificar" la integración del Imperio al Estado, sobre la base de emprender una "misión civilizadora" sobre sus habitantes "nativos", misión que requería la implantación de una forma de "gobierno

[6] El hecho de que Knorr eligiera excluir a Irlanda y a la India de su descripción de las teorías económicas y coloniales del siglo XVIII, no debe interpretarse como algo meramente accidental. Los pocos historiadores que reconocen la existencia de una "nueva forma de imperialismo británico" sostienen que este surge, en gran medida, de los debates entre los pensadores coloniales acerca del estatus de Irlanda como dependencia inglesa. Algunos de los pensadores coloniales intentaron ofrecerle a Irlanda una solución semi-autonómica parlamentaria análoga a la concebida por Smith para las 13 colonias, pero esta posibilidad se cerró con el Acta de Unión de 1800. Como lo sugieren V. Harlow y C. A. Bayly, el Acta de Unión de 1800 contribuyó al surgimiento de un nuevo proyecto imperial autoritario y autárquico dirigido a Oriente. (Harlow: «The New Imperial System 1783-1815» en *The Cambridge History of British Empire*: 1940, vol. II, 136)

responsable" extranjero, una que muchas veces fue impostada como "la carga del hombre blanco"?

V. Harlow en 1940 y más tardíamente, C. A. Bayly, son algunas de las voces que cuestionan la interpretación historiográfica dominante que ilustra Knorr. En *Imperial Meridian*, Bayly sostiene que esta no reconoció los rasgos distintivos de una "segunda fase del imperialismo británico" (*Second British Empire* 1780-1830) predominantemente dirigido a Oriente: "un momento crítico referido al Imperio británico y a un nuevo orden internacional, la masiva expansión del dominio británico, de técnicas de gobierno y de explotación entre 1780 y 1830, han permanecido fuera de las líneas de los debates reconocidos". (Bayly: 1989, 2) Según Bayly, con el fin de la guerra con las 13 colonias (Tratado de París de 1783), Gran Bretaña promovió despotismos coloniales: "una forma de gobierno militar y aristocrático que apoyaba una autocracia virreinal con un estilo imperial que destacaba la jerarquía y subordinación racial y el patronazgo de élites terratenientes nativas". (Bayly: 1989, 8) Se trataba de un modelo de Imperio bien diferente de aquel representado como el "antiguo sistema colonial británico" en América, uno entendido como un modelo descentralizado inspirado en la Liga Comercial del Egeo que colocaba a las "colonias" (vistas como "asentamientos europeos") en prácticamente igualdad de condiciones con las provincias de la metrópolis.

Uno de los rasgos económicos distintivos de este nuevo imperialismo británico fue su foco en la agricultura. En lugar de interesarse en el "desarrollo comercial" con sus "dependencias", prefirió mantenerlas como una "reserva agraria" y buscar los mejores modos de administrar la recaudación para la Corona de impuestos sobre las ganancias provenientes de la agricultura. Contra los intereses de la Compañía del Este de India, este nuevo imperialismo definió las tierras de Oriente como dependencias del Estado. Esta nueva fase imperial prohibió el asentamiento europeo y promovió, en su lugar, una "política agraria patriótica" (*patriotic agrarianism*) que dividía estas tierras pertenecientes al Estado, o bien entre los "antiguos terratenientes nativos" o directamente entre los "campesinos nativos" para su explotación y recaudación impositiva sobre las ganancias por la explotación de la tierra destinada a la Corona. (Harlow: 1940, 171) A nivel político, este nuevo imperialismo centralizó la autoridad en la metrópolis e intentó definir una ley unificadora para todas las dependencias. Harlow señala que "instintivamente todos los políticos británicos se volcaron a buscar un control centralizado". (Harlow: 1940, 39)

Sin embargo, tanto Harlow como Bayly destacan que este nuevo modelo imperial -de fuerte brazo ejecutivo "local" directamente dependiente de la metrópolis- surgió de la

revitalización de un sentimiento de "honor patriótico" proveniente de los "sectores conservadores" de la sociedad, uno que respondió a las amenazas de "destrucción de la riqueza británica" que los conservadores vieron en la separación de las ex 13 colonias, en la pretensión de autonomía de Irlanda, y también en la independencia *de facto* ganada por la Compañía. (Bayly: 1989, 121-5; véase también Harlow: 1940, 39)[7] Sin embargo, aunque el surgimiento de este nuevo Imperio pudo haberse debido al cambio del orden internacional y a la revitalización de un "sentimiento nacionalista" entre facciones "conservadoras" de la sociedad británica, es indudable que los pensadores "más liberales" descritos por Knorr -aquellos que comulgaron con la crítica al mercantilismo y al monopolio de Smith- no promovieron meramente la "liberalización" del Imperio, sino que también participaron "activamente" en la conformación "política" de este nuevo modelo de Imperio. Ellos también, discutieron la forma administrativa que debía asumir esa ley unificadora que institucionalizaría el "Patronazgo británico" en Oriente.

En efecto, otros aspectos de las teorías coloniales de los "economistas liberales", de los "fisiócratas" y de los "utilitaristas" del siglo XVIII a las que se refiere Knorr, ilustran que sus teorías operaron con dos modelos de Imperio: con un "modelo griego o económico" de Imperio que visualizaba las dependencias como "asentamientos europeos o colonias" y con un "modelo romano o político" de Imperio que visualizaba otras dependencias como "territorios pertenecientes al Estado" y habitadas por numerosas poblaciones nativas en "necesidad de transformación". Y este "doble discurso" los llevó a ofrecer diferentes soluciones para el futuro de "las colonias blancas" y para el futuro de "colonias negras" como la India. La nueva ideología imperial que revitalizaba el "modelo romano", se manifestó con fuerza entre los pensadores liberales (los *Whigs*) y entre los utilitaristas (los Reformadores Radicales). Más aún, la discusión entre los *Tories*, los *Whigs* y los Reformadores Radicales sobre el carácter que debía asumir esta ley unificadora metropolitana destinada a Oriente -su debate sobre las formas de administración de los territorios y modos de recaudación de los impuestos entre los habitantes nativos- funcionó como un camino de "ida y vuelta", uno que reforzaba lo que cada uno de estos grupos consideraba como las mejores políticas legales y económicas a nivel doméstico. (Stokes: 1959, xii) Aún así, a pesar de sus diferencias, todas estas corrientes

[7] Bayly destaca que este gobierno colonial despótico fue prácticamente la consecuencia del Tratado de París (1783), del intento de juicio a Warren Hastings, ex-gobernador de Bentham y miembro de la Compañía (1788-95) y del Acta de Unión de Irlanda (1800). También coincidió con la fundación de la Junta de Agricultura (*Board of Agriculture*, 1793) que, como lo señala J. Majeed, transformó el patriotismo "en un método científico y estadístico para la integración del estado y el imperio". (Majeed: 1992, 30)

articularon esta nueva forma de imperialismo como un "tutelaje benevolente". En todos los casos, la justificación del nuevo imperialismo se basaba en "el derecho sobre las personas" y no en "el derecho sobre las cosas" de origen lockeano (*res nullium argument).* Y esta nueva forma de justificación imperial que promovía el intervencionismo estatal británico (un gobierno responsable) se basaba en la necesidad de promover "hábitos de productividad" entre las "poblaciones nativas".

¿Pero cómo se manifestó ese "doble discurso" en las teorías coloniales de los pensadores liberales afines a la economía clásica, en las teorías coloniales de los fisiócratas y en las de los utilitaristas? Cuando Knorr describe estas diferentes teorías coloniales (1776-1830), sostiene que ellas se centraron en una crítica al Antiguo Sistema Colonial: en una crítica al mercantilismo y al monopolio. Él sostiene que su cuestionamiento principal era si "los beneficios del comercio colonial" superaban "el costo administrativo del Imperio". (Knorr: 1944, 210) Y es en función de esta preocupación "económica", que Knorr mantiene que estas corrientes de pensamiento configuraron "progresivamente" el "ascenso hacia el liberalismo", que algunas promovieron llanamente "la emancipación" de las colonias y otras el "establecimiento de un sistema confederativo" que prefiguraría el "British Commonwealth". (Knorr: 1944, 206)

Sin embargo, esta "tendencia a la liberalización del Imperio" advertida por Knorr en algunos de los argumentos del pensamiento económico del siglo XVIII sobre las colonias, visualizaba exclusivamente las dependencias de "asentamientos europeos". Su preocupación por la "rentabilidad del Imperio" y por el "costo de mantenerlo" se derivaba del impacto que habían tenido las reflexiones de A. Smith sobre la situación de las colonias británicas en América. La crítica que Smith había presentado en *Wealth of Nations* (recién publicada en 1776) se refería puntualmente a la situación de las colonias de asentamientos británicas en América previas a su independencia y consistía más bien, en un ataque al monopolio y en una defensa del "laissez faire". Refiriéndose a estos asentamientos de origen europeo, Smith entendió que el "actual" sistema administrativo de Gran Bretaña "no derivaba beneficio alguno de las posesiones de la metrópolis". Smith creía que una vez que se aceptara que los colonos de América contaran con representantes en el Parlamento británico y que lograran mayor libertad comercial entre ellos, se mejoraría la "división del trabajo" y que por lo tanto,

gracias a dicha "unión", tanto las colonias como la metrópolis conformarían un mercado más rentable y beneficioso para todos. (Smith: *WN,* vol. II, cap. 7, 622)[8]

Y en efecto, los dos temas instalados por Smith: el ataque al monopolio y la cuestión sobre los lazos políticos que debieran subsistir entre las colonias y la metrópolis, resurgen más tarde en los argumentos "económicos" sobre el "futuro de las colonias" planteados por pensadores afines a la economía clásica, por pensadores afines al fisiocracia y por pensadores utilitaristas como Jeremy Bentham y James Mill. Sin embargo, estos temas así como también el orden de su tratamiento: la preocupación por la economía y la posible solución política para el Imperio, aparecen en aquellos argumentos de estos autores que representan exclusivamente al Imperio según un "modelo griego", es decir cuando se refieren al Imperio como compuesto de asentamientos de origen europeo.

Las preocupaciones de Smith reaparecen en los argumentos "económicos" referidos al futuro de las colonias de Jeremy Bentham y de James Mill. Como lo veremos en detalle en los Capítulos 1 y 2, los argumentos económicos de Bentham referidos al comercio colonial, se inclinan -a diferencia de los de Smith- por posiciones fisiocráticas. Bentham creía que la riqueza provenía predominantemente del desarrollo de la agricultura doméstica y no tanto del comercio o del negocio del transporte. Sostenía que el "comercio está siempre limitado por el capital" y promovió entonces "economías más cerradas" que volcaran el capital a la agricultura. Sus argumentos económicos buscaron asimismo consolidar la emergencia de los "nuevos estados nación" tanto de Europa como de América y por lo tanto sostuvo, más fuertemente que James Mill, que la separación de las colonias no significaba una pérdida para la metrópolis. (Véase *infra* Capítulo 1, 45 y sgtes. y 62-3) En cambio, los argumentos económicos de James Mill sobre el futuro del Imperio, se acercan más a la doctrina económica clásica de Smith. Como Bentham, Mill atacó también la carrera expansionista y armamentista motivada por el mercantilismo y el monopolio, pero sus argumentos parecían ser más conservadores que los de Bentham respecto al futuro de los asentamientos europeos

[8] Los intérpretes de Adam Smith han debatido si este pensador defendió preservar una "unión colonial". No obstante, es indudable que Smith evaluó tal opción en *Wealth of Nations.* El pasaje a continuación lo ilustra claramente:
"The parliament of Great Britain insists upon taxing the colonies; and they refuse to be taxed by a parliament in which they are not represented. *If to each colony, which should detach itself from the general confederacy, Great Britain should allow such a number of representatives as suited the proportion of what it contributed to the publik revenue of the empire, in consequence of its being subjected to the same subjects, and in compensation admitted to the same freedom of trade with its fellow subjects at home*; the number of its representatives to be augmented as the proportion of its contribution might afterwards augment; a new method of acquiring importance, a new and more dazzling object of ambition would be presented to the leading men of each colony." (Smith: *WN,* vol. II, cap. 7, 622; mi subrayado)

en territorios distantes. En línea con Smith, Mill llegó a defender el establecimiento de un comercio colonial más flexible, y a argumentar a favor de una "unión con las colonias" sobre la base de que dicha "unión política" beneficiaría la economía de dicho "macro-sistema". (Véase *infra* Capítulo 2, 74 y sgtes y 80-1)

Knorr se refiere asimismo a las corrientes coloniales derivadas de las posiciones fisiocráticas de William Cobbett (1794-1800) y de William Spence (1783-1860). Como Bentham, estos fisiócratas sostuvieron la "importancia suprema de la agricultura como fuente de la riqueza natural" y minimizaron el valor del comercio colonial y del negocio del transporte sobre la base de que el comercio marítimo retiraba los capitales que podían invertirse en el desarrollo de la agricultura doméstica. Para estos pensadores, volcarse al desarrollo de la agricultura doméstica no sería un daño, ya que la producción de "materias primas" (*necessaries*) siempre creaba su propia demanda. Más aún, como en el caso de Bentham, Cobbett y Spence sostenían que el comercio internacional colonial incrementaba las guerras y la militarización. (Knorr: 1944, 236)[9] Así, a diferencia de Smith y de James Mill, Bentham y estos fisiócratas favorecieron un "provincialismo inglés" (*little Englandism*) profesando, con sus argumentos económicos, la necesidad de "deshacerse de las colonias".

Sin embargo, es preciso advertir que la fisiocracia sustentó fundamentalmente argumentos a favor de mantener el Imperio, cuando los teóricos coloniales se refirieron a las dependencias británicas en Oriente (1780-1830). Y esta línea de argumentos no fue tematizada por Knorr. De hecho, este historiador mantiene que la fisiocracia no perduró demasiado tiempo en Inglaterra, que se tornó rápidamente en una teoría "anacrónica" por el éxito de la revolución industrial. (Knorr: 1944, 236)[10] Y esta conclusión parece revelar que Knorr no advirtió la importancia que le otorgaron los pensadores de las "corrientes coloniales británicas" del siglo XVIII recientemente mencionadas, a planes de índole imperialista referidos a la "administración territorial de las dependencias británicas en Oriente" (que prefigurarían el *Raj británico* de 1858) y a la necesidad de "tutelaje" de sus "poblaciones nativas". Si bien la revolución industrial tuvo lugar en la metrópolis, ni la industria ni el *laissez faire* fueron vistos, por estos pensadores, como objetivos a implementar en "Segundo Imperio Británico" (1780-1830). Ellos no buscaron evaluar "el valor" del Imperio en Oriente sobre la base de una comparación entre el "beneficio" del comercio colonial y el "costo" de

[9] De acuerdo a Knorr, la conexión de los fisiócratas entre el Imperio y la militarización constituyó una réplica al argumento a favor del Imperio que sustentaba que la posesión de colonias, y más específicamente que las Actas de Navegación, garantizaban el poder marítimo de Inglaterra.

[10] "[M]ost of the statements and principles advanced by this school of thought were of a decidedly anachronistic nature considering that their propagation coincided with Great Britain's rapid transformation into an industrial and commercial nation *par excellence*."

mantener el Imperio, más bien, todos ellos buscaron aplicar en Oriente una "política patriótica agraria" (*patriotic agrarianism*): convertir a Oriente en una "reserva agraria" integrada al Estado, es decir, tornar dichas dependencias en territorios productores de "materias primas" para Inglaterra y "civilizar" a las poblaciones nativas mediante políticas que contribuyeran a alimentar entre ellos "hábitos de productividad". El "sueño imperial" del *Tory* Sir. John Sinclair, ejemplifica este viraje: "él deseaba que Inglaterra se convirtiera en un gran 'Imperio agrícola'" (Knorr: 1944, 240) –lo que se condice con la apreciación de Bayly sobre "el tono dominantemente agrario y aristocrático de la nueva era imperial británica". (Bayly: 1989, 160) Pero la pretensión de "soberanía británica" sobre estas dependencias y el intento de expandir allí "políticas agrarias", no fueron solamente objetivos de *Tories* como Sinclair, sino que fueron compartidos por los "economistas clásicos", por los "fisiócratas" y por los "utilitaristas". Estos grupos justificaron la "soberanía británica" y la integración del Imperio al Estado sobre la base de argumentos "políticos" y no "económicos", referidos a la condición "moral y política" de sus "poblaciones nativas". Asumieron su "inferioridad política y moral", sostuvieron que no era posible otorgarles autonomía y que era preciso imponer entre ellos un *ethos metropolitano:* someter toda la tierra a la cultura mediante la promoción de "hábitos de productividad" entre las "poblaciones nativas". En suma, la defensa de los *Whigs* y de los "Reformadores Radicales" como Jeremy Bentham y James Mill de este nuevo Imperio, si bien no respondió a "sentimientos conservadores referidos a la pasada grandeza de Gran Bretaña" pareció recurrir al modelo de legitimación imperial de tradición romana fundado en el "derecho sobre las personas".

En efecto, como bien lo señala E. Stokes en *The English Utilitarians and India, "*muchos de los movimientos de la vida inglesa midieron su fuerza y pelearon tempranamente sus batallas en la cuestión de la India". (Stokes: 1959, xii) Más aún, "en el corazón de la pelea sobre los modos de administrar la India Británica, estaba la discusión sobre el sistema de recaudación británica de impuestos sobre la renta proveniente de la explotación de las tierras". (Stokes: 1959, 81) Políticos conservadores como Sir Thomas Munro y Montstuart Elphinstone -apoyados por las investigaciones de los "orientalistas" que re-valorizaban una perdida "cultura clásica hindú" frente a la cultura dominante en India de origen musulmán- sostenían que el mejor modo de aplicar esta "política patriótica agraria" era mediante la revitalización del antiguo pasado hindú. Promovieron re-establecer las instituciones hindúes previas a las musulmanas: el "sistema ryotwar". Mediante dicho "sistema", la explotación de pequeñas parcelas de tierra era otorgada directamente a los campesinos y el Estado británico recaudaría en "concepto de impuestos" -de acuerdo al buen criterio tradicional de los antiguos

gobernantes hindúes- no más de un tercio de la renta de las tierras. El recurso al antiguo pasado institucional hindú reforzaba la creencia conservadora en la relación orgánica entre las instituciones sociales de cada sociedad y su historia, modelo explicativo de la naturaleza de las instituciones sociales y políticas que -a diferencia de la interpretación utilitarista que fundaba toda institución de la sociedad en el "principio de la utilidad"- reforzaba la ley de las costumbres (*Common Law*) tanto en la India, como a nivel "doméstico" en Inglaterra, (Stokes: 1959, 83-6)

Y los *Whigs* defendieron también una "política patriótica agraria" para la India, aunque acorde a sus políticas domésticas. Entendían que la propuesta conservadora "perpetuaba una *petite culture* de agricultura campesina atrasada". Lord Cornwallis contaba con el "apoyo de las crecientes fuerzas de la comunidad mercantil inglesa, convencida de que la expansión del mercado de la India descansaba en la rápida introducción en la agricultura hindú de un modo capitalista de producción". (Stokes: 1959, 86) El "Plan de Distribución Permanente de Tierras" de Lord Cornwallis (*Permanent Settlement* de 1793 destinado a Bengala) respondía a una ideología liberal que buscaba asegurar en India "la propiedad privada enajenable". Para Cornwallis el mejoramiento en la India se lograría si el gobierno británico les otorgaba de modo permanente la tenencia de las tierras a una existente "aristocracia local terrateniente musulmana": los *Zemindars.* La distribución de la tierra entre esta élite, permitiría que el gobierno británico se asegure el interés de los *Zemindars* en el incremento de la productividad y contar con un impuesto predecible sobre la renta proveniente de la explotación de las tierras. (Stokes: 1959, 86-7)[11]

Y la defensa de "políticas patrióticas agrarias" para la India, también aparece en las propuestas de administración territorial para la India Británica del "utilitarista" James Mill. Como bien lo advierte Stokes, formaban parte de un plan más abarcador para la India compartido por Jeremy Bentham. Este historiador señala que el plan de los "reformadores radicales" comprendió "establecer un fuerte gobierno central con exclusiva autoridad legislativa para toda la India, formular todas las leyes en un cuerpo de códigos científicos, reorganizar y expandir el sistema judicial, reconformar el cuerpo de funcionarios administrativos británicos, y registrar todas las tenencias de tierras para establecer de modo científico la rentabilidad de cada una de ellas, basándose en estadísticas detalladas de la producción agrícola". (Stokes: 1959, 78) La afinidad política de estos pensadores -su

[11] Según Stokes, Cornwallis había buscado establecer unidades extensas de propiedad, liberando completamente al Estado de la posición oriental de ser "dueño universal de la tierra" y limitando la interferencia estatal a la recaudación de un impuesto inalterable. (Stokes: 1959, 87)

"reformismo radical"- se puede vislumbrar en sus propuestas, ya que creían en la necesidad de distribuir la tierra entre la "mayoría de los campesinos nativos". (Majeed: 1992, 160)[12] Sin embargo, una actitud "colonialista" con tintes romanos vinculados al "derecho sobre las personas" puede apreciarse en el modo en que combinaron, curiosamente, sus "políticas patrióticas agrarias" con la "Ley de la Renta" de David Ricardo. Mill declaraba que la tierra debía pertenecerle al Estado Británico y justificaba dicha soberanía sobre las dependencias sobre la base de que sus "habitantes nativos" -tanto los *Zemindars* como los *Ryots* (los campesinos)- no estaban capacitados para ser propietarios de las tierras o funcionarios oficiales. (Mill: *History of British India*, vol. v, libro iv, cap. 3, 359-375 y 446; véase también "Extracts from Oral Evidence" en Winch: 1966, 424) [13] Los campesinos debían *arrendar* la tierra por un plazo determinado a Inglaterra. Su propuesta reflejaba su "radicalismo político" puesto que Mill entendía que con la "Ley de la Renta" de Ricardo, el gobierno no extraería "impuestos" de los campesinos: "la porción de la renta de la tierra, podía sustentar los gastos del gobierno británico sin afectar la industria del país". Sin embargo, al negarles a los habitantes nativos o a sus comunidades, un derecho a la "propiedad privada enajenable" de las tierras, los utilitaristas parecieron garantizarles a los habitantes nativos de la India "seguridad" sin considerar las herramientas que permitirían la posibilidad de que desarrollen el incremento de su riqueza. Así, desde "otros principios", parecieron mantener la posición característica de los conservadores que "perpetuaba una *cultura* agrícola campesina". (Mill: "Extracts from Oral Evidence" en Winch: 1966, 424)

Es relevante también tomar en cuenta las teorías coloniales del siglo XVIII que se concentraron en el "problema de la emigración". Knorr hace referencia a ellas, aunque las presenta como "teorías derivadas" de los "argumentos económicos" que evaluaban el "beneficio del comercio colonial" frente a los "costos de administración del Imperio" y sostiene que ellas promovieron también la liberalización del Imperio. Knorr las trata en el marco de una visualización del Imperio como compuesto por "asentamientos europeos" y modelado de acuerdo a la Liga Comercial del Egeo. De hecho, mantiene que estas "teorías coloniales" enfocadas en el "problema de la emigración" evaluaban la "identificación mercantilista de la población con la riqueza". Hace referencia, por ejemplo, a James

[12] Es interesante observar cómo Bentham destaca en una correspondencia dirigida a R. M. Roy que el objetivo de Mill' era "sobre todas las cosas, otorgarles al mayor número de la India Británica estabilidad y seguridad al poner en sus manos las tierras". (Majeed: 1992, 160)

[13] La oposición de James Mill al "sistema" de Cornwallis y su defensa del "sistema ryotwar" puede verse detalladamente en Mill: *History of British India*, vol. v, libro 4, cap. 3, 359-375. También en "Extracts from Oral Evidence and Memoranda submitted by James Mill to the Select Committee on the Affairs of the East India Company 1831 and 1832", en Winch: 1966, 424 y sgtes.

Anderson, quien afín a las tesis mercantilistas, se oponía a la emigración británica a los "asentamientos europeos en territorios distantes". Anderson mantenía que 'las colonias de América habían privado a la metrópolis de un gran número de valiosos habitantes', y sostenía que 'el beneficio económico por la permanencia de dichos habitantes en la metrópolis habría superado ampliamente el beneficio de las exportaciones a las colonias que la emigración pudiera ocasionar'. (Knorr: 1940, 221) En cambio, William Paley y Richard Price, favorecían la emigración. Análogamente a los argumentos de los economistas clásicos que sostenían que ni siquiera la emancipación interrumpiría el comercio con las ex colonias, ellos sostenían que la emigración a asentamientos europeos no significaba una pérdida para la metrópolis, ya que la emigración "contribuía a que aumentara la población en la metrópolis". (Knorr: 1940, 22)[14]

Pero es preciso destacar que existieron también "planes de emigración y colonización" dirigidos a Oriente -destinados a Australia y a Nueva Zelanda (*New South Wales*)- elaborados por Edward Gibbon Wakefield (1796-1862), y apoyados por Jeremy Bentham y James Mill (1830). Estos planes de emigración y colonización respondían a una nueva preocupación inglesa, al problema de la sobrepoblación metropolitana -cuestión que había sido anticipada por Thomas Malthus (1755-1834) en su teoría sobre el incremento progresivo de la población (*Essay on the Principle of Population*, 1798).[15] En efecto, el "plan de emigración" de Wakefield contemplaba el modo de financiar el transporte de emigrantes a *New South Wales.* Los emigrantes le comprarían al Estado británico pequeñas parcelas de tierra a un "precio suficiente", y la ganancia para Gran Bretaña le serviría al Estado para financiar el transporte de futuros emigrantes. (Thornton: 1975, 19-20) Pero cabe destacar que el plan de Wakefield asumía un nuevo modelo de imperialismo, diferente al del "Primer Imperio Británico" porque sustentaba la soberanía británica sobre las "dependencias territoriales" de *New South Wales*, negándosela a los colonos ya establecidos (a los ex-convictos) y a sus habitantes nativos. (Thornton: 1975, 22)[16] Y el proyecto de emigración y colonización para *New South Wales*

[14] R. Price, en una correspondencia dirigida a Josiah Tucker, sostiene que no piensa que las colonias "tienen una tendencia a producir despoblación en la metrópolis. Cuando un número de personas dejan un país, hay más empleo y una mayor abundancia de medios de subsistencia para los que permanecen en el país, y la vacante se ocupa de inmediato". (Knorr: 1940, 22)

[15] La teoría de Malthus sobre la población revertía de modo radical la tesis mercantilista que establecía la conexión entre el incremento de la población y el incremento de la riqueza. Según Malthus, la población tendía a aumentar más rápidamente que los medios de subsistencia, de ahí que anticipó el incremento de la miseria y pobreza en la metrópolis. Dicha doctrina -que se vería apoyada por la experiencia, por el rápido incremento de la población metropolitana que marcaron los censos de 1811, 1821 y 1831- les sirvió de fundamento a los escritores sobre las colonias que favorecieron la emigración. (Knorr: 1940, 226)

[16] "Buller and Wakefield in writing those sections of Durham's *Report* of 1839 dealing with land and emigration put before the British people and Parliament further exposition of Wakefield's ideas. They made explicit their belief that un owned lands -'waste lands'- in all the colonies belonged not to the colonies but to the Empire and should, therefore, be administered not for colonial but for imperial interests." (Thornton: 1975, 22)

apoyado por los "reformadores radicales", no consistió meramente -como el proyecto de emigración de Sir Robert Wilmot-Horton a las colonias del Imperio británico- en un medio meramente "eficaz" para disminuir la población de la metrópolis. Como bien lo señala A. M. Thornton, a diferencia de Wilmot-Horton, los reformadores radicales "contemplaron sus efectos en las colonias". (Thornton: 1975, 16-7) El plan de emigración para *New South Wales* consistió en un complejo plan de colonización, que visualizaba ya el imperialismo británico dirigido a Oriente, uno acorde al "modelo romano de Imperio". Con el plan de emigración de Wakefield, los reformadores radicales contribuyeron también al establecimiento de un "Segundo Imperio Británico". En primer lugar, porque concibieron los beneficios del imperialismo en términos de la preservación de Oriente como una "reserva agraria" y ya no en función de los beneficios de un "desarrollo comercial" con las colonias. En segundo lugar, porque justificaron la soberanía del Estado británico sobre las dependencias basándose en un "derecho sobre las personas", uno que les negaba a los colonos ya establecidos (ex convictos) y a las "poblaciones nativas" un "derecho sobre las tierras" sobre la base de la necesidad de su transformación "moral". Curiosamente, se trató de factores que ni Knorr ni Thornton visualizaron, al intentar destacar la continuidad de los "argumentos coloniales" de los utilitaristas con el "posterior" establecimiento del "British Commonwealth". (Thornton: 1975, 15)[17]

En suma, si bien -como lo apunta Knorr- la crítica al mercantilismo y al monopolio de los "economistas clásicos", de los "fisiócratas" y de los "utilitaristas" pudo haberlos llevado a "liberalizar" el Imperio británico en América -uno "visualizado" como colonias de "asentamiento europeo"- y si bien esta misma crítica se opuso también a la "independencia *de facto*" de la Compañía Británica de Oriente, estos mismos autores defendieron un "nuevo imperialismo" no interesado en el desarrollo comercial con Oriente. Como bien lo apunta Bayly "las ganancias provenientes de la explotación de la tierra, y no el comercio, fueron para los británicos el principal premio económico que encontraron en Oriente". (Bayly: 1989, 10) Puede decirse que existieron "dos sectores" de la vida política inglesa que contribuyeron a modelar esta nueva forma de explotación territorial y humana. Uno "conservador", que alimentó un sentimiento nacionalista y aristocrático que respondió al fracaso británico en

[17] Según Thornton, los planes de emigración de los filósofos radicales y su apoyo al plan de gobierno responsable elaborado por el "Reporte de Durham" sobre la situación de Canadá (1839) marcan la continuidad entre sus argumentos coloniales y la construcción del "Commonwealth Británico". Nos dice:
"[The Philosophic Radicals] created in Great Britain a desire to hold on to the colonies, to settle them and then to permit them to govern themselves. They assured the creation -excluding India- of British societies in the largest colonies and made possible the ties which bind the commonwealth today." (Thornton: 1975,15)

América, atribuido al sistema político semi-autonómico que se había permitido en las colonias. Otro "más progresista" a nivel doméstico, pero que delineó formas más complejas de justificación de este nuevo imperialismo. Se trató de un nuevo imperialismo justificado por "pensadores liberales" y "reformadores radicales" que visualizó a las "poblaciones nativas" de Oriente en una "condición moral y política inferior a la europea" y que representó las "dependencias" como "territorios" soberanos ingleses. Esta corriente más "progresista" a nivel doméstico, pasó a justificar el imperialismo británico en un "derecho sobre las personas", lo erigió como una "tarea moralmente transformadora" que se lograría mediante la imposición de un "gobierno responsable" de buenas leyes de administración territorial y humana. Modelo de legitimación que pone en duda aquella apreciación de Sir John Seeley de que el imperialismo británico había sido desde siempre "pragmático" y "no planeado".

Esta revisión general de las principales corrientes coloniales británicas de fines del siglo XVIII ha pretendido identificar algunos de sus respectivos "doble discursos" referidos a las colonias visualizadas como "asentamientos europeos" y a las "dependencias territoriales" de Oriente. Ella nos sirve de encuadre para explorar puntualmente, en nuestra tesis, los modos en que Bentham y Mill legitiman el colonialismo y si existió un vínculo entre dicho colonialismo revelado en sus "escritos coloniales" y su epistemología utilitarista y filosofías prácticas derivadas.

La relevancia peculiar de abordar en nuestra tesis la doctrina utilitarista clásica en relación a la cuestión colonial, radica en que constituyó la teoría moral y política "más progresista" de la época: concibió que la naturaleza humana se caracterizaba por su "hedonismo" (por la búsqueda del placer y aversión al dolor) y buscó derivar de dicha concepción "fácilmente universalizable", un modelo de ingeniería moral y política válido para *toda* sociedad. En efecto, la *tesis básica* del Utilitarismo Clásico partía de una concepción universalista de la naturaleza humana (el hedonismo humano) y ofrecía el "principio de la utilidad" o de la "mayor felicidad" como principio que -al ser compatible con el hedonismo humano- constituía la única herramienta de validez *objetiva* -válida para *cualquier ser humano*- para evaluar su conducta privada y la conducta pública. Y esto garantizaba el objetivo político fundamental del Utilitarismo Clásico: construir un modelo social, jurídico y político democrático transparente, y por lo tanto, válido universalmente.

¿Pero puede salvarse esta doctrina pretendidamente "liberadora" para el ser humano de cualquier atadura autoritaria, del colonialismo que Bentham y James Mill manifiestan en sus "escritos coloniales"? Con el fin de comenzar a responder a esta pregunta, analizaremos

en los Capítulos 1 y 2 los "escritos coloniales" de Bentham y James Mill dirigidos a evaluar el "valor" del Imperio. Buscaremos mostrar -frente a muchas de las interpretaciones sobre estos escritos- que Jeremy Bentham y James Mill contribuyeron como "pensadores utilitaristas", es decir, no solo pragmáticamente sino "ideológicamente" a configurar el imperialismo británico. El análisis de estos "escritos coloniales" pretenderá visibilizar que posiblemente existió un lazo entre las actitudes colonialistas de Bentham y Mill y la aplicación del "principio de la utilidad" y concepción del "interés humano" presentes en la doctrina. Y esto nos llevará, en los Capítulo 3, 4 y 5, a abordar directamente los "escritos filosóficos" utilitaristas. En estos capítulos, evaluaremos si acaso el "colonialismo" de sus "escritos coloniales" lejos de responder a "prejuicios de época", se deduce de la epistemología utilitarista, de la concepción del "interés humano individual" y de sus filosofías prácticas derivadas. Pretendemos mostrar, por un lado, que el colonialismo de Bentham y Mill es derivable del *corpus* teórico utilitarista: que este delinea modelos de marginación de saberes y sujetos "otros" y por otro lado, indicar algunos de los límites e inconsistencias que encierra dicho *corpus* teórico de pretendida validez universal: peculiarmente, el "modo acrítico" en que los utilitaristas presentan en la doctrina, su "concepción del interés humano" vinculándola a la "autonomía".

En efecto, en el Capítulo 1, analizaremos los "escritos coloniales" de Jeremy Bentham y buscaremos identificar el modo en que aplica el "principio de la utilidad" a la cuestión colonial. Los modos de aplicación del "principio de la utilidad" a la cuestión sobre el futuro de las colonias, nos permitirán advertir algunas limitaciones de los debates actuales sobre los "escritos coloniales" de Bentham, que enfatizan su *actitud anti-imperialista* y descartan algunos casos entendiéndolos meramente como "excepción" -en particular, sus argumentos sobre la India.[18] Frente a esta perspectiva, buscaremos señalar que Bentham no "traiciona" su Utilitarismo al referirse a la cuestión colonial en India, ya que en *todos* sus argumentos referidos a la cuestión colonial Bentham resuelve *el futuro* de las colonias aplicando el "principio de la utilidad". En el capítulo identificaremos en todos los modos en que Bentham

[18] Donald Winch, Carlos Rodríguez Braun, Klaus E. Knorr y Alan M. Thornton son algunos de los críticos que sugieren que la cuestión de la India constituyó un caso *sui generis* respecto a sus actitudes predominantemente liberalizadoras del Imperio. Respecto a la posición de Winch, véase D. Winch, *Classical Political Economy and Colonies* (Londres: G. Bell and Sons Ltd, 1965) y L. Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed* (Berlin: Walter de Gruyter, 1984). Véanse también C. Rodríguez Braun, *La cuestión colonial y la economía clásica* (Madrid: Alianza Uiversidad, 1989); Klaus E. Knorr, *British Colonial Theories: 1570-1850* (Toronto: The University of Toronto Press, 1944); y Alan Mark Thornton, *The Philosophic Radicals. Their Influence on Emigration and the Evolution of Responsible Government for the Colonies* (Ponoma College: Claremont, California, 1975).

aplica el "principio de la utilidad" a la cuestión colonial, la "operatividad" de un modelo de legitimación colonialista "romano" que coloca a los colonizados en una condición subhumana. Esto se revela en que en algunos casos -en sus "argumentos económicos y constitucionales"- Bentham aplica el "principio de la utilidad" restringiéndose a los "intereses de los miembros o ex miembros de las metrópolis" (los colonos) y en otros -en sus argumentos políticos referidos a Oriente- Bentham aplica "el principio de la utilidad" considerando los "intereses de la humanidad". Lo consistente y común a todos sus argumentos sobre el futuro colonial es que en ningún caso observa como "parte de los intereses en cuestión" los "intereses de los colonizados". Y este modo de aplicar el "principio de la utilidad" parece poner en cuestión la tesis sugerida por algunos de los intérpretes de los "escritos coloniales" que reducen sus argumentos respecto a la India a un estadio de excepción, sugiriendo entonces que dichos argumentos responderían simplemente a un "prejuicio de época" que es *independiente* de su teoría sobre el modo en que los individuos serían capaces de concebir sus intereses.

En el Capítulo 2, analizaremos los "escritos económicos y coloniales" de James Mill. Identificaremos los argumentos que justifican la *emancipación* de ciertas colonias (los "asentamientos europeos") y aquellos que justifican la *dependencia* de otras (en particular, su defensa del Patronazgo británico para India) comparándolos con los de Bentham. Observaremos que Mill arriba a conclusiones semejantes a las de Bentham respecto de Oriente. Sin embargo, advertiremos también, que mientras que Bentham aplica en sus "argumentos económicos y constitucionales" "el principio de utilidad" considerando los "intereses de los miembros de estados-nación emergentes" y defiende así la "emancipación" de las "colonias de "asentamiento europeo" para garantizar la seguridad económica y constitucional de "estados mínimos", Mill manifiesta un "espíritu de sistema" y recurre a un modelo "simplificado" de estadios de la sociedad humana heredados de la tradición de los "historiadores conjeturales escoceses" que lo lleva a arribar a conclusiones algo diferentes de las de Bentham respecto a las colonias de asentamiento europeo. Debido a su "espíritu de sistema" y a su recurso a un modelo "simplificado" de estadios de la sociedad humana, para este autor, el "futuro estatus" de las dependencias "en general" queda sujeto a una consideración relativa a su "capacidad" de incrementar el "crecimiento global económico", *separada* o *dependientemente* de la metrópolis. En suma, los "argumentos económicos" de Mill -incluso los referidos a las "colonias de asentamiento europeo"- revelarán que su "actitud" respecto a la desarticulación del andamiaje imperial fue *más moderada* que la de Bentham. En algunos casos referidos a las "colonias" de asentamiento europeo, Mill llega a

defender la flexibilización de los lazos políticos y comerciales entre estas y las metrópolis. Por otro lado, sus argumentos "políticos" referidos a la necesidad de mantener el Imperio en Oriente y de implementar allí un Patronazgo Británico, se basan también en este criterio de la "felicidad para la humanidad" que visualiza la utilidad como "crecimiento global económico". Y dicho lazo implica que para Mill buscar la "felicidad para la humanidad" implica contemplar los intereses de miembros de las sociedades desarrolladas. En suma, aunque algunas de las conclusiones de Mill respecto al futuro de las colonias difieren de las de Bentham, en este capítulo es posible sostenter que sus argumentos sobre el futuro de las colonias también muestran una consistencia interna. Como en el caso de Bentham, lo común a ellos es que ninguno, al buscar evaluar el "valor de las dependencias imperiales" en función de la "utilidad", incluye -como parte de los "intereses que entran en cuestión"- los intereses de los "colonizados".

Los Capítulos 1 y 2 pretenden mostrar que el "colonialismo" de tono "romano" fundado en la inferioridad "cívica" (en la incapacidad de autonomía moral y política) de los colonizados, está enlazado al modo en que estos autores aplican el "principio de la utilidad" en sus argumentos sobre el futuro de las colonias. Y esta vinculación aparente en los "escritos coloniales" que se desentiende de la interpretación del estatus de la India como excepción, permitirá abrir la pregunta problema que dirigirá nuestra tesis en los Capítulos 3, 4 y 5. La pregunta es la siguiente: ¿cómo compatibiliza el Utilitarismo de Bentham y Mill su concepción universalista de la naturaleza humana, su teoría moral normativa y construcción legal y política para toda sociedad, basadas en el "principio de la utilidad", con su descripción del comportamiento de las poblaciones nativas afines a la gestión administrativa del Patronazgo Británico que proponen para la India? Con esta pregunta en mente, comenzaremos a evaluar si las "posiciones colonialistas" reveladas en los "escritos coloniales" se fundan en la "epistemología utilitarista", si abrevan en la "concepción del interés humano individual" y en la idea sobre la capacidad individual de suscribir al "principio de la utilidad" que plantea la doctrina.

En el Capítulo 3, exploraremos en qué radica, para la "doctrina utilitarista", la capacidad de los seres humanos de adherir al "principio de la utilidad". Con este fin, analizaremos los textos filosóficos de Bentham -fundador de la teoría- que formulan el "principio de la utilidad" y su vínculo con la teoría de la motivación humana (el hedonismo humano). Buscaremos identificar qué es "ser ciudadano" para el Utilitarismo Clásico: qué implica ser

un “sujeto moral y político autónomos”. Señalaremos una distancia con una línea dominante de interpretación de la doctrina utilitarista, que mantiene que Bentham propone un “doble estándar” del “principio de la utilidad” que es incompatible, porque le indica al sujeto privado “maximizar la propia felicidad” y al gobernante “maximizar la felicidad de la comunidad”. (Halévy: 1955, 17-8) Esta interpretación concluye que la doctrina utilitarista *les niega* a los miembros de la sociedad “autonomía moral y política”. Sostiene que la doctrina *retrata* a los miembros de la sociedad como “mayormente egoístas” y que *le otorga* “protagonismo social y político” al legislador quien -distribuyendo penas y recompensas- armoniza “artificialmente” intereses individuales “egoístas” *en conflicto* con el “interés público”. Se trata de la lectura de E. Halévy, quien destaca que en la sociedad utilitarista se da una relación “paradójica” entre la autonomía y la disciplina. A esta interpretación se suma la de R. Harrison y F. Rosen, quienes también descartan que la “doctrina utilitarista” le adjudique “autonomía moral y política” a los individuos sosteniendo que el Utilitarismo Clásico constituye fundamentalmente una “teoría del buen gobierno” y que Bentham minimizó su valor como “ética privada” (Harrison: 1983, 4). La lectura de los “escritos filosóficos” de Bentham, el análisis conjunto de su obra temprana *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* de 1789 (*IPML)* y de sus textos más tardíos sobre la motivación humana y la ética privada, *A Table of the Springs of Human Action* de 1817 y *Deontology* de 1829 (*A Table* y *Deontology*), contribuirán a que nos distanciemos de ambas lecturas, las cuales no parecen reconocer el “carácter autónomo” del individuo como “sujeto moral y político” que revela el Utilitarismo Clásico y que por lo tanto, resultan insuficientes para indagar si acaso esta teoría moral y política basada en el “interés humano” tiene implicancias colonialistas.

En este capítulo, proseguiremos la línea interpretativa de H. L. A Hart y de A. Goldworth y buscaremos mostrar la consistencia teórica de la doble formulación del “principio de la utilidad”. Señalaremos que es posible comprender la formulación *pública* del principio (la búsqueda de la felicidad para la comunidad) y la formulación *privada* del principio (la búsqueda de la felicidad propia) como aspectos conciliables de un único “principio de la utilidad”. Con este objetivo, completaremos las formulaciones aparentemente “divergentes” del principio presentadas en su obra temprana (*IPML*) con los desarrollos de Bentham sobre la utilidad y la “configuración del interés individual” que aparecen en sus textos más tardíos (*A Table* y *Deontology*). Mostraremos que su descripción del modo en que opera la “configuración individual del interés” sobre la base de la “utilidad”, revela la “función moral y política” que tiene el individuo en la sociedad utilitarista. Señalaremos que

para Bentham, la aplicación individual del "principio de la utilidad" implica buscar "los modos de realización de su máxima felicidad" y que esto asume *el cálculo y una elección racional* del individuo: describe una *práctica racional* sobre las *propias preferencias* que jerarquiza intereses "ampliados" que contemplan los "intereses de otros individuos" en función de *expectativas de satisfacción duradera* y que sacrifica ciertos intereses propios "estrechos". Y esta tendencia a la "ampliación" del "interés propio" revela que el individuo es capaz de suscribir al "criterio público" de la utilidad (a "la mayor felicidad para la comunidad"), que es capaz de aceptar autónomamente -más allá de los castigos- la *racionalidad de las normas* y evaluar sus *propios intereses* tomando como guía regulativa el "criterio público" de la utilidad. En suma, este capítulo buscará mostrar que para la "doctrina utilitarista", el individuo se constituye en "ciudadano", en miembro activo de la sociedad política. En línea con H. L. A. Hart, mantendremos que el individuo es capaz de suscribir, en la sociedad utilitarista, a la "formulación pública" del principio como criterio *regulador* para su propio beneficio (Hart: *IPML*, xciv-xcv).

Así, esta identificación del individuo como "sujeto capaz de autonomía moral y política" en la doctrina utilitarista, hará posible explorar -en los Capítulos 4 y 5- si este proceso individual de "concepción del interés propio" es en efecto *neutral y natural* (universalmente aplicable) o si por el contrario, marca formas de exclusión y de sometimiento de vastos sectores de la población mundial.

En el Capítulo 4, comenzaremos a mostrar que las "representaciones de los colonizados" como "incapaces de auto-gobierno" reveladas en los "escritos coloniales" de Bentham y Mill, *no son ajenas* a la concepción utilitarista sobre la "ampliación del interés propio" y constitución del individuo en "sujeto moral y político autónomo" recientemente mencionadas. Buscaremos, puntualmente, comparar sus "representaciones de los colonizados" con lo que entienden por "motivos humanos" en sus teorías sobre la motivación humana (Bentham: *A Table of the Springs of Human Action,* 1817*;* Mill: *Analysis of the Phenomena of the Human Mind,* 1829) y mostrar que dicha comparación, revela ciertas "naturalizaciones" de la motivación humana que implican procesos de "des-subjetivación" y que construyen "figuras paradigmáticas" acerca de lo "todavía no-humano".

En primer lugar, analizaremos lo que Bentham y Mill entienden por "obstáculos" al Utilitarismo: a saber, el "principio de la simpatía" y el "del ascetismo". Advertiremos que dichos principios aunque *adversos* al "principio de la utilidad", dan lugar a "juicios o cálculos erróneos" *corregibles* (*narrow judgments)* porque reflejan un "sistema coherente" de motivación humana dirigido, en última instancia, a la búsqueda del placer y aversión al dolor.

Seguidamente, contrastaremos estos juicios *erróneos* con lo que Bentham y Mill entienden por "prejuicios nativos" en sus "escritos coloniales". Observaremos que los "prejuicios nativos" -que también impiden la adhesión al Utilitarismo- son *inclasificables* en sus "teorías sobre la motivación humana". No parecen constituir "motivos humanos" porque no se fundan en el hedonismo y por lo tanto, no son *corregibles* como los "juicios erróneos" resultantes de la adhesión al "principio de la simpatía" y al "principio del ascetismo".

En segundo lugar, buscaremos mostrar la "naturalización" que revelan sus "catalogaciones de los motivos humanos". Identificaremos en *A Table* y en *Analysis,* "la eficacia" que tienen los motivos "complejos" en la "ampliación" individual de la noción del interés propio. Pero observaremos que Bentham y Mill presentan estos motivos "semi-sociales" y "sociales" (la prudencia, la probidad, y la benevolencia) como disposiciones neutrales y naturales *ya instituidas* en la sociedad, lo que sugiere que las tradiciones y convenciones *europeas* juegan un papel *no reconocido* en sus tablas de motivos humanos. Sus "catálogos sobre los motivos humanos" confirmarán la primacía de valores europeos -una "naturalización de la motivación humana" - y debido a esto, dificultarán comprender las tesis de sus "escritos coloniales", que sostienen que los impedimentos de las poblaciones nativas para suscribir a la moral utilitarista se deben a su estadio "menos desarrollado" respecto a la evolución intelectual y social europea. Observaremos que la naturalización de "motivos complejos humanos" no resuelve el problema de la "educación moral" de las poblaciones nativas, que crea más bien, la ficción de la necesidad de un *permanente tutelaje europeo*.

Por último mostraremos que los "prejuicios nativos" quedan tipificados como *rasgos psíquicos permanentes* inclasificables dentro de sus catálogos de motivos humanos, lo que dificulta la tesis presentada en los "escritos coloniales" de que la condición intelectual "menos desarrollada" de los nativos, puede resolverse mediante la imposición de "buenas" leyes utilitaristas. Mostraremos esta última tesis recurriendo a sus "escritos sobre la religión" (Bentham: *An Analysis of the Influence of Natural Religion*, 1822; Mill: *The Church and its Reform*, 1835). Ellos permitirán comprobar que los sentimientos que originan los motivos "semi-sociales" y "sociales" –aunque descritos en sus teorías sobre la motivación humana como neutrales y naturales- están derivados de un concepto de Humanidad basado en la religión natural: abstracción que, según los autores, está presente en el Cristianismo pero ausente en religiones como el Hinduismo. Más aún, el contraste entre la visión de Bentham y Mill de la "religión cristiana" y las "religiones nativas" indicará que para ambos autores sus cosmovisiones responden a dos formas diferentes de *imaginación*. La cosmovisión cristiana opera con una imaginación entendida como "facultad de la mente humana": revela un modo

de *expectativa* que, aunque anticipa *erróneamente* el castigo o la satisfacción en *la vida después de la muerte*, está basada *coherentemente* en la búsqueda a futuro de la satisfacción. Pero la imaginación de las "poblaciones de India" es definida como "imaginación poética", se trata de una sumisión permanente a poderes divinos y naturales, que no implica búsqueda ni expectativa a futuro de satisfacción, por lo tanto se trata de un concepto no clasificado como "facultad de la mente humana".

Por último, en el Capítulo 5, buscaremos ir más allá de los desarrollos del Capítulo 4, donde nos limitamos a analizar algunos elementos (los motivos "semi-sociales" y "sociales") que contribuyen a que el individuo amplíe la noción de "interés propio" contrastándolos con sus representaciones de los "colonizados". En el Capítulo 5, volveremos al punto de partida del Utilitarismo Clásico. Abordaremos su tesis *básica*: la pretensión de que la "doctrina moral y política" basada en la "utilidad" constituye una *ciencia objetiva de validez universal* por ser compatible con el "hedonismo humano" y buscaremos identificar las limitaciones de dicha tesis. En este capítulo final, mostraremos cómo Bentham busca compatibilizar su modelo ético y político universal con el "hedonismo humano", pero el análisis de los "aspectos dinámicos" de la búsqueda humana de la satisfacción y rechazo al dolor, nos permitirá concluir que la noción del "hedonismo humano" que sustenta la doctrina moral y política utilitarista, apunta a ciertas *naturalizaciones sobre lo humano*: devela un "paradigma económico" específicamente moderno-europeo (capitalista) que legitima la exclusión de vastas poblaciones del planeta como capaces de delinear sus intereses individuales, limitando así *las pretensiones universalistas y científicamente neutrales* de la teoría moral y política.

En efecto, el análisis conjunto de *IPML, A Table y Deontology* de Jeremy Bentham revelará que el aspecto "dinámico" de la búsqueda humana de la satisfacción -definido como "principal resorte humano para la acción"- encubre *un modo específico* de búsqueda de satisfacción, que tiene el carácter de "adquisición acumulativa". Se trata de una búsqueda *incremental* de la satisfacción, por la que los individuos abandonan progresivamente su interés en placeres *ya experimentados,* a favor de "nuevas causas" de placeres "mayores y más durables" *no experimentados*. Este modo humano de buscar la satisfacción, lleva al individuo a sacrificar algunos de sus intereses estrechos y a *preferir* intereses o fuentes de satisfacción que supongan continuamente *mayor durabilidad y variedad de satisfacciones* a partir de una misma fuente. Búsqueda continua de *mayor durabilidad y variedad de satisfacciones,* que lleva a los individuos a identificar "intereses ampliados" que contemplen un mayor número de *beneficiarios*. (Dube: 1991, 95).

Estos “aspectos dinámicos” de la búsqueda humana de la satisfacción, apuntan a la capacidad individual de adherir al “criterio público” de la utilidad: al “principio de la mayor felicidad de la comunidad”. La noción misma del “hedonismo humano” da cuenta de la creencia utilitarista en la convergencia entre el “objetivo” *de la ética privada* y el de *la ética pública*: de que ambas apuntan al incremento de la “felicidad en general”. (Bentham: *IPML*, 285). El individuo llegaría a observar que la sociedad utilitarista al incrementar la “felicidad en general” -y con ello la posibilidad del intercambio de bienes y servicios- incrementa de modo exponencial “su propia felicidad”.

Pero observaremos asimismo en el capítulo, que este modo de “compatibilizar” la teoría moral y política utilitarista con el “hedonismo humano” tiene implicancias “colonialistas”. Mostraremos que la tesis *básica* del Utilitarismo Clásico: la pretensión de que la doctrina moral y política es una *ciencia objetiva de validez universal* por estar basada en el “hedonismo humano” no puede sostenerse. El Utilitarismo Clásico no puede justificar la “validez universal” de su teoría moral y política al estar condicionada por un modo *específico* de realización humana y de modificación del interés que “no es neutral ni natural”. Mostraremos que la descripción de Bentham del “principal resorte para la acción humana” -la tendencia exponencial a buscar mayores y nuevas satisfacciones a partir de una misma fuente- guarda notorias similitudes con el tipo de motivaciones que afectan al entendimiento y la voluntad de una determinada *mente económica* que busca *explotar* la naturaleza convirtiéndola en una *fuente inagotable y productiva de valor* y que este modelo económico de motivación humana puede solamente ser producto de un tipo de “sociedad comercial” que se adecua al Capitalismo.

En suma, la *distorsión* de la tesis básica del Utilitarismo Clásico que buscamos describir en los Capítulos 3, 4 y 5 apuntará a explicar por qué la defensa de Bentham y Mill de democracias representativas para “Occidente” y su marginalización de las poblaciones nativas de “Oriente” como “sujetos autónomos políticos” -que identificamos en sus “escritos coloniales” en Capítulos 1 y 2- no constituyen prejuicios *independientes* de sus teorías. La historización específica de la experiencia humana *encubierta* en el presunto modo “natural” en que los seres humanos persiguen “su interés”, deja abierta indefinidamente “la brecha” entre los “europeos” y los “no-europeos”. Así, la “concepción del interés humano” basada en el “hedonismo” de la epistemología utilitarista clásica, obtura incluso la tesis *desarrollista* e *historicista* del Liberalismo Clásico británico respecto al “condicionamiento de los colonizados”. El Utilitarismo Clásico, con su pretendido cientificismo *naturaliza* la “noción

misma de interés humano" y de la "razón calculadora" sin ofrecer siquiera las herramientas "teóricas" que harían posible su "eliminación".

It is desirable for mankind that offsets should be taken from the most flourishing and soundest root.
J. Bentham, "Institute of Political Economy"

Capítulo 1
La aplicación del "principio de la utilidad" a la cuestión colonial en los escritos coloniales de Jeremy Bentham. ¿Era Bentham anti-imperialista?

Jeremy Bentham ha escrito abundantemente sobre las colonias.[19] Pero determinar si la actitud de Bentham respecto a las colonias fue "imperialista" o "anti-imperialista" ha sido una cuestión extremadamente debatida entre sus intérpretes. Existen "escritos coloniales" importantes que han llevado a algunos intérpretes a otorgarle el título de "autor anti-imperialista". Entre los críticos que sostuvieron plenamente esta tesis, se encuentra Mary Mack quien al referirse a su famoso ensayo "Emancipate your Colonies!", aseveró que "desde aquel momento Bentham devino y se mantuvo por siempre como un resuelto "Little Englander" aconsejándoles a todas las naciones que emanciparan sus colonias". (Mack: 1963, 396; véanse también Baumgardt: 1996, 3 y 159; Atkinson: 1970, 106-8; Stark: 1952, 37 y sgtes)[20] Asimismo, críticos más contemporáneos, como Jennifer Pitts, sostienen que Bentham -a diferencia de su discípulo James Mill y de John Stuart Mill- se decantó hacia una posición

[19] Por "escritos coloniales" de Jeremy Bentham entendemos los escritos del autor que versan sobre los aspectos económicos, constitucionales y políticos que afectan tanto a las colonias como a las metrópolis, siendo estas últimas, fundamentalmente Francia, España y Gran Bretaña. Los "escritos coloniales" manifiestan su actitud frente al "valor del Imperio" y sus recomendaciones respecto al "futuro de las distintas colonias". Las obras y ensayos más relevantes sobre economía y políticas coloniales que conforman el *corpus* de los "escritos coloniales" son los siguientes:
J. Bentham, *The Principles of International Law with "A Plan for Universal Peace"* (1786) en *The Works of Jeremy Bentham,* ed. J. Bowring, vol. II, Edinburgo, 1843 (De ahora en adelante título de la obra en *Works*, seguidos de volumen y página); J. Bentham, "Of the Influence of Time and Place in Matters of Legislation" (*circa* 1785) en *Works*, vol. I; J. Bentham, "Colonies and Navy" (*circa* 1790) en *Jeremy Bentham's Economic Writings,* ed. W. Stark, vol. I., Londres: George Allen & Unwin LTD, 1952 y en *Works*, vol. II (De ahora en adelante título de la obra en Stark, seguidos de volumen y página); J. Bentham, "Manual for Political Economy" (1793-5) en Stark, vol. I; J. Bentham, "Defence of a Maximum" (*circa* 1801) en Stark, vol. III; J. Bentham, "True Alarm" (circa 1801) en Stark, vol. III; J. Bentham, "Institute of Political Economy" (1801-4) en Stark, vol. III; J. Bentham, *Panopticon* versus *New South Wales:* The *Panopticon Penitentiary System and the Penal Colonization System Compared* (1802) en *Works*, vol. IV; J. Bentham, *Emancipate Your Colonies! Addressed to The National Convention of France* (1793, reimpresa por el autor en 1830) en *Works*, vol. IV; J. Bentham, *Colonies, Commerce, and Constitutional Law. Rid Yourselves of Ultramaria* (1820) en *Collected Works,* ed. P. Schofield. Oxford: Clarendon Press, 1995 (De ahora en adelante título de la obra en *CW* seguido de año y página); J. Bentham, *Securities against Misrule and Other Constitutional Writings for Tripoli and Greece* (1826) en *CW*, ed. P Schofield, 1990.
[20] "[H]e became and ever afterwards remained a resolute Little Englander admonishing all nations to *Emancipate your colonies!"*.

"anti-imperialista" (Pitts: 2005, 103-4, 121-2) Pero existe otra línea de interpretación, iniciada por D. Winch y seguida por C. Rodríguez Braun, que disputa la tesis de que Bentham "ha sido consistentemente y a lo largo de toda su vida un escritor 'anti-imperialista'". Se basaron en escritos sobre las colonias más polémicos como, por ejemplo, sus "escritos económicos *más tardíos"* de 1800-4, así como también en su apoyo, durante sus últimos años de vida (1830), al plan de colonización destinado a South Wales (actual Australia y Nueva Zelanda) propuesto por Edward Gibbon Wakefield. (Winch: 1965, 25-38; Rodríguez Braun: 1989, 15, 60, 73, 83, 209, 212)

Donald Winch, por ejemplo, en su capítulo "Jeremy Bentham and colonies" de *Classical Political Economy and Colonies,* advierte el carácter "ambiguo" de su actitud respecto al futuro de las colonias, basándose en la oscilación que nuestro autor mostró entre una creencia en "los beneficios del libre comercio" -en la idea de que la abolición del monopolio promovería un mercado "no artificial" que encontraría su propio equilibrio- y su *posterior* creencia en la necesidad de "intervencionismo estatal" en la economía, basado en nuevas preocupaciones sobre el "excedente" de capital y de población en la metrópolis (en Inglaterra). A Bentham le comenzó a preocupar que "la aplicación de capital a la agricultura no podía seguir el ritmo de la acumulación total del capital" (Rodríguez Braun: 1989, 79) como tampoco la producción agrícola absorber el "excedente de población metropolitana". En función de este cambio como economista, Winch distinguió entonces en el "progreso" del "pensamiento económico" de Bentham, *cuatro etapas* diferentes referidas al futuro de las colonias que oscilaban alternativamente entre conclusiones "anti-imperialistas" e "imperialistas". Winch identifica una *primera etapa* "anti-imperialista" manifiesta en *The Principles of International Law* con "A Plan for Universal and Perpetual Peace" (1786), en "Colonies and Navy" (*circa* 1790), en "Manual for Political Economy" (*circa* 1793-5) y finalmente en "Emancipate Your Colonies! Addressed to The National Convention of France" (1793, y reimpresa por el autor en 1830). *Todos los argumentos* de estos artículos estaban fundados básicamente en "justificaciones económicas" que se inclinaban por el "ataque al monopolio y la defensa del libre comercio", posiciones compartidas con Adam Smith. Allí, Bentham defiende "deshacerse de las colonias" prosiguiendo la tesis de Smith de que "el comercio está limitado por el capital". Es así, que argumenta que el capital *retirado* del comercio "artificial" monopólico encontraría "naturalmente" nuevas formas de inversión. Pero Winch identifica luego una *segunda etapa* "imperialista" que se corresponde con los "escritos económicos del período 1800-4", donde Bentham se decanta por la "intervención del estado" en la economía ante su preocupación por la existencia de capital y población

"excedentes" en la metrópolis (Inglaterra). Por esta razón favorece la "colonización" como canal *adecuado* de emigración de "capital y población excedentes" en colonias británicas ya existentes como Australia, dependencia que Bentham propuso destinar "exclusivamente" a la producción agrícola -de la que Inglaterra era deficiente. La *tercera etapa* advertida por Winch, período que se extiende desde 1818 a 1830, constituyó un regreso hacia su inicial actitud "anti imperialista" y se trató de una postura marcada por su publicación de *Rid Yourselves of Ultramaria* (1820-2) dirigida a los españoles durante la época de las Cortes de Cádiz (1820) y por la re-impresión de aquel ensayo, "Emmancipate!", dirigido originalmente a los franceses aunque esta vez destinado a solucionar la "crisis constitucional" de Canadá (1830). *Rid* había sido escrita al principio como una "serie de cartas" dirigidas a miembros de las Cortes of Cádiz. Dicha correspondencia promovía la emancipación de las colonias españolas en América haciendo eco a sus originales argumentos económicos y constitucionales de "*Emancipate!"* para los revolucionarios franceses. Aunque en el caso de *Rid,* Bentham añadió a los "argumentos económicos" basados en los "beneficios del libre comercio", un "argumento constitucional" que hacía específica referencia al "carácter corrupto" de los "intereses de la minoría gobernante" que resultaría del gobierno de "territorios distantes". Por último, la *cuarta etapa* señalada por Winch, parece revelar "el abandono definitivo" de Bentham de posiciones "anti imperialistas", uno que se evidencia en su apoyo -pocos meses antes de su muerte en junio de 1832- al proyecto financieramente sustentable para la metrópolis de colonización del sur de Australia propuesto por Wakefield (Winch: 1965, 25-38)

Lea Campos Boralevi, en su importante trabajo *Bentham and the Oppressed,* disputa la conclusión de Winch sobre la "ambigüedad" de Bentham respecto al futuro de las colonias, ambigüedad debida a sus presuntas vacilaciones como economista. Ella argumenta que dicho análisis de la "actitud" de Bentham frente a la cuestión colonial es "problemático" ya que parte de una "perspectiva parcial" sobre el autor. Según Campos Boralevi, analizar la actitud de Bentham en el contexto de la preocupación por las colonias de los "economistas políticos clásicos" en términos de las "ventajas y desventajas" que "encontraban" en el libre comercio, no contribuyó a que Winch "concibiera la lógica subyacente" (*rationale)* a todos los cambios de posición de Bentham. (Campos Boralevi: 1984, 120-41) De acuerdo a Boralevi, todas las evaluaciones de Bentham sobre la situación colonial fueron "pragmáticas" y estuvieron basadas en su "aplicación del principio de la utilidad". Debido a esto, "cada una de ellas debía ser tratada en términos de conveniencia u oportunidad fundada en sus méritos particulares". De acuerdo a C. Boralevi, las conclusiones de Bentham sobre el futuro de las colonias no

resultaban de algún "principio económico a priori"- no se derivaban de argumentos "no utilitaristas". Más bien, eran el producto de la aplicación "consistente" de su "principio de la utilidad", el cual había sido formulado en su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (*IPML*) como la "búsqueda de la mayor felicidad *para aquellos cuyos intereses están en cuestión*" (Bentham: *IPML,* 12): "campo de intereses" que era definido en función de una consideración de las "circunstancias objetivas" de *cada caso*. De acuerdo a esto, Bentham promovió, por ejemplo, la "emancipación" de las colonias españolas en América sobre la base de la necesidad de brindarles -tanto a los "colonos" de origen español en América como a los "españoles peninsulares" que *promovían un nuevo gobierno liberal*- "seguridad" económica y constitucional para sus estados nación "emergentes". Y por el contrario, desestimó la emancipación de la "India Oriental" (*East India)* promoviendo mantenerla bajo un "Patronazgo Británico" sobre la base de lo que Campos Boralevi señala como las "circunstancias objetivas de la India": su estado social "menos avanzado" debido a "situaciones externas", es decir, al "despotismo" de sus príncipes y pachás. (Campos Boralevi: 1984, 132-4)

Y en efecto, como veremos, C. Boralevi parece estar en lo correcto al advertirle a Winch que Bentham aplicó "consistentemente" el "principio de la utilidad" a la cuestión colonial. Pero según su interpretación, Bentham evaluó "cada situación colonial separadamente". De acuerdo a ella, Bentham le añadía al "objetivo principal" de lograr la felicidad, al objetivo de garantizar la "seguridad" del orden social y riqueza existente (objetivo preeminente del "principio de la utilidad"), aquello que visualizaba como las "condiciones objetivas" de los grupos "oprimidos" en "cada situación particular". En función del principio y esta variable, Bentham observaba en "cada caso" si el otorgarles "derechos" a determinado grupo de "oprimidos" afectaba en efecto la "seguridad de la mayoría". (Campos Boralevi: 1984, 183-6)[21] Pero este abordaje "analítico" de cada situación colonial que propone C. Boralevi, no

[21] En su interesante trabajo *Bentham and the Oppressed,* Campos Boralevi destaca que Bentham no podía defender los intereses de *los oprimidos* en función de un concepto de "libertad positiva" manifiesta en la "Declaración de los derechos del hombre", la cual para nuestro autor constituía una "ficción". C. Boralevi argumenta que para resolver el caso de *los oprimidos,* Bentham aplicó en todos los casos consistentemente el "principio de la utilidad: "la búsqueda de la felicidad para la mayoría". Pero C. Boralevi destaca que de los cuatro objetivos que debía cumplir la "felicidad" (la "seguridad", la "subsistencia", la "igualdad" y la "abundancia"), la "seguridad" constituía el "objetivo prioritario". Es así que Bentham defendió el "sufragio femenino" y a los "homosexuales" (*sexual non-conformists*) sobre la base de que no afectaban "la seguridad de la comunidad" al no producir sufrimiento alguno. Mientras que en el caso de la abolición de la "esclavitud" y la emancipación de las "colonias del Este" (visualizadas como vastos territorios poblados por "nativos"), aplicar el "principio de la utilidad" que buscaba garantizar la "seguridad de la mayoría" determinaba que era preciso mantener su "dependencia". En el caso de los "esclavos" porque en sí mismos constituían "propiedad", mientras que en el caso de los "nativos" de India porque estaban acostumbrados a someterse a gobiernos "despóticos".

contribuye a determinar, y minimiza más bien, "el carácter colonialista" (la in-visibilización de ciertos sujetos coloniales) que -como veremos- se revela con la aplicación del "principio de la utilidad" en *todos los argumentos* sobre el futuro de las colonias de Bentham. Un colonialismo que E. Stokes había identificado *explícitamente* en su famoso estudio seminal *The English Utilitarians and India.* Aunque cabe destacar que la interpretación de Stokes también presentaba limitaciones. Stokes había "calificado" las "prácticas colonialistas" de los utilitaristas para la India como una "versión incompleta" de "su doctrina". De este modo, sugería que el "colonialismo" de Bentham era en parte producto de "creencias independientes" de su "doctrina epistemológica y moral". (Stokes: 1959, 60 y 68) [22] Recordemos que Stokes distingue las "medidas políticas, legales y económicas" que los utilitaristas promovieron para India de su "doctrina utilitarista", la cual buscaba fundar la "moral" y la "política" en el hedonismo humano, otorgarle soberanía al poder legislativo por sobre el ejecutivo y el judicial (sus "brazos ejecutores"), y que buscaba fundamentalmente proponer un "sistema democrático representativo" para que la "mayoría" (el *demos*) controlara a la "minoría gobernante" (*the ruling few*). (Stokes: 1959, 72) Por esto, Stokes sugiere que los utilitaristas, "con sus políticas para India *limitadas* a establecer un buen sistema de gobierno burocrático extranjero, leyes utilitaristas y un sistema impositivo basado en el *pago de la renta* de las tierras *a Inglaterra* por los campesinos, aplicaron *la mitad de la cadena de razonamiento utilitarista*". (Stokes: 1959, 56 y 68; mi subrayado) [23]

En suma, si bien C. Boralevi reconoce que Bentham aplica el "principio de la utilidad" en *todos los argumentos* que evalúan el futuro de las colonias, su interpretación *analítica* es *ciega* a las "implicaciones colonialistas" que resultan de *todas* sus "aplicaciones del principio" a la cuestión colonial. Es *ciega* por ejemplo, a los resultados "colonialistas" que surgen de los "argumentos económicos y constitucionales" de Bentham sobre el *beneficio* "de deshacerse de las colonias" de América. Argumentos económicos y constitucionales que se desprenden de su preocupación por otorgarle "seguridad" al "interés público" de los estados nación "emergentes" -de los británicos, franceses y españoles- y que visualiza de modo limitado las "colonias" de América como "poblaciones desplazadas de origen europeo en las

---

Por lo tanto ambas emancipaciones afectarían la "seguridad" de los "estados nacionales". (Campos Boralevi: 1989, 183 y sgtes.)

[22] Stokes incluso señala que en la época en que los Mill fueron nombrados como funcionarios en la Casa de India (*India House*), "[they] were accused of betraying their principles, and of 'judging of Indian questions by rules and standards the very opposite of those they employ to decide all other questions whatever. Demagogues at home, they are despots abroad'." (Stokes: 1959, 60)

[23] "[James Mill] had simplified the Indian question to three issues –the form of government, the nature of the laws, and the mode of taxation". (Stokes: 1959, 56)

dependencias territoriales de las metrópolis". En estos casos, el interés de "los colonizados" -de los nativos de América y de los esclavos- *no cuentan* como variable en la evaluación de los beneficios o costos que resultan de "mantener o de deshacerse de los territorios distantes". Es más, su escrito "Emmancipate your Colonies!" dirigido a la Convención Nacional de Francia (1793) -que es *posterior* a la Revolución de origen esclavo en Haití- constituye un ejemplo fundamental de esta tesis. Si bien Bentham promueve la "emancipación de las colonias francesas" en América sobre la base de que la "seguridad constitucional y comercial" de Francia no se verá afectada por la "pérdida de dichas colonias", Bentham *no defiende* la abolición de la esclavitud y recomienda que los esclavos que aun quedasen en las colonias *sean vendidos* a quienes deseen comprarlos. (Bentham: "Emancipate!" en *Works,* vol. IV, 417, véase pasaje original *infra*)

Así, en este Capítulo 1, buscamos mostrar -frente a las interpretaciones recientemente descritas- que Bentham mantuvo consistentemente "dos visualizaciones co-existentes de las dependencias" a lo largo de *todo* su pensamiento sobre las colonias. Y que estas dos visualizaciones se revelan en el modo en que aplicó el "principio de la utilidad" en los argumentos sobre el "futuro de las colonias" y por lo tanto impactaron en todas sus conclusiones respecto al futuro de las colonias. Una visualización de las dependencias participaba del idioma imperial de origen "griego" e identificaba a "algunas" estrictamente como "colonias": como dependencias habitadas por poblaciones de origen europeo desplazadas de la metrópolis. La otra, participaba del idioma imperial de origen "romano" e identificaba a "otras dependencias" estrictamente como "territorios vacantes o desperdiciados" aunque habitados por "pueblos originarios o esclavos". La operatividad de ambas visualizaciones se revela en que en algunos casos -en sus "argumentos económicos y constitucionales"- Bentham aplica el "principio de la utilidad" restringiéndose a los "intereses de los miembros o ex miembros de las metrópolis" (los colonos) y en otros -en sus "argumentos políticos referidos a Oriente"- Bentham aplica "el principio de la utilidad" considerando los "intereses de la humanidad".

Mostrar el modo en que ambas visualizaciones "operaron" en *todos sus argumentos* sobre las colonias, minimizan la supuesta ambigüedad de Bentham entre una actitud "anti imperialista" y otra "imperialista" que Winch intentó explicar sobre la base de sus cambios de postura económica. Asimismo, a diferencia de las conclusiones de C. Boralevi sobre el "pragmatismo" de Bentham, estas "visualizaciones coexistentes" revelan que una "posición colonialista" permea todas sus "aplicaciones del principio de la utilidad" a la cuestión colonial. No se trata entonces de zanjar si Bentham era o no imperialista, sino de mostrar que

"sus argumentos sobre el Imperio" describen una tendencia "colonialista" generalizada que aparece en todas las aplicaciones del "principio de la utilidad" a la cuestión colonial. Ya que lo común a todos los argumentos de los "escritos coloniales" es que parecen revelar la ausencia básica de una "representación de los colonizados" como seres humanos capaces de "realizar cálculos de la utilidad", es decir, como seres capaces de gobernarse a sí mismos tanto en la esfera "privada" como en la "pública".

a. Los "escritos coloniales *tempranos*" de 1786-1795:

Los "escritos coloniales" de Bentham: *Principles of International Law* con «A Plan for Universal and Perpetual Peace» (1786), "Colonies and Navy" (1790), "A Manual for Political Economy" (1793-5) y "Emmancipate!" (1793) -como bien lo señalan D. Winch y C. Rodríguez Braun- constituyen sus "escritos coloniales" *tempranos* y presentan fundamentalmente "argumentos económicos" respecto a la "conveniencia de deshacerse de las colonias". Sus claras conclusiones "a favor de la emancipación" muestran su acercamiento a Adam Smith por su crítica al sistema monopólico frente al beneficio del libre comercio (*free trade*), pero también revelan una "radicalización" de las conclusiones de Smith respecto al futuro de las colonias. A diferencia de Smith, Bentham favorece en estos primeros escritos, la separación de las colonias *tout court.* Distanciándose de las "conclusiones tibias" de Smith respecto a la "necesidad" de deshacerse de las colonias -Smith proponía para las colonias británicas en América un sistema confederativo de estados semi-dependientes y con representación en el Parlamento Británico basándose en los beneficios de la "división del trabajo" para el "libre comercio" (A. Smith: *Wealth of Nations*, libro IV, cap. 7, 622)- Bentham aplica el argumento de que "el comercio siempre se ve limitado por el capital" usado por Smith para "defender la usura" a la "cuestión colonial". Así concluye *con* Smith que "una creación artificial de mercados" (el monopolio) *no incrementaría* la riqueza de la metrópolis. Pero como bien lo destaca Rodríguez Braun, el argumento de Bentham revela su sesgo "fisiocrático" ya que agrega que dado que "el capital es lo que limita el comercio", la *separación definitiva* de las colonias no traería detrimento alguno, ya que los capitales *retirados* de dicho comercio encontrarían "naturalmente" canales de inversión, fundamentalmente en la "producción agrícola" de los estados-nación. Bentham mantenía la prioridad de la producción agrícola dado que traía un doble beneficio: el de "la producción y el de la renta", sostenía en "Colonies and Navy" (1790), que "es siempre imposible tener demasiada agricultura". (Bentham: "Colonies and Navy", en Stark, vol. I, 217) Frente al valor

del comercio internacional (incluso del "libre comercio") del que sospechaba que podría constituir una fuente de gasto militar, Bentham se decantaba por "posiciones más radicales" que lo llevaban a defender "deshacerse de las colonias" sobre la base de posiciones fisiocráticas (como las de Cobbett y Spence) que defendían economías más cerradas. (Rodríguez Braun: 1989, 63-4, 67) En efecto, en "A Plan" Bentham ataca el "antiguo sistema colonial" de las Compañías de Comercio colonial, basándose en la tesis de que "el comercio está limitado por el capital":

> Conquista el mundo entero, es imposible que incrementes tu negocio en medio centavo: no lograrás otra cosa que disminuirlo. Conquistes mucho o poco, lo pagas en impuestos: como cualquier comerciante que al pagar impuestos, se vuelve incapaz de incrementar el capital que invierte en el comercio. Si tuvieras dos mundos para comerciar, podrías solamente comerciar con ellos *en proporción al monto de tu capital, y obtener crédito, en proporción a dicho monto*. Esto que es verdadero para cada comerciante, lo es también para todos los comerciantes. Encuentra si puedes una falacia en este breve argumento. De conseguir un nuevo derecho comercial por nada, no serías ni medio centavo más rico: y de pagar por él en gastos de guerra o en preparaciones para la guerra, serás más pobre en proporción a lo que pagues por ello. (Bentham: "A Plan" en *Works*, vol. II, 557)[24]

Y en "Colonies and Navy" concluye que "deshacerse de las colonias" no implica pérdida alguna para los intereses comerciales de la metrópolis ya que el comercio retirado de las colonias al aplicarse a la producción agraria local traerá grandes beneficios: "La pérdida de las colonias, si consecuencia de ella es la pérdida del comercio colonial, será como poco una gran ganancia para la agricultura". (Bentham: "Colonies and Navy", en Stark, vol. I, 218)[25]

Es posible sostener que en estos "escritos coloniales *tempranos*", Bentham busca delinear una "nueva configuración de la estrategia de defensa" de las potencias mundiales europeas. Es decir, que en ellos no existe una genuina preocupación por las colonias *per se,* sino por la militarización mundial promovida por el monopolio y la conquista. Para Bentham, la "carrera imperialista de las potencias europeas" había incrementado el "gasto en defensa", el cual superaba ampliamente "las ganancias ilusorias" que resultaban del comercio "exclusivo" con las dependencias coloniales. Por lo tanto, la presunta actitud "emancipatoria"

---

[24] "Conquer the whole world, it is impossible you should increase your trade halfpenny: -it is impossible you should do otherwise than diminish it. Conquer little or much, you pay for it by taxes: -but just so much as a merchant pays in taxes, just so much he is disabled from adding to the capital he employs in trade. Had you two worlds to trade with, you could only trade with them *to the amount of your capital, and what credit, you might meet with on the strength of it*. This being true of each trader, is so of all traders. Find a fallacy in this short argument if you can. If you obtained your new right of trading given you for nothing, you would not be a halfpenny the richer: if you paid for them by war or preparations for war; by just so much as you paid for these you would be the poorer."
Este mismo argumento aparece en Bentham: "Colonies and Navy", *Stark*, vol. I, 211-8. Respecto a la conexión entre estos dos ensayos tempranos sobre la emancipación colonial véanse los desarrollos de Winch: 1965, 26-31 y de Rodríguez Braun, 1989, 64-68.

[25] "The loss of the colonies, if the loss of the colony-trade were the consequence of the loss of the colonies,, would at the worst be so much gain to agriculture."

de Bentham resulta ser un producto derivado de la aplicación del "principio de la utilidad" a un campo de intereses *limitados*, a saber, a los intereses económicos y políticos de los miembros de los "estados-nación" modernos o emergentes. En "Colonies and Navy" (1790) esta tesis aparece ilustrada cuando Bentham argumenta que "no es de interés para Inglaterra mantener en forma alguna dependencias extranjeras" debido a los enormes gastos en defensa que ello implica:

> Las dependencias distantes aumentan las probabilidades de guerra
> 1. Al incrementar posibles objetos de disputa
> 2. Por la oscuridad natural de los títulos en el caso de nuevos asentamientos o descubrimientos
> 3. Por la singular oscuridad de la evidencia, que resulta de la distancia. Ejemplos: 1. la guerra española de 1742 y en alrededores -violencia de sus *guarda-costas.* 2. la guerra francesa de 1754. Hostilidades en América del Norte. Hostilidades en la India de Oriente
> 4. Por la menor preocupación por la guerra cuando la escena es remota a diferencia de cuando es próxima a la metrópolis. (Bentham: "Colonies and Navy" en Stark, vol. I, 211)[26]

En efecto, tanto "A Plan" como "Colonies and Navy", y asimismo "A Manual of Political Economy" (*circa* 1793-5), revelan la notoria ausencia de referencias a la "capacidad nativa" de elaborar sus propios intereses y expectativas. En "A Plan" y en "Colonies and Navy", Bentham visualiza las "dependencias" como "población de origen europeo establecida en tierras distantes", es decir, acorde al "modelo griego de colonia". Y en "A Manual of Political Economy" Bentham agrega a dicha visualización -que lo lleva a defender la emancipación de colonias ya que no implican ganancia alguna para las metrópolis por el límite del capital sobre el comercio (Bentham: "A Manual" en *Works*, vol. II, 52)- otra visualización de las dependencias como "territorios vacantes o desaprovechados" acorde al "modelo romano". Allí sugiere que esos "territorios" en particular, podrían ser "buenos canales" de emigración para el exceso de población metropolitana (Bentham: "A Manual" en *Works*, vol. II, 52)[27] Resulta claro que "ambas visualizaciones" excluyen las "expectativas" de las poblaciones "nativas" del campo de "intereses" a los que aplica el "principio de la utilidad". Más aún, en *Principles of International Law* (1786), Bentham anticipa esta exclusión al no adjudicarles a los pueblos asiáticos, africanos ni a los pueblos originarios de América, estatus de

[26] "Distant dependencies encrease the chances of war: 1. By encreasing the number of possible subjects of dispute. 2. By the natural obscurity of title in case of new settlements or discoveries.
3. By the particular obscurity of the evidence, resulting from distance. Instances: 1. Spanish war of 1742 or thereabouts -Violence by their *guarda-costas.* 2. French war of 1754. Hostilities in North America. Hostilities in the East Indies. 4. By men's caring less about wars when the scene is remote, than where it is nearer home."

[27] En "Manual of Political Economy" el argumento estándar sobre la pérdida de ganancias para los estados-nación que supone mantener dependencias distantes, se ve seguido por el siguiente comentario:
"When an excess of population in relation to territory exists or is foreseen, colonization is a very proper measure. As a means of increasing the general wealth of a country, or of increasing the revenue of the mother country it is a very improper measure."

"comunidades políticas". Bentham sugiere la existencia de una jerarquía de "comunidades políticas" en cuya base figuran las "naciones de cazadores y pastores, las tribus de salvajes americanos y las hordas de los tártaros y árabes" porque no están asentados en "suelo alguno" y explicita que ellas -e incluso los estadios "intermedios", las poblaciones de la India Oriental- *no son candidatas* a constituirse en miembros de una "ley internacional". (Bentham: *Principles of International Law* en *Works,* vol. II, 542)[28] Por su parte, Gran Bretaña y Francia son los estados-nación a los que Bentham se dirige en este trabajo y sostiene que la "reducción" de la fuerza militar que resultará de promover la "emancipación de las dependencias" establecerá un *modelo* a seguir por otras naciones europeas, honor que no carece de "utilidad" ya que las colonias -Bentham insiste- no traen beneficio económico. (Bentham: *Principles of International Law* en *Works,* vol. II, 546)[29] En suma, de acuerdo a estos "escritos tempranos" que abogan por la "emancipación de las colonias", dicho resultado no está asociado a las "expectativas" de los pueblos que habitan originariamente los territorios.

El ensayo "Emancipate your Colonies! Addressed to the National Convention of France" (1793) forma también parte de este cuerpo *temprano* de escritos y ha sido interpretado -como lo hace Mary Mack- como la pieza más ilustrativa de su posición "anti-imperialista". (Mack: 1963, 396) Pero curiosamente, este ensayo revela de modo más explícito que los escritos recientemente mencionados, la "co-existencia de dos visualizaciones de las dependencias metropolitanas", las cuales determinan posiciones diametralmente distintas respecto al "futuro de las colonias y el Imperio" y que parecen contradecir la tesis del "anti-imperialismo" *temprano* de Bentham sugerida por varios intérpretes.

Como bien lo destaca Rodríguez Braun al referirse a "Emancipate!", Bentham agrega a los argumentos "a favor de la emancipación" basados en la idea de que el "comercio está limitado por el capital" (Bentham: "Emancipate!" en *Works,* vol. IV, 410-1), argumentos "constitucionales" que plantean si la metrópolis francesa tiene el "derecho de gobernar a los colonos de dependencias distantes". Recordemos que Bentham había sido nombrado "Ciudadano Honorario de la República Francesa" y que si bien discrepaba con la "doctrina de los derechos del hombre", buscaba con este argumento político sobre el "valor del Imperio"

[28] "In civilized nations the greater part of mankind are *glebae ascriptitii,* fixtures to the soil on which they are born. With nations of hunters and shepherds—with tribes of American savages, and hordes of Tartars or Arabians, it is otherwise. But with these we have no business here."

[29] "The ensuing sheets are dedicated to the common welfare of all civilized nations; but more particularly of Great Britain and France. The end in view is to recommend three grand objects, simplicity of government, national frugality and peace."

señalarles a los revolucionarios franceses la *contradicción* que supondría para ellos, mantener las colonias y defender su "constitución liberal". (Rodríguez Braun: 1989, 70)[30]

En efecto, a diferencia de "A Plan" y de "Colonies and Navy" -donde Bentham se refirió fundamentalmente a las colonias o "asentamientos de poblaciones de origen europeo" y promovió deshacerse de ellas sobre la base de argumentos económicos beneficiosos para la metrópolis- Bentham *reconoce,* en "Emancipate!", la "existencia" de una "población colonial" que parece incluir no solamente a los colonos franceses sino también a las "poblaciones nativas" y a los esclavos. En su voluntad de ocuparse de la "consistencia de la nueva constitución liberal francesa", Bentham contempla la posibilidad de que esta "población colonial" pueda preferir "resistirse a la autoridad política ejercida por la metrópolis" y muestra entonces, la *contradicción* que supondría mantenerla bajo su dominio con los principios de libertad e igualdad revolucionarios.[31] Bentham les recomienda a los "revolucionarios franceses" lo siguiente: que "comiencen por pensar cuáles pueden ser los sentimientos de los "habitantes de las colonias". ¿Son franceses? Entonces se sentirán franceses. ¿No son franceses? Entonces, ¿en qué radica vuestro derecho a gobernarlos?" (Bentham: "Emancipate!" en *Works,* vol. IV, 408)[32]

Es posible argumentar que el argumento sobre la posibilidad de que la "población colonial" manifieste una "eventual resistencia a someterse a la autoridad política francesa o metropolitana" funciona "primordialmente" en el ensayo como una "variable" a ser

[30] Cabe destacar que Bentham volverá a valerse de este argumento en *Rid Yourselves of Ultramaría* -serie de cartas dirigidas a las Cortes de Cádiz publicadas en 1820- donde buscó que España, sobre la base de su nueva constitución liberal ("La Pepa"), emancipara sus colonias de América. (Bentham: *Ryd Yourselves of Ultramaria* en *CW*, 1995)

[31] A pesar del uso estratégico del argumento, es preciso recordar la distancia de Bentham del liberalismo en su concepción de la naturaleza y origen de la "autoridad política". En *A Fragment on Government,* Bentham define la "aceptación humana de la autoridad política" en términos utilitaristas y no liberales. Contrariamente a la doctrina liberal que asumía la "libertad natural del hombre" y su voluntad de restringir la libertad de otros mediante la elaboración de un "contrato original", Bentham entiende que los seres humanos no son "por naturaleza" libres y en línea con Hobbes, sostiene que "por naturaleza" se "someten a la autoridad del más fuerte". Sin embargo, Bentham agrega que el individuo es capaz de "someterse a la autoridad o de resistirla" en función de un "cálculo de utilidad": de los costos y beneficios que supondría para sí mismo resistir o someterse a ella. Es así que mantiene que aunque la soberanía se funda en el "hábito humano de la obediencia", para que sea una aceptación de la autoridad más que una ciega sumisión a ella, ello requiere que el hombre calcule y compare "los probables daños y beneficios por la obediencia versus los probables daños y beneficios por la resistencia al gobierno". Nos dice:
"[...] why *Kings*, on the one hand, in governing, should in general keep within established Laws, and (to speak universally) abstain from all such measures as tend to the unhappiness of their subjects; and, on the other hand, why *subjects* should obey Kings as long as they so conduct themselves, and no longer; why they should obey in short *so long as the probable mischiefs of obedience are less than the probable mischiefs of resistance*; why in a word, taking the whole body together, it is their *duty* to obey, just so long as it is their *interest*, and no longer." J. Bentham, *A Fragment on Government*, ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart (Cambridge University Press, 1988), 56. (De ahora en adelante Bentham: *A Fragment* y número de página)

[32] "You start -think then, what may be the feelings of the colonists. Are they French men? -they will feel like Frenchmen. Are they not Frenchmen? -then where is your right to govern them?"

considerada por la metrópolis para definir "consistentemente" la noción de "ciudadanía francesa". El ensayo "Emancipate!" no revela una *genuina* preocupación por las colonias *per se*, tampoco recurre a una cuestión de "principios", a su libertad o igualdad, para concluir en la necesidad de emanciparlos. Bentham contempla el deseo de la "población colonial" de un modo "estratégico", para probarles a los franceses que imponerle a la "población colonial" su dominio no sería consistente con su definición de los "principios de ciudadanía francesa": la libertad, la igualdad y la fraternidad. El argumento funciona como variable que ha de tomarse en cuenta para garantizar la seguridad del estado-nacion francés emergente. Más aún, es preciso destacar que para Bentham, la posibilidad humana de "formar" una "comunidad política" no se funda en una cuestión de "principios" o de "derechos naturales", sino en una "autonomía crítica" individual que, mediante el cálculo de la utilidad de los costos y beneficios de someterse o no a determinada autoridad política, daría lugar a consecuencias contingentes. Esta visión utilitarista sobre el modo en que los individuos constituyen una "asociación política" aparece ilustrada en la siguiente reflexión de Bentham sobre la eventual decisión de los "sujetos coloniales" a someterse a la autoridad política francesa. Refiriéndose a dicha contingencia -a que puede ocurrir o no que los "sujetos coloniales" elaboren un "cálculo individual de utilidad" a la hora de aceptar la autoridad política francesa- Bentham nos dice:

> [Población colonial] ¿Les gusta ser gobernados por ustedes? Pregúntenles y ustedes lo sabrán. ¿Pero para qué preguntarles, como si ustedes no lo supieran? Puede que les guste más ser gobernados por ustedes que por cualquier otro; ¿pero no será posible que les guste más gobernarse a sí mismos? Puede que una minoría elija ser gobernada por ustedes más que por sus antagonistas, la mayoría: ¿pero les corresponde a ustedes proteger a estas minorías? También es posible que una mayoría, que no se sienta suficientemente fuerte como lo deseara, quiera tomar prestada alguna fuerza de ustedes: pero por el préstamo de un momento, extraerían ustedes una renta vitalicia de servidumbre? (Bentham: "Emancipate!" en *Works*, vol. IV, 409) [33]

Y justamente, es por esta capacidad de elaborar un "cálculo de utilidad" -y no por una "cuestión de principios" o de "derechos fundamentales"- que Bentham distingue y les otorga a los "sujetos coloniales de origen europeo" (a los colonos europeos) y a los "colonizados" (a las "poblaciones nativas" de las colonias francesas en América y sobre todo a los "esclavos" de las plantaciones) un tratamiento político *diferente*. Las "poblaciones nativas" de las

[33] "Do they like to be governed by you? Ask them, and you will know. Yet why ask them, as if you did not know? They may be better pleased to be governed by you than by anybody else; but is it possible they should not be still better pleased to be governed by themselves? A minority among them might choose rather to be governed by you than by their antagonists, the majority: but is it for you to protect minorities? A majority, which did not feel itself so strong as it could wish, might wish to borrow a little strength of you:--but for the loan of a moment, would you exact a perpetual annuity of servitude?"

colonias y los "esclavos" aparecen en el ensayo con un "estatus político indefinido". No puede deducirse que sean capaces de "formar una comunidad política" mediante cálculos de utilidad. Comparados con las poblaciones coloniales de origen francés, Bentham sugiere que sus "hábitos de obediencia" son imperfectos y por lo tanto, la posibilidad de que sean capaces de decidir críticamente -a partir de la aplicación individual del "principio de la utilidad"- si someterse o no a "determinada autoridad política" es remota. Esto se torna evidente cuando Bentham se refiere a los pobres y a los esclavos de Santo Domingo. A pesar de que el "ensayo dirigido a los franceses" es inmediatamente posterior a la revolución de origen esclavo ocurrida en Haití (1791), Bentham no hace referencia a la "condición moral y política" de estos sujetos coloniales, no se refiere a "sus intereses ni expectativas políticas". Es por esto que es posible argumentar que en "Emancipate!" aparece *también* una visualización de las dependencias como "territorios dominados en sentido romano", donde los esclavos "figuran" como "parte del capital de los estados nación modernos". El siguiente pasaje revela claramente que Bentham *no defiende* la "abolición de la esclavitud" y que si bien les recomienda a los franceses "deshacerse de las colonias" tomando en cuenta los beneficios para la población metropolitana francesa, recomienda que los "esclavos de las colonias", siendo "propiedad" de los franceses, sean vendidos a quienes lo deseen:

> Pero basta de suposiciones y conjeturas. *Cómo* te desprendes de los pobres que son ahora tus esclavos es, después de todo una consideración secundaria: lo esencial es deshacerse de ellos: *Debieras hacerlo si nadie los tomara pagando por ellos. Sean lo que sean sus derechos, no tienen derecho a forzarte a gobernarlos a perjuicio tuyo.* (Bentham: "Emancipate!" en *Works,* vol. IV, 417; mi subrayado)[34]

Más aún, en este ensayo, que ha sido destacado por algunos interpretes como el gran artículo donde Bentham se muestra defensor de la emancipación de las colonias, figura también un curioso tratamiento de la situación de las Indias Orientales (*East India*). Bentham evalúa el modo en que los franceses debieran conducirse respecto a sus posesiones en dicha región. Y su actitud confirma que el "sector de población colonial" al que Bentham le niega capacidad de elaborar "cálculos de utilidad" -desconociendo así sus intereses y expectativas políticas- es *notoriamente amplio*. No solo incluye aquellos sectores de la "población colonial" a los que Bentham les niega la capacidad de formar una comunidad política por su "desapego a la tierra": cazadores y pastores, tribus de salvajes americanos y hordas de tártaros y árabes. No

[34] "But enough of suppositions and conjectures. *How* you part with the poor people who are now your slaves, is after all a subordinate consideration: the essential thing is to get rid of them: *You ought to do so if nobody would take them without being paid for it. Whatever be their rights, they have no such right as that of forcing you to govern them to your own prejudice*." Véanse los desarrollos de L. Campos Boralevi sobre el estatus de los esclavos para Bentham en Campos Boralevi: 1984, 142-55.

solo incluye a los "esclavos": sustraídos de sus tierras y comunidades y transportados por el comercio de la Trata a lugares lejanos donde pasaron a ser "propiedad" de alguien. Sino que también incorpora a los habitantes de las naciones asiáticas y africanas: naciones cuyo estatus había sido fijado en la *base* de la jerarquía de los "estados-nación" en *Principles of International Law* (1786), aún cuando Bentham reconoció que habían estado establecidos en sus tierras por largo tiempo, forjando comunidades políticas que Bentham rubricó como formas "despóticas de gobierno".

En efecto, en "Emancipate!" (1793), la situación política con Francia había cambiado, la carrera imperial de conquistas de las potencias europeas había concluido y el poder marítimo ya estaba claramente en manos de Gran Bretaña. Y dada la ausencia de esta amenaza de guerras y militarización, Bentham atiende a la "situación" de los "colonizados" en los dominios de la India Oriental (*East India*). Su tratamiento, en "Emancipate!", de las naciones orientales como vasto territorio poblado por "habitantes nativos" marca una excepción respecto a sus argumentos estándar -económicos y constitucionales- que defendían llanamente la separación de las colonias de las metrópolis y que eran característicos de sus escritos *tempranos.* Aquí Bentham representa su situación política y recurre a una solución "práctica" basada en un "status quo" que sería, según nuestro autor, "preferible" a abandonarlos a "su suerte". Constituye una conclusión que resulta de la aplicación del "principio de la utilidad" formulado como la búsqueda de la "felicidad para la Humanidad" y que supone "algún sacrificio" para los intereses "inmediatos" de los estados-nación europeos pero que, no obstante, los beneficiaría en términos de sus intereses de "largo alcance". En el siguiente pasaje, Bentham les recomienda a los franceses *entregarles* a los ingleses las dependencias en Indostán para "mantenerlas" bajo un patronazgo o tutelaje británico administrado por la Compañía de Indias Orientales británica:

> ¿Brotaría allí el árbol de la libertad de ser plantado? ¿Sería la declaración de los derechos traducible en Sánscrito? ¿Se reunirían los *bramanes,* los *chetree,* los *bice,* los *sooder y los hallachore* en condición de igualdad? Si esto no es así, ustedes encontrarán cierta dificultad en otorgársela a ellos mismos. Posiblemente ustedes se vean restringidos por la mera necesidad de lo que podría llamarse un plan de carácter práctico. *Si está determinado que deben tener amos, es preciso buscar a los menos malos que podrían hacerse cargo de ellos*: y tras todo lo que he escuchado, dudo que sea posible encontrar algo menos malo que nuestra compañía inglesa. […] Si bien para ustedes el país es una carga, no se deduce de esto que no sea para [la compañía] un beneficio. Ya que aunque la totalidad de sus vastas posesiones ha constituido una carga para ellos, en lugar de ser aumentada, ella puede verse disminuida por la adición: el gasto de defensa podría reducirse: Pondicherry para ellos podría ser lo que Savoy es para ustedes. (Bentham: "Emancipate!" en *Works*, vol. IV, 417; mi subrayado)[35]

[35] "Would the tree of liberty grow there if planted? Would the declaration of rights translate into *Shanscrit*? Would *Brahmin, Chetree, Bice, Sooder,* and *Hallachore* meet on equal ground? If not, you may find some difficulty in giving them to themselves. You may find yourselves reduced by mere necessity to what we should

Esta defensa de establecer un Patronazgo Británico para la India Oriental, en lugar de deshacerse de ella, se condice con la correspondencia mantenida con Mr. Dundas del 20 de mayo de 1793 cuando le escribe lo siguiente:

> Algo del orden de la jurisprudencia ha de considerarse como necesario para Indostán. Despojados de todos sus prejuicios locales, aunque no menos sensibles a su fuerza y a la necesidad de respetarlos, yo podría, con la misma facilidad ocupar mi pluma en los asuntos de ese país distante, del mismo modo en que lo hago para el municipio en el que vivo. (Bentham: *Correspondence* en *Works,* vol. X, 292)[36]

Y es preciso destacar -tal como lo observa Stokes en *The English Utilitarians and India*- que Bentham pretendió hasta el final de sus días, convertirse en el "legislador de la India Británica" sobre la base de que las "poblaciones nativas" se someterían a un "gobierno extranjero" dada su "disposición" a someterse irreflexivamente al "poder del más fuerte". En su correspondencia dirigida a Rammohun Roy (1829), por ejemplo, Bentham le solicita su mediación para lograr que Lord Bentinck (gobernador general de Bengal) les prestara atención a sus "reformas legales" para la India Británica. En particular Bentham proponía aumentar la cantidad de tribunales (*judicatures*) con jueces ingleses y establecer un nuevo sistema eficaz de examen oral en el que participaran todos los grupos involucrados en el litigio. (Bentham: *Correspondence* en *Works,* vol. X, 589-92; Stokes: 1959, 51-2; 78)[37]

---

call here a practical plan. If it is determined they must have masters, you will then look out for the least bad ones that could take them: and after all that we have heard, I question whether you would find any less bad than our English company. [...] Though to you the country is a burthen, it does not follow that to them it might not be a benefit. Though even the whole of their vast possessions were a burthen to them, the burthen, instead of being increased, might be diminished by the addition: the expense of defense might be reduced: Pondicherry might be to them what Savoy is to you."

[36] "Something in the way of legislation may be deemed wanting for *Hindostan.* Divested of all local prejudices, but not the less sensible of their force, and of the necessity of respecting, I could, with the same facility, turn my hand to the concerns of that distant country, as to those of the parish in which I live"

[37] Correspondencia de Bentham dirigida a Rammoun Roy:

"Now at the brink of the grave, […] among the most delightful of my reflections, is the hope, I am notwithstanding feeding myself with, of rendering my labours of some considerable use to the hundred millions, or thereabouts, of whom I understand that part of your population which is under English governance or influence is composed."

"For these many years a grand object of [James Mill's] ambition has been to provide for British India, in the room of the abominable existing system, a good system of judicial procedure, with a judicial establishment adequate to the administration of it; and for the composition of it his reliance has all along been, and continues to be, on me."

"Though but very lately known to your new Governor-general, Mr Mill is in high favor with him; and (I have reason to believe) will have a good deal of influence, which, in that case, he will employ for the cause above-mentioned. He has assured his lordship that there can be no good penal judicature without an apt *prison* and prison-management; and no apt prison or prison-management, without the plan which we call the *Panopticon* plan [...]."

Es posible concluir entonces, que los "escritos coloniales *tempranos"* revelan la "co-existencia" de dos formas de visualización de las dependencias, las cuales determinan que la aplicación del "principio de la utilidad" brinde resultados divergentes respecto al futuro de ciertas colonias y de otras. Una visualización de las dependencias se articula según el "modelo griego" y representa las dependencias como "colonias": como población de origen europeo que habita tierras distantes. Ella sirve de base a los "argumentos económicos y constitucionales" que defienden "deshacerse de las colonias" sobre la base del "principio de la utilidad" orientado a otorgarle "seguridad" a los miembros de los "estados-nación" emergentes (ya sean europeos o conformados por colonos de origen europeo). Sin embargo, dichos argumentos "a favor de la emancipación" *desconocen* los intereses y expectativas políticas de los "colonizados". La otra visualización de las dependencias, se articula según el "modelo romano" y representa a ciertas dependencias como "territorios vacantes o desaprovechados" que son dominio de las metrópolis. Y ella sirve de base a los "argumentos políticos" de "gobierno responsable" (*responsible government* entendido como la "carga del hombre blanco") que defienden exportar el *ethos* "europeo" y mantener las dependencias, sobre la base de la aplicación del "principio de la utilidad" orientado a brindarle "felicidad a la humanidad". Sin embargo, dichos "argumentos que promueven la dependencia" *también* desconocen los intereses y expectativas políticas de los "colonizados".

Así, llegados a este punto, es posible brindar ciertas respuestas a la tesis de Winch sobre la "ambigüedad" de la actitud de Bentham respecto al "imperialismo o anti-imperialismo" basada en sus diferentes lineamientos económicos, y asimismo a la tesis de C. Boralevi sobre su "pragmatismo de base y necesidad de analizar cada situación colonial por separado". Si por "anti-imperialismo" entendemos una posición "anti-colonialista", no es posible concluir del análisis de dichos escritos *tempranos* -a pesar de que revelen argumentos fuertes sobre la necesidad de romper con el "andamiaje" del "antiguo sistema Imperial"- que Bentham tuviera una "actitud anti-imperialista". Más aún, es importante destacar que dado que estos "escritos coloniales" *tempranos* revelan una actitud "colonialista" -la ausencia de una consideración de las "expectativas de los colonizados" (de las "poblaciones nativas" y esclavos) y un énfasis en la "utilidad de la emancipación" para beneficio de las comunidades europeas- ellos no son contradictorios con los argumentos de los "escritos coloniales" más *tardíos* de Bentham (tanto los que responden al período 1800-4, a los de la década que se inicia en 1820 y al período iniciado en 1830 hasta su muerte en 1832). Esto se debe a que "la coexistencia" de estas dos visualizaciones sobre las "dependencias", al *desconocer* la

capacidad de autonomía de los colonizados *dejan abierta la posibilidad* de concebir "nuevas formas de colonización imperial" no basadas en "nuevas conquistas".

b. Los escritos "económicos" de 1800-4:

Y en efecto, no parece difícil conciliar la visión de Bentham *abiertamente* "pro-colonialista" que aparece a partir de 1800, con los escritos *tempranos* recientemente mencionados. D. Winch y C. Rodríguez Braun han argumentado que en sus "escritos económicos más tardíos" (1800-4): "Defence of a Maximum" (1801), "True Alarm" (1801) y "Institute of Political Economy" (1801-4) Bentham *se distanció* de su temprana posición "anti-imperialista" y que su pensamiento "económico" operó un viraje que lo llevó a promover la colonización de ciertas dependencias. (Winch: 1965, 31-4; Rodríguez Braun: 1989, 79) Y ciertamente, en "Defence of a Maximum" por ejemplo, Bentham promovió nuevas formas de colonización. A diferencia de la tesis de que el "capital retirado del comercio colonial encontraría un canal inagotable en la producción agrícola metropolitana", Bentham se preocupa por la abundancia de población y de papel moneda en la metrópolis (en Inglaterra). Lo inquietaba el hecho de que "la aplicación del capital a la agricultura no podía seguirle el ritmo a la acumulación de la masa de capital". (Bentham: "Defence of a Maximum" en Stark, vol. III, 299)[38] Así, con el objetivo de mitigar la escasez alimentaria debido al exceso de población y la desvalorización de la moneda, Bentham entendió que -aunque las colonias eran una "pérdida" para la metrópolis- era posible re-convertirlas en un "alivio" para Inglaterra. Algunas dependencias podrían servir de canal de emigración tanto de población como de capital "excedentes":

> Si el capital y las manos deben emigrar -y emigrar por largo tiempo, ya que las manos deben entrar en acción pues de lo contrario padecen de hambre- mejor a zonas dentro del imperio, así al menos nuestro gasto en su gobierno y defensa no incrementa con su población, mejor que emigren a nuestras colonias que a cualquier otro lugar -ya que felizmente trasladarlas a Irlanda no constituye ya emigración. (Bentham: "Defence of a Maximum" en Stark, vol. III, 301)[39]

Y esta propuesta de colonización aparece también en "True Alarm" y en su "Institute of Political Economy" donde manifiesta las mismas preocupaciones. (Bentham: "True Alarm" y "Institute of Political Economy" en Stark, vol. III, 68 y 355) Y se revela asimismo en un escrito "no económico" aunque contemporáneo: "Panopticon *versus* New South Wales"

[38] "[T]he application of capital to agriculture could not keep pace with the accumulation of the aggregate mass of capital."

[39] "If capital and hands must emigrate -and emigrate ere long, the hands must do or be starved- better to spots within the empire, at least so as provided our expence in governing and defending them does not encrease with their population, better to our own colonies -for happily removal to Ireland is no longer emigration- than anywhere else."

(1802), donde critica el establecimiento de "ex-convictos británicos" en Australia pero propone un establecimiento alternativo de "colonos no corruptos": "Si New South Wales *debe* existir, dejemos al menos que emigren los menos corruptos a New South Wales". (Bentham: "Panopticon *versus* New South Wales: The Panopticon Penitentiary System and the Penal Colonization System Compared" en *Works,* vol. IV, 218)[40]

Es posible sostener que estas nuevas propuestas de "colonización" *no son incompatibles* con la "lógica" que sustenta los resultados "a favor de la emancipación" que revelan los argumentos "económicos" de sus escritos *tempranos*. Ellas serían incompatibles si sus posiciones *tempranas* que defendían la emancipación hubieran estado basadas en una visión "anti-colonialista". Pero como ya lo hemos advertido, la temprana actitud "anti-imperialista" de Bentham es debatible, ya que sus conclusiones a favor de la emancipación resultaban de una evaluación económica circunscrita a los intereses de las metrópolis y se veían apoyadas por el hecho de que Bentham representaba a las colonias "candidatas" para la emancipación, como colonias de "asentamientos europeos". Más aún, hemos señalado que sus escritos económicos *tempranos* aplicados a la cuestión colonial revelaban ya la "doble visualización" de las "dependencias": unas representadas como "asentamientos europeos" y otras como "territorios vacantes o desaprovechados" y que en ninguno de los dos casos los "colonizados" fueron vistos como capaces de realizar cálculos basados en la "utilidad". Ese "doble estándar" anunciaba ya la posibilidad de este camino alternativo de "colonización" de 1800-4 para aquellas dependencias visualizadas como "territorios vacantes o desaprovechados" en donde la población precisaría la implantación de un *ethos* "europeo" (se tratará fundamentalmente de las dependencias visualizadas en el Este, estando los "ex convictos" de Australia incluidos). Así, contrariamente a la marcada distinción entre una etapa a favor de la emancipación y otra colonizadora que sugiere Winch, en estos nuevos escritos "económicos" Bentham sigue siendo consistente con aquellas *conclusiones* contra el "Antiguo sistema imperial" basadas en el gasto en militarización y en la idea de que el comercio con las colonias no significaba *ganancia* para las metrópolis. De hecho, dichos argumentos *tempranos* siguen presentes, por ejemplo, en su "Institute of Political Economy" de 1801-4. (Bentham: "Institute of Political Economy" en Stark, vol. III, 353-4)[41] La circunstancia agregada es que Inglaterra enfrenta ahora problemas de capital y población

[40] "If there *must* be a New South Wales, let rather the least corrupted go to New South Wales."

[41] "[The] foundation of a colony is an introductory expence; government of it a continual standing expence; wars for the defence of it an occasional one. All this requires money: and money is not to be had for it but from taxes."
"Colonization for actual wealth gave nothing but contingent; contingent which at the best was distant, and of which the realization was in all cases uncertain, in some hopeless."

excedente y Bentham entonces encuentra que las "dependencias visualizadas como territorios desaprovechados" pueden funcionar como canales de emigración. Por lo tanto, la marcada división de Winch entre sus escritos económicos *tempranos* y los *más tardíos* dirigida a mostrar la "ambigüedad" de la actitud de Bentham respecto al Imperio es debatible: no parece existir tal ambigüedad entre una actitud imperialista o anti imperialista. De hecho, los argumentos presentados ya en su temprano "Manual of Political Economy" (1793) revelan, por ejemplo, que el supuesto "súbito viraje" hacia una actitud pro-imperialista en 1800-4 es solamente aparente. Recordemos que en dicho ensayo, ya en 1793, Bentham consideró la posibilidad de encontrar *nuevos usos* de las dependencias "no pobladas por europeos" y que esto no contradecía su posición de que el "comercio colonial" no constituía un beneficio para la metrópolis:

> Cuando un exceso de población en relación al territorio existe o es anticipado, la colonización es una medida muy acertada. Como medio de aumentar la riqueza general de un país, o de aumentar la renta de la madre patria, es una medida muy desacertada. Todas estas ideas habituales se fundan en ilusiones. Que las colonias agregan a la riqueza global, no puede dudarse; […] Pero esta riqueza les pertenece a los colonos -a aquellos que ocupan la tierra y no a la madre patria. (Bentham: "A Manual of Political Economy" en *Works*, vol. II, 52)[42]

Asimismo aparecía en esta obra de 1793, una idea que reaparece más tarde en "Institute" (1800-4): el argumento sobre la necesidad de proveer soluciones jurídicas y políticas (un "gobierno responsable") para dependencias lejanas que lo necesiten debido a su "inferioridad", incluso cuando ello signifique un "sacrificio" para el interés "inmediato" de la metrópolis. En efecto, ya en "A Manual" (1793) Bentham nos decía:

> ¿Debieran colonias ya poseídas ser emancipadas? Sí, ciertamente; si tan solo consideramos el ahorro en gastos por su gobierno y las ventajas superiores de un comercio libre. Pero es preciso examinar qué le debemos a los establecimientos coloniales -a una familia que ha sido creada, y que no debiera ser abandonada. ¿Pueden mantenerse por sí mismos? ¿No se verá afectada su tranquilidad interna? ¿No será una clase de habitantes sacrificada por otra? A saber, ¿hombres libres por esclavos, o esclavos por hombres libres? *¿No es necesario que sean protegidos y dirigidos, dada su condición comparativamente más débil e ignorante? ¿No es acaso su presente condición de dependencia, su garantía frente a la anarquía, el crimen y el pillaje?* (Bentham: "A Manual of Political Economy" en *Works*, vol. II, 56; mi subrayado)[43]

---

[42] "When an excess of population in relation to territory exists or is foreseen, colonization is a very proper measure. As a means of increasing the general wealth of a country, or of increasing the revenue of the mother-country, it is a very improper measure. All the common ideas upon this subject are founded in illusions.
That colonies add to the general wealth of the world, is what cannot be doubted; [...] But this wealth belongs to the colonists -to those who occupy the land, and not to the mother country."

[43] "Ought colonies already possessed to be emancipated? Yes, certainly; if we only consider the saving of the expenses of their government, and the superior advantages of a free commerce. But it is necessary to examine what is due to colonial establishments—to a family which has been created, and which ought not to be abandoned. Can they maintain themselves? Will not their internal tranquillity be interrupted? Will not one class of the inhabitants be sacrificed to another? for example, the free men to the slaves, or the slaves to the free men? *Is it not necessary that they should be protected and directed, in their condition of comparative weakness and ignorance? Is not their present state of dependence their safeguard against anarchy, murder and pillage?*"

c. El "proyecto sostenible de colonización" de Edward Gibbon Wakefield (1829):

Y esta lógica o "consistencia" de todos sus argumentos *tempranos* sobre la cuestión colonial -la invisibilizacion de las intereses de los "colonizados"- sustenta también el apoyo *abierto* que Bentham le brindará, en los últimos años de su vida, al "proyecto de colonización sistemática" propuesto por E. G. Wakefield (1829). Es preciso destacar aquí, que este período constituye para Winch la "última etapa" del pensamiento colonial de Bentham y que el intérprete lo describe como el "retiro cauteloso de Bentham" (*Fabian retreat*) de sus iniciales posiciones "anti-imperialistas". Es relevante señalar que el "proyecto sistemático de colonización" de Wakefield no promovía meramente la emigración de la "población excedente" metropolitana a dependencias territoriales "distantes" (Australia), sino también un plan de "buen gobierno colonial" sustentable y administrado por la metrópolis. Y esto es relevante para nosotros, ya que las justificaciones de "dicho plan" no se derivan meramente de la visión de Bentham (planteada teóricamente por Malthus y a la que Wakefield le buscó solución) sobre el problema económico de la "población excedente" de las metrópolis. Las "justificaciones" del proyecto de Wakefield muestran a las claras en qué sentido dichas dependencias (Australia, y también la India Oriental) fueron visualizadas por Bentham de acuerdo al "modelo romano imperial", es decir, como "territorios vacantes o desaprovechados" sobre los cuales la Corona era "soberana".[44] Como bien lo apunta Rodríguez Braun, a diferencia del esquema más temprano de colonización de Wilmot-Horton -calificado por Wakefield como un "modo de expulsar a los pobres con pala"- el programa de Wakefield promovía la "fundación" de una colonia en Australia y un proyecto sustentable de "financiación" para la metrópolis: se buscaría que la Corona británica *vendiera* las tierras a los nuevos colonos (nuevos emigrantes) a un "precio suficiente". Y dicho "precio suficiente" lograría por un lado, evitar la "dispersión" de los colonos en vastos territorios (Wakefield hacía referencia a dicho error poniendo como ejemplo lo ocurrido en nuestras pampas) y por otro crear, gracias a esa *venta,* un "fondo" para la metrópolis dirigido a solventar el transporte de los emigrantes y los gastos por su defensa. El "proyecto Wakefield" promovía una emigración "selectiva" -ni de pobres

[44] Es preciso destacar aquí, que en este período ya se manifestaba la atención británica al Imperio de Oriente. Se concebía un nuevo modo de imperialismo diferente del imperialismo comercial británico dirigido previamente a América. Como bien lo advierten Bayly y Harlow este nuevo imperio, el "Segundo Imperio Británico" se caracterizó por mantener a Oriente como una "reserva agraria" tanto por los conservadores como por los liberales y los pensadores "radicales". (Véase nuestra Introducción a esta tesis *supra* y asimismo Bayly: 1989, 2, 121-5 y Harlow: 1940, 39, 171)

ni de convictos- y proponía la implementación de un gobierno colonial que evitaría movimientos independentistas. (Véase Rodríguez Braun: 1989, 98-100) En suma, el apoyo de Bentham a Wakefield revela una vez más la ausencia de un reconocimiento de la condición de las comunidades nativas como asociaciones políticas, muestra también una clara visualización de ciertas dependencias como "territorios vacantes o desaprovechados" entendidos como "propiedad" de la Corona y asimismo la idea de que es preciso exportar a las naciones nativas un *ethos* "europeo". Como veremos en detalle en el Capítulo 2, este mismo tipo de justificación o visualización de las "dependencias" de Oriente, aparecerá nuevamente en las propuestas de los "reformistas radicales" -puntualmente en las propuestas de administración de la tierra en India de James Mill, las cuales fueron apoyadas por J. Bentham. Como un matiz a la versión australiana, Mill propondrá la división y distribución de la tierra entre los campesinos del Hindostán bajo un sistema llamado "ryotwari" que también buscaba evitar la dispersión de los campesinos en grandes extensiones de tierras. A diferencia del caso de Australia, las tierras de la corona serían *arrendadas* a los campesinos, y el producto de dicha ganancia sería invertido en su defensa y en la administración del Patronazgo Británico. Cabe señalar que, aunque Bentham no participó estrictamente en el proyecto de administración de la tierra propuesto por Mill, resulta claro que apoyó el proyecto al promover las reformas constitucionales que harían posible dicho tutelaje de modo burocrático y eficiente. (Bentham: *Correspondence* en *Works*, vol. X, 292-3, 468, 589-91)

c. Los "escritos constitucionales" sobre las colonias de la década iniciada en 1820:

Pero el "doble estándar colonial" se revela también en escritos que Winch describe como la "tercera etapa" de los "escritos coloniales" rubricados como "emancipatorios". Aparece claramente en *Colonies, Commerce and Constitutional Law. Ryd Yourselves of Ultramaria* (1820), conjunto de cartas dirigidas a las Cortes of Cádiz, cuando los españoles de la península buscaron deshacerse de la monarquía absoluta y proclamar una Constitución de tono liberal (popularmente conocida como "La Pepa").

Como en el caso de su escrito *temprano* dirigido a los franceses, "Emancipate!" (1793), Bentham procura identificar las "inconsistencias inherentes" a la nueva constitución liberal española que -de acuerdo a su opinión- llevarían a la ruina sus elevados y deseables objetivos democráticos. A semejanza de sus planteos para "Emancipate!", su propuesta para la "península" de otorgarles la emancipación a las colonias españolas en América es producto de una preocupación por la "consistencia jurídica" de la nueva constitución liberal, además

del "beneficio económico" que supondría deshacerse de ellas para este emergente estado-nación. En suma, sus conclusiones "a favor de la emancipación" resultan de buscar darle consistencia o cohesión a lo que constituiría el "interés público" de los españoles. Pero como bien lo señala Rodríguez Braun, la "novedad" argumentativa radica en que en este período Bentham ya encarna posiciones "radicales" y se centra en el modo de controlar los "intereses siniestros" de una "minoría gobernante" (*ruling few*) mediante el control por parte de "la mayoría", es decir mediante un sistema de gobierno burocrático, transparente y democrático que prefigura aquí su posterior obra fundamental: *Constitutional Code* (escrito entre 1822-32, publicado en forma completa póstumamente en 1843). (Rodríguez Braun: 1989, 118, 120-1)

Para promover la emancipación de las colonias españolas en América, Bentham destaca la "dificultad" a la que se enfrentará la "nueva constitución española" al intentar "articular" los "intereses comunes" de los miembros que pertenecen a "dos hemisferios diferentes". Bentham sostiene que los colonos americanos no pueden ser "ciudadanos españoles" tal como lo promulga la nueva constitución y agrega que de devenir tales, ellos mantendrán tan solo una alianza temporaria que llevará a la ruina el "objetivo básico democrático" de la constitución de Cádiz. Argumenta que la constitución, al entender a los españoles peninsulares y a los colonos americanos como "miembros" del estado-nación español, no logrará asegurar los "intereses de la mayoría". Muy por el contrario esta "unión no natural" (*unnatural union*) alimentará los "intereses siniestros" (*sinister interests*) de una "minoría gobernante". Refiriéndose a los problemas que conllevaría esta "unión no natural" nos dice:

> Españoles, en cuanto a esta unión no natural para la reintegración, en la que vuestros gobernantes están trabajando con perseverancia frenética e inútil, -lo que entiendo desde mi más íntima convicción es que- incluso de lograrse sin objeciones, será sumamente nociva, y continuará siéndolo, por el tiempo que perdure, en todo sentido imaginable. (Bentham: *Ryd Yourselves of Ultramaria,* en *CW*, 1995, 37) [45]

En efecto, Bentham objeta "dos elementos" de la constitución española: su forma de gobierno "mixta" y esa "unión no natural" de los intereses implicada en la definición de "ciudadanía española". Para Bentham, las simientes del "despotismo" ya están plantadas en los dos rasgos mencionados. Una forma de gobierno "mixta" le otorgará al monarca un poder ejecutivo que abre la posibilidad de la "corrupción", ya que puede favorecer que "un grupo" de

[45] "Spaniards, in regard to the unnatural union, for the reintegration of which your rulers are with such hopeless and frantic perseverance still labouring,--that of which I myself entertain the most intimate persuasion is—that, to the interests of *you the subject many*, not only in *Ultramaria*, but in *Spain*, it would, even if accomplished to the utmost extent, and without contest, be in a preponderant degree noxious, and, so long as it lasted, continue to be, in every way imaginable."

parlamentarios se interese por futuros beneficios brindados por el monarca y se desentienda entonces del "control de la mayoría". (Bentham: *Ryd Yourselves of Ultramaria* en *CW,* 1995, 86, 106)[46] Más aún, aunque la constitución procura proveerles "igual" seguridad a todos sus miembros, será esta condición de "igualdad" la que llevará a que los colonos americanos carezcan de "razones" para "someterse al gobierno". Esto se debe a que la distancia en tiempo y lugar los llevará a concebir "intereses en conflicto" con los de la metrópolis -ejemplo de ello serían las "constantes apelaciones" de los representantes de Ultramaría contra la recaudación de ciertos impuestos para beneficio del tesoro nacional. Y su "derecho a apelar" dichas medidas que no los benefician directamente, destruirá la "eficacia" del Parlamento. (Bentham: *Ryd Yourselves of Ultramaria* en *CW,* 1995, 99; véase también, 100-4)[47] En suma, para Bentham, considerar a los ex colonos como "ciudadanos españoles" terminará siendo algo meramente nominal: ya que dicha definición expresa "una unión no natural" que no será beneficiosa para la "mayoría" en términos económicos como tampoco en sentido jurídico. Este nuevo modelo satisfará solamente los "intereses estrechos o egoístas" de comerciantes, funcionarios y miembros del clero que reciban emolumentos por la ejecución de sus funciones en "territorios distantes".

Pero la "otra visualización" de las dependencias como "territorios vacantes o acaso desaprovechados" donde las "poblaciones nativas" precisarían para "su mejoramiento" de la importación de un *ethos* "europeo" aparece también en *Ryd.* Aparte del argumento "a favor de la emancipación" basado en la "ventaja nacional" para la metrópolis española, Bentham se refiere también a aquellas "situaciones coloniales" en las que las "poblaciones nativas" requieren de "buenas medidas legales y políticas europeas" para su "desarrollo".

---

[46] "In a word, in every Government in which, in addition to a set of functionaries dependent on the people, there is another set not dependent on, but independent of the people, the power of the people over those Agents who were originally their dependents will be overborne by that power which is out of their dependence."
"Against all this weakness, comes, with or without design, a support: under the surface of liberty, a bottom of despotism: despotism in the hands of a single Agent sent from Spain: the Governor, or, as in Spanish nomenclature, the Political Chief of the Province. [...]This Governor, by whom is he appointed? By the King. [...]True it is that, by Art. 225, not only 'all the orders (órdenes) of the King to be confirmed (firmadas) by the Secretary of Dispatch of the Department to which the business appertains' [...] to this as well as every other department, the King may appoint Secretary after Secretary till he finds a Secretary who will give the confirmation here required."

[47] Bentham destaca la ineficacia del gobierno propuesto debida a las "constantes apelaciones" contra las medidas de gobierno que presentarían los "representantes" de Ultramaría:
"By Art. 373 -'Every Spaniard has a right of making representation to the Cortes or the King to claim the benefits of the observance of the Constitution. Well then, what is it your rulers will have? What they will not have is money: what they will have is representations. Well, and while a representation declaring that the Constitution has been violated by the tax in question is on its way, is the tax to be levied notwithstanding? If so, what in this vital business is the use and benefit of the right of sending these Memorials?"

Para empezar, Bentham contrasta en *Ryd*, la "naturaleza" del "Imperio español" con el "Patronazgo británico" ejercido por la "Compañía británica para la India Oriental". Argumenta que el imperialismo español nunca proveyó a las "dependencias" de un "sistema legislativo e impositivo" *razonablemente* independiente. Más aún, la nueva Constitución tampoco se ocuparía de satisfacer la necesidad de las dependencias de "buenas" leyes "para ellos". Y Bentham agrega que, a diferencia del caso del imperialismo español, la "Compañía Británica para la India Oriental" les otorgó a las "poblaciones nativas" de la India cierto sistema legislativo independiente. Recordemos que en los inicios de la gestión de "la Compañía" en la India Oriental, se estableció un "doble gobierno" uno local y nativo y el otro británico y extranjero. (Bentham: *Ryd Yourselves of Ultramaria* en *CW,* 1995, 152-3)[48] De esta manera, Bentham abre la posibilidad de argumentar que tanto para "una mayoría compuesta por los ciudadanos de Inglaterra como para las poblaciones de la India Oriental", la administración de la "Compañía británica para la India Oriental" no sería *tan dañina* como lo sería para "una mayoría compuesta por los ciudadanos peninsulares y los colonos de origen español" mantener sus dependencias. Es cierto que Bentham reconoce que la administración británica de la India Oriental implica un sacrificio para los "intereses inmediatos" de Inglaterra:

> Esto lo sé, que en cuanto a mí no estaría solo satisfecho sino encantado, en cuanto al valor en no poca proporción de mi escasa propiedad, de deshacerme de la carga que supone para mí mantener nuestras dependencias, sean ellas llamadas Colonias o llamadas por *cualquier otro nombre* -en particular me refiero a esa supuesta mina de oro, la India Británica. (Bentham: *Ryd Yourselves of Ultramaria* en *CW,* 1995, 326)[49]

Pero si se trata también de pensar en un "gobierno responsable" para las "poblaciones nativas", Bentham sostiene que mantenerlas bajo un "Patronazgo Británico" no es tan dañino para el "sistema legal y político" de Gran Bretaña, como lo sería mantener las colonias españolas para la nueva Constitución. Bentham se refiere de modo crítico a la administración actual de la India Británica, pero aún así la contrasta con lo que significaría mantener y administrar "Ultramaría" para los españoles:

---

[48] Bentham compara el Imperialismo español con la gestión de la "Compañía británica para la India Oriental" de la siguente manera:
"In the case of England, the ruling country does not extract, still less does it profess to extract, money from the subject countries to any amount at pleasure. With a slight exception or two, scarce worth noticing in a general view, it leaves the inhabitants to tax themselves. [...] In that case, the ruling country does not, as under this Code of yours it does, arrogate to itself the exercise of the power of legislation in matters of detail over the subject countries."

[49] "This I know, that for my share I would be not only content but delighted, at the price of no small proportion of my little property, to get rid of the burthen entailed upon me by our distant dependencies, whether called Colonies or by whatsoever other name -and in particular the supposed gold-mine, British India."

> [India Británica] En ese vasto imperio, ¿dónde está la suerte de daño que ustedes están suponiendo? ¿Cómo se administran allí las cuestiones? Yo respondo -bastante mal. Respecto a la masa de la población, consulten *British India* de Mill. Pero más allá de lo mal que puedan estar los hindúes, sin mencionar otras dependencias, no sueñen ustedes que bajo vuestra Constitución, la situación de vuestros parientes en América española y por lo tanto la vuestra también, no estará peor. Exceptuando las colonias penales en las que el espacio para la legislación ha sido ocupado por un despotismo carente de leyes, en todas las colonias de Inglaterra, existe una autoridad legislativa reconocida: mientras en la América española -bajo vuestra Constitución […] -yo no encuentro legislatura alguna. (Bentham: *Ryd Yourselves of Ultramaria* en *CW*, 1995, 309)[50]

Más aún, en *Ryd* Bentham señala que los ingleses cuentan con "cierta justificación" más poderosa para administrar Indostán que la de los españoles para administrar sus colonias en América. Bentham dice: "Nosotros en Inglaterra no contamos con un Código Constitucional. Ustedes en España tienen un Código Constitucional, y tal como está: en su artículo 8avo, lo he observado en mi última carta, figura la declaración de igualdad de derechos" (Bentham: *Ryd Yourselves of Ultramaria* en *CW*, 1995, 68)[51] Así, Bentham concluye con la idea de que el "status quo" político en la India Británica es, en un sentido general, beneficioso para la "mayoría" (para las "poblaciones nativas" en India y no tan malo para los ingleses) dado que la administración británica *beneficia* a sus habitantes nativos y además no es dañino para los ingleses en términos jurídicos, ya que dicha administración *no afecta* los criterios de organización política de Inglaterra. Si bien será necesario "controlar" a los funcionarios británicos "corruptos" puesto que esto podría impactar en la política local (se refiere a la "corrupción" de la Compañía y su efecto sobre la metrópolis), el "Patronazgo Británico" en India *no compromete* las bases constitucionales de Inglaterra. Bentham sostiene que la organización legal y política inglesa se basa en "hábitos inveterados y en principios asumidos" por lo tanto, a diferencia del caso español con su nueva constitución, los británicos no están bajo la presión de abolir la administración imperial británica ya que ella "no compromete" sino que más bien refuerza los "fundamentos políticos de Inglaterra".

---

[50] "In that vast empire, where is the sort of mischief you are supposing? How is it that matters are managed there? I answer—badly enough. So far as concerns the great bulk of the population, see Mill's *British India*. But how bad so ever as under that government the case of the Hindoos may be, not to speak of any of the other dependencies, fancy not that, under your Constitution, the case of your kinsmen in Spanish America, and thence of necessity yours will not be still worse. With the exception of the Penal Colonies in which the place of legislation is filled by lawless despotism, in all Colonies planted by England, there exists an acknowledged legislative authority: and in Spanish America—under the Constitution [...]—no such legislature can I find."

[51] En *Rid*, Bentham sostiene que las convicciones de los británicos referidas a la conveniencia de mantener "British India" están mejor fundadas que las convicciones españolas referidas a mantener "Ultramaría":

"But in England a persuasion thus convenient finds its causes in inveterate habits and acknowledged principles: and in Your Ultramaria, neither in existing nor in future probable circumstances, are any such convenient causes to be found. We in England have no Constitutional Code at all. You in Spain have a Constitutional Code, such as it is: and in the 8th Article of it, as observed in my last letter, stands the declaration of equal rights."

Es relevante destacar entonces, que en su argumento "a favor de la emancipación" dirigido a los españoles, Bentham visualiza las dependencias españolas en América al "modo griego": como "asentamientos de población de origen español". Por lo tanto, nuestro autor cuenta con la "capacidad" de los colonos de elaborar "expectativas económicas y políticas" sobre la base del criterio de la "utilidad". Bentham asume que los colonos son capaces de autonomía política, de formar "asociaciones políticas" basándose en un sometimiento "crítico" a la autoridad (de hecho esto ya estaba sucediendo, las revoluciones de los "colonos" en América ya estaban en plena marcha). Pero justamente para Bentham, estos "antecedentes culturales comunes" son los que garantizarán para la península la "continuidad de su intercambio comercial" con las ex-dependencias:

> En ese discurso [del monarca], hay una enumeración de los puntos de identidad que existen entre ustedes y sus parientes de Ultramaría -la lengua, la ley, la religión, las costumbres. Y eso es cierto: ¿pero cuál sería el propósito? ¿El de persuadirlos, haciendo caso omiso del artículo 8avo de la Constitución, a que renuncien a sus propios intereses, derechos y medios para su felicidad a favor de vuestros gobernantes? De esta identidad, precisamente, yo derivo mi propia inferencia que ustedes ya conocen: tantos puntos en común, tantos lazos, digo, de simpatía -[dan lugar] a muchas garantías naturales de que preferirán a ustedes por sobre el resto de las naciones, en todos los casos de intercambio comercial y de otras cuestiones. (Bentham: *Ryd Yourselves of Ultramaria* en *CW,* 1995, 150)[52]

Pero su "actitud colonialista", su distinción entre los "sujetos coloniales" de "origen europeo" y los de "origen no-europeo" vuelve a aparecer in *Ryd*, aunque esta vez Bentham se refiere al norte de África -más precisamente a Marruecos- y no a la "India Oriental". Bentham les sugiere a los españoles de la península que, ante la distancia entre América y la metrópolis, es preferible -aunque no recomendable- que los españoles *anexen* a Marruecos a sus territorios: anexar un territorio "vecino" será más beneficioso que mantener las dependencias en América. Y por cierto, este argumento "económico" referido al norte de África supone que Bentham cuenta con la posible sujeción "acrítica" de los "no-europeos" a la autoridad política o al "poder del más fuerte":

> [Norte de África] Respecto a cualquier dominio en esa costa, no puedo prometerles una renta neta: una renta que supere el gasto en guarniciones. Aunque este gasto en guarniciones será mucho menor que en cualquier parte de Ultramaría. Admito que en cuanto a la ganancia, ella será negativa. Pero aún así, comparada con el monto de dominio ejercido sobre cualquier

[52] "[The King's speech] In that speech, enumeration is made [of] the points of identity which have place between you and your Ultramarian kinsmen -language, law, religion, custom. Yes: but to what purpose? To the purpose of persuading them, waving the benefit of Article 8th of your Constitution, to give up their own interests and rights and means of happiness to your rulers. From this same identity I derive my inference and you have seen it: so many points of identity, so many bonds, said I, of sympathy -so many natural securities for preference on the occasion of all commercial and other dealings over all other nations."

> provincia *renuente* de vuestra Ultramaría, la ganancia será positiva. (Bentham: *Ryd Yourselves of Ultramaria* en *CW*, 1995, 188; mi subrayado) [53]

Resta por fin ocuparnos de otro "escrito colonial" *tardío* de Bentham, *Securities against Misrule and other Constitutional Writings for Tripoli and Greece* (1822-3), que es contemporáneo a la "tercera etapa" rubricada por Winch como período "emancipatorio" y que como *Rid,* tampoco revela claramente una actitud "anti imperialista". En esta obra Bentham ofrece fundamentalmente un "esquema de reforma constitucional" para Trípoli (actual Libia). Amparado por la ayuda de su amigo Hassuna D'Ghies -reconocido miembro de la corte de Trípoli- Bentham se ocupa de diseñar un sistema de "seguridades contra las malas prácticas de gobierno" (*securities against misrule*) que podrían aplicarse a las formas despóticas de gobiernos tales como el de Trípoli. Su principal objetivo radicaba en encontrar los "medios" para lograr introducir sus reformas constitucionales en Trípoli y el "principal problema" radicaba en cómo otorgarle a dichas reformas "una fuerza" que lograra la aceptación de sus habitantes. Y la única solución que Bentham encontró tuvo un carácter *autoritario*. El establecimiento de este "nuevo esquema de reformas" en el norte de África dependía o bien de apelar a la "buena voluntad" del Pachá o de contar con un "individuo excepcional" que invadiera Trípoli e intimidara al Pachá con su fuerza armada. Y lo curioso es que Bentham contempló dicha idea con D'Ghies durante cierto tiempo.

Su "actitud colonialista" se revela en este texto por la notoria "semejanza" que existe entre su "representación" de los tripolitanos y la "representación" de las "poblaciones nativas de India Oriental" como incapaces de someterse "críticamente" a la autoridad: es decir, como capaces de evaluar a nivel individual las "ventajas y desventajas" en términos de "utilidad" que resultarían de resistir o no a la autoridad impuesta. (Véase *supra* su reflexión sobre la necesidad de los hindúes de contar con "amos" en su correspondencia a Mr. Dundas del 20 de mayo de 1793). Como en el caso de la India Oriental, Bentham cree que para lograr establecer en Trípoli un "buen gobierno" es preciso contar con un "déspota ilustrado" que "conceda" imponer ordenanzas o leyes "beneficiosas para la mayoría". En efecto, Bentham especula sobre la eventual "sujeción" de los tripolitanos a estas nuevas concesiones otorgadas por el "déspota ilustrado" de la siguiente manera:

> Previamente a esta concesión, toda persona que observara cualquier acto de opresión lo entendería como legal y carecería de la esperanza de ver que se imponga un castigo sobre la persona involucrada en él. Pero supongamos que ocurriera tal concesión, que la virtual

[53] "[Northern Africa] From any dominion on that coast I cannot promise you any net revenue: any revenue beyond the expence of garrisons. Much less however than in any part of Ultramaria will be the expence of keeping up the garrisons. Negative in this case will be your profit, I admitt. But still, compared with the amount of dominion exercised on any *reluctant* province of Your Ultramaria, the profit will be positive."

> promesa fuera cumplida, todos en primera instancia, y a menos que la experiencia los hubiera llevado a lo contrario, revelarían la expectativa y esperanza de que sea observada: y en pos de dicha esperanza, estarían de acuerdo y concurrirían en oponerse a cualquier resistencia efectiva: [se trata de] *individuos en cuyas concepciones jamás entraría, más allá de tal ordenanza, una idea alternativa a la obediencia irrestricta, sea ella activa o al menos pasiva.* (Bentham: *Securities against Misrule* en *CW,* 1990, 140; mi subrayado)[54]

Como en el caso de la India Británica, un "buen gobierno" en Trípoli sea el que fuere, local o extranjero, requerirá de que se imponga de *modo autoritario* y Bentham cree que "dicho gobierno" se mantendrá tan solo debido a la "disposición" que muestran los habitantes de "someterse a amos". En suma, en este escrito se reitera la idea de que, a diferencia de las poblaciones de "origen europeo", las poblaciones "no europeas", sean asiáticas o africanas, carecen de la capacidad de elaborar "intereses propios", lo cual les permitiría contar con una autonomía crítica frente a sus "hábitos de obediencia" que los llevaría a evaluar las ventajas o desventajas de dicha obediencia. Y esta idea aparece claramente en la correspondencia que Hassuna D'Ghies le dirige a John Quincy Adams y que cabe destacar, fue corregida por Bentham.[55] D'Ghies le plantea a Quincy Adams lo siguiente:

> [Sobre la tendencia a la sumisión] todos tienen una aguda percepción en cuanto a la virulencia de la enfermedad, así como a su existencia. Pero que haya alguna forma de remedio, está completamente fuera de consideración. Para aplicar un remedio, uno que sea apto, serían necesarias una serie de cosas, y ninguna de ellas puede encontrarse en lugar alguno entre nosotros: por ejemplo, un conocimiento de lo que *constituye* un remedio apto, destreza para prepararlo, y la suma de probidad, talento y fortaleza requeridas para que sea aplicado adecuadamente. Hasta ahora tales requisitos no se han encontrado entre nosotros: y es improbable que lleguen alguna vez a encontrarse sin la asistencia, al menos mediante los recursos intelectuales, provenientes de las mentes más cultivadas del Cristianismo. (Bentham: *Securities against Misrule* en *CW,* 1990, 167)[56]

Mas aún, la convicción de Bentham sobre la diferencia entre la capacidad "europea" y la "no-europea" de elaborar cálculos basados en la propia "utilidad", queda reflejada en las diferencias *estructurales* que manifiestan el esquema de codificación propuesto en este escrito

[54] "Antecedently to this concession, every person by whom any such act of oppression was observed would regard it as lawful and be without hope of seeing punishment applied [to] any person concerned in it. Suppose on the other hand the concession and the virtual promise contained in it made, every one would in the first instance, and unless taught to the contrary by experience, entertain the expectation and hope of seeing it observed: and in pursuance of such hope, individuals might rise up with one accord and concurr in opposing effectual resistance: *individuals into whose conceptions, but for that ordinance, no idea but that of unreserved obedience, active or at least passive, would have ever entered.*"

[55] Sobre la colaboración de Bentham en la composición de dicha carta véase la introducción de P. Schofield a *Securities against Misrule*. (Bentham: *Securities against Misrule* en *CW,* 1990, xxxi)

[56] "Of the virulence of the disease, as well as of its existence, every body has an acute perception. But of anything in the shape of a remedy, it is altogether out of the question. To the application of a remedy, and that an apt one, a number of things would be necessary, no one of which is to be found amongst us any where: knowledge for instance of what *is* an apt remedy, skill to prepare it, union of the probity, skill and fortitude necessary to the apt application of it. As yet no such requisites have ever been to be found amongst us: nor is it likely there ever should without assistance, in the way of intellectual means at least, from more cultivated minds in Christendom."

para Trípoli y las propuestas de codificación que aparecen en su importante artículo "Codification Proposal Addressed to All Nations Professing Liberal Opinions" dirigido -como lo indica el título- a "toda nación que profese ideas liberales" y que fue publicado durante el mismo año (1822). La diferencia entre estas dos propuestas de codificación radica en los diferentes modos en que comunican el *contenido* de las leyes y que observan las "condiciones" que hacen posible sus respectivas *implementaciones*.

En efecto, en "Codification Proposal", Bentham destaca la necesidad de adjuntarle a cada ley (*commanding law*) y castigo pertinente, una "justificación" (*rationale*). Dicho código requiere que "cada ley" presente una justificación (*rationale*) que establezca claramente en qué sentido ella es conducente a la felicidad. Más aún, Bentham sostiene que el código debe ser una totalidad comprehensiva, y que dicha unidad ha de manifestarse gracias al "entretejido" de cada una de esas razones. (Bentham: "Codification Proposal" en *Works,* vol. IV, 537-45) En este caso, entonces, no basta con que el código sea *impuesto*: debe ser transparente y más aún, presentarse ante la mirada de todos los ciudadanos junto a "otras propuestas" que entren en competencia. Es decir, la estructura y el modo de implementación de la "propuesta de codificación" dirigida a "las naciones liberales" revelan que Bentham asume la "autonomía crítica" de los ciudadanos: su capacidad no solo de elaborar "intereses egoístas y estrechos" sino también y fundamentalmente, de concebir "intereses ampliados", los cuales suponen que el individuo es capaz de imponerse a sí mismo motivos "restrictivos". Y Bentham apoya esta idea al sostener que el arreglo u ordenamiento lógico de su Código, lo tornará en un "medio indirecto" de "educación política" para los ciudadanos, ya que nutre el ejercicio del entendimiento (*understanding)* de los ciudadanos que logrará imponerse sobre la mera voluntad (*will*). Debido a esto, Bentham destaca, en "Codification Proposal", el valor de su propuesta de codificación frente los "códigos ordinarios": los cuales "se aplican tan solo a la voluntad, y operan sobre esa facultad, únicamente mediante la fuerza irresistible de una voluntad 'superior' bajo la forma de la *intimidación* o de la *remuneración".* (Bentham: "Codification Proposal" en *Works,* vol. IV, 539)

Pero teniendo en cuenta "el valor" que Bentham encuentra en la propuesta mencionada, es preciso advertir que el "esquema de codificación" para Trípoli ejemplifica lo que Bentham entiende por un "código ordinario". No es preciso que sus leyes (*commanding laws)* estén justificadas "racionalmente" en el código, sino sostenidas por la "voluntad del legislador" que las imponga. Una vez promulgadas, los tripolitanos deberán tan solo advertir lo que implica transgredirlas en función de los castigos correspondientes. Comparado con su "Codification Proposal", el esquema para Trípoli parece llegar a "mitad de camino", ya que

Bentham plantea que una vez que el gobernante cumpla la promesa de legislar de acuerdo a él, el "avance" de los tripolitanos radicará tan solo en ser capaces de cotejar en "cada caso" si acaso ha ocurrido una "transgresión" respecto a la "ley existente". (Bentham: *Securities against Misrule* en *CW,* 1990, 29-30)[57]

Y Bentham no solamente les niega a los habitantes de África del Norte "autonomía crítica" sino que duda también de la capacidad del Pachá de oficiar como "déspota ilustrado". No cree que su entendimiento pueda influenciar su voluntad, lo que le permitiría concebir sus "intereses reales o ampliados", es decir, elaborar leyes para el "beneficio de la mayoría" que garantizarían eventualmente su propia seguridad como soberano. Nos dice:

> Su situación respecto a este asunto puede compararse con la de un infante respecto a la medicina. Unos cuantos años tienen que haber transcurrido antes sobre su cabeza como para que un evento tan remoto, contingente e imperfectamente concebido como el cese del sufrimiento padecido por una enfermedad pueda formar por sí mismo, como estímulo adecuado, la voluntad instrumental de proporcionarse a sí mismo el dolor tan certero e inmediato vinculado a la ingesta de una dosis nauseabunda. (Bentham: *Securities against Misrule*, en *CW,* 1990, 103)[58]

Para concluir:

En este capítulo, hemos mostrado que Bentham ha mantenido a lo largo de todos sus "escritos coloniales", "dos representaciones co-existentes" de las dependencias imperiales, una guiada por la representación de las dependencias de acuerdo al "modelo imperial griego", la otra por la representación de las dependencias de acuerdo al "modelo imperial romano". Y que estas "diferentes visualizaciones" se reflejan en el modo en que Bentham aplica el "principio de la

[57] El carácter ordinario del código se manifiesta en las explicaciones preliminares ("Preliminary Explanations") de su "esquema constitucional", ellas revelan que Bentham "limita la capacidad crítica" de los tripolitanos a la tarea de identificar si acaso se han manifestado en el caso en cuestión transgresiones a la ordenanza impuesta, lo que daría lugar a un adecuado proceso de "examinación oral":
"Subjects of or for publicity and thence for notification:
1.Ordinances: 2. Transgressions, or say violations of those same ordinances: 3. Suffrages: opinions formed by the several Members of the Public Opinion Tribunal, on the subject of those same transgressions as compared with those same ordinances.
Transgression supposes something transgressed; in the instance here in question, that something is something having or designed to have the authority of the law.
In the first place come the several ordinances, of which misrule, in each of the several shapes against which a security is by this system endeavoured to be provided, will have been a transgression [...]
In the next place come whatsoever instances of transgression happen to take place. [...]
Suffrages. Understand by suffrages, the opinions produced in the minds of the several Members of this same tribunal by the cognizance of the several transgressions."

[58] "His situation is as to this matter that of the infant with his physics. Some years must have passed over its head before any such remote, contingent and imperfectly conceived event as the cessation of the suffering he is enduring from the disease can form of itself an adequate inducement to be voluntarily instrumental in afflicting himself with the pain so certainly and immediately attached to the introsusception of the nauseous dose."

utilidad" a la cuestión colonial e impactan en todas sus conclusiones respecto al futuro de las colonias. El análisis de sus "escritos coloniales" revela que Bentham o bien aplica el "principio" tomando en cuenta "como intereses que entran en cuestión", los intereses de los "miembros o ex miembros de los estados-nación europeos" (los habitantes de las metrópolis o los colonos), o tomando en cuenta los "intereses de la humanidad en general". Lo común a todos ellos es que en ningún caso Bentham toma en cuenta los "intereses de los colonizados".

Es así que Bentham desarrolló argumentos "económicos y constitucionales" que resultaron en claras conclusiones "a favor de la emancipación" al aplicar el "principio de la utilidad" al interés público en la "seguridad económica y constitucional" de los "estados nación emergentes". Y que también desarrolló argumentos "políticos" abocados a pensar en formas de "gobierno responsable" para los "nativos", que resultaron en conclusiones "a favor de mantener dichas dependencias", al aplicar el "principio de la utilidad" a los "intereses de la humanidad" a largo plazo.

Mostrar el modo en que ambas visualizaciones "operaron" en *todos* sus argumentos sobre las colonias nos ha servido, en primer lugar, para distanciarnos de intérpretes como M. Mack y J. Pitt que buscaron destacar el "anti-imperialismo" de Bentham. La importancia de distanciarnos de estas lecturas radica en que parecían relegar los argumentos de Bentham sobre Oriente a una condición de excepción y sugerir entonces, que eran "resultado" de "prejuicios de época" *independendientes* de la epistemología utilitarista y filosofías prácticas derivadas.

En segundo lugar, mostrar cómo ambas visualizaciones "se revelaron" en una consistente "aplicación del principio de la utilidad" a la cuestión colonial, nos ha servido para poner en cuestión la supuesta ambigüedad entre una actitud "anti-imperialista" y una "imperialista" que D. Winch identificó en las vascilaciones de Bentham como "economista", sugiriendo que Bentham se basó en "principios económicos a priori" para analizar el futuro de las colonias. También nuestro análisis sobre cómo dichas visualizaciones se revelaron en su "aplicación del principio a la cuestión colonial", ha contribuido en poner en cuestión la tesis de L. Campos Boralevi sobre el "pragmatismo" de Bentham, la cual planteaba la necesidad de analizar la aplicación del "principio de la utilidad" a *cada* situación por separado, sugiriendo asimismo una condición excepcional para la India.

Frente a todas estas interpretaciones, nuestro análisis ha revelado que su "colonialismo" permea consistentemente todas sus aplicaciones del "principio de la utilidad" a la cuestión del futuro de las colonias. No se trata entonces de zanjar si Bentham era o no imperialista, ya que "ambos tipos" de argumentos -los económicos y constitucionales, así

como los políticos- reflejan básicamente la "ausencia" de una "representación de los colonizados" como seres capaces de hacer "cálculos de utilidad" es decir, como seres capaces de gobernarse a sí mismos tanto en la esfera de la "ética privada" como en la "esfera pública" (vale decir la del gobierno de la comunidad).

Más aún, nuestro análisis de sus "escritos coloniales" parece sugerir que existió un lazo entre el colonialismo, los modos de aplicación del "principio de la utilidad" y su concepción sobre el "interés humano". Y es justamente esta observación la que nos permite abrir la pregunta que dirigirá el resto de nuestra tesis: ¿cómo compatibiliza el Utilitarismo Clásico -fundado por J. Bentham- su concepción universalista de la naturaleza humana, su teoría moral normativa y construcción legal y política de la sociedad basadas en el "principio objetivo de la utilidad" con la descripción que hace nuestro autor (y como veremos también James Mill) del "comportamiento de las poblaciones nativas" afines a gestiones administrativas tales como el Patronazgo Británico pensado para la India?

Intentar una respuesta a esta pregunta nos permitirá evaluar si acaso "dicho colonialismo" se "deduce" de la concepción utilitarista sobre "el modo" en que el "individuo" delinea su "propio interés" a partir del "criterio de la utilidad". Como veremos más adelante, Bentham y Mill les adjudicarán a "los individuos" la capacidad de *desarrollar* una "autonomía" respecto a lo que constituyen sus deseos egoístas e inmediatos. "Autonomía intelectual" fundada en la capacidad individual de "racionalizar los propios intereses" y así ampliarlos y reconocer el valor que la "felicidad de la comunidad" tiene para el "propio interés", convirtiéndolos así en sujetos plenamente capaces de "autonomía moral y política", vale decir de "ciudadanía". Y esta visión sobre la capacidad individual de autonomía moral y política nos permitirá volver un problema que *ya aparece* en los "escritos coloniales". En estos escritos hemos observado que Bentham se refiere a dos modos de aplicar el "principio de la utilidad": uno involucra los intereses de los llamados "estados nación emergentes" y otro involucra los intereses de "toda la humanidad". ¿Pero se contradicen estos dos modos de aplicar del "principio"? El análisis del modo en que los individuos amplían la noción de lo que constituyen sus "propios intereses" nos permitirá tal vez vislumbrar que no existe tal contradicción. En decir, que es posible que -de acuerdo a la doctrina utilitarista- los "intereses egoístas nacionales" y lo que Bentham entiende por "intereses de la humanidad" se armonicen entre sí.

Pero antes de abordar estas cuestiones, será preciso analizar en Capítulo 2, las actitudes del discípulo James Mill sobre "el futuro de las colonias" y compararlas con las de su maestro.

The time of attendance is from 10 till 4, six hours; and the business though laborious enough, is to me highly interesting. It is the very essence of the internal government of 60 millions of people with which I have to deal: and as you know that the government of India is carried on by Correspondence, and that I am the only man whose business it is, or who has the time, to make himself master of the facts scattered in a most voluminous correspondence, on which a just decision must rest, you will conceive to what an extent the real decision of matters belonging to my department rests with the man in my situation.

Correspondencia de James Mill para Étienne Dumont, 13 de diciembre de 1918[59]

Capítulo 2

La actitud de James Mill respecto al futuro del Imperio según sus "escritos coloniales". Una comparación con Jeremy Bentham

En el capítulo anterior, hemos advertido que tanto las justificaciones de Bentham que sustentaban "deshacerse de las colonias" como las que apoyaban "mantener el dominio sobre *ciertas* dependencias" *divergían* de los argumentos "ortodoxos" de los "economistas clásicos escoceses". En línea con Adam Smith, estos últimos abogaban por "macro estructuras económicas", por la ventaja de una ampliación del "mercado" que prefiguraría el sistema del "British Commonwealth" (relación política semiautónoma de las colonias respecto a la metrópolis, basada en los "beneficios graduales" que resultarían de una "economía" fundada en un "libre comercio" para cada uno de sus actores).

En efecto, si bien la fecha de publicación de *Wealth of Nations* (marzo de 1776) es contemporánea a la preocupación británica por el futuro de las 13 colonias de América, dada la visión sobre la naturaleza y origen de la "riqueza" que Smith presenta en su obra, este autor puede ser catalogado consistentemente como un "imperialista liberal". Será por esto que mantendrá que "Inglaterra no tiene un Imperio sino un proyecto de Imperio". (Rodríguez Braun: 1989, 35) Para Smith, aunque el "antiguo sistema imperial" era *desventajoso* para las colonias y para la metrópolis, la ampliación de mercados mediante el desarrollo de un "comercio colonial no monopólico" (*colonial free trade*) aumentaría la riqueza del sistema y beneficiaría por derrame a todos sus actores. Para Smith -a diferencia de Bentham- la riqueza no se medía en términos del "capital existente" sino por la "mayor o menor capacidad

[59] Manuscritos de Dumont en Bibliothéque Publique de Genève en Winch: 1966, 44.

productiva" de cada nación; así, la ampliación de los mercados, la "división del trabajo" y la "ley de que la oferta crea la propia demanda" implicaba que el "mercado internacional" incrementaría *gradualmente* la "productividad" en todas las regiones. Esto, si era posible lograr "tal unión política" entre la metrópolis y las colonias y si la presunta riqueza no llegaba a ser superada por gastos en defensa y en administración colonial. (Smith: *Wealth of Nations,* libro IV, cap. 7, 608; véase también Rodríguez Braun: 1989, 43, 45, 48-51)[60]

A diferencia de esta visión "moderada" de Smith respecto a la "necesidad" de romper con el "andamiaje imperial", es posible sostener que tanto los argumentos "imperialistas" de Bentham a favor de "mantener ciertas dependencias bajo el dominio de Inglaterra" como los que promueven "deshacerse de las colonias" revelan su *consistente* aplicación del "principio de la utilidad" como medio para garantizar la "seguridad y subsistencia" de "unidades específicas" visualizadas como "estados-nación". Si bien Bentham "modifica" la observación de los "intereses que entran en cuestión", su procedimiento afirma el carácter "constructivo" del Utilitarismo: la convicción de que "el principio" opera de modo *radical*, que su sola aplicación a los intereses humanos es capaz de reformar la sociedad. En este sentido, es posible argumentar que Bentham estaba distanciado de la visión Whig -propia de los historiadores escoceses conjeturales- ya que todos sus argumentos sobre el "futuro de las colonias" implicaban un abordaje "constructivo" y "radical" por sobre uno "gradualista" respecto a la posibilidad de "reforma" de las sociedades.

Ninguno de los argumentos de Bentham respecto al futuro de las colonias contemplaba los "beneficios" que un desarrollo "gradual" de la "economía global" podría implicar para el "mundo en general". Así, si bien su pensamiento era "colonialista" -ya que *no* colocaba en igualdad de condiciones los "intereses y expectativas" de los "colonizados" con los intereses de las "naciones liberales"- también es posible sostener que *no era* un "imperialista liberal". Sus posiciones económicas y políticas *no* promovían el desarrollo de "macro estructuras" económicas y políticas (un "British Commonwealth"). Bentham favoreció fundamentalmente la "seguridad" de los estados-nación "emergentes" de Europa y

[60] Adam Smith se refiere al beneficio económico por la ampliación de mercados que podría conllevar una unión entre las colonias y la metrópolis del modo siguiente:
"In its natural and free state, the colony trade, without drawing from those markets any part of the produce which had ever been sent to them, encourages Great Britain to increase the surplus continually, by continually presenting new equivalents to be exchanged for it. In its natural and free state, the colony trade tends to increase the quantity of productive labour in Great Britain, but without altering in any respect the direction of that which had been employed there before. In the natural and free state of the colony trade, the competition of all other nations would hinder the rate of profit from rising above the common level either in the new market, or in the new employment. The new market, without drawing anything from the old one, would create, if one may say so, a new produce for its own supply; and the new produce would constitute a new capital for carrying on the new employment, which in the same manner would draw nothing from the old one."

y América y concibió que el medio "más eficaz" de lograr su "seguridad" era forjando economías "más cerradas" y la seguridad constitucional de "estados mínimos". Incluso su defensa de un "gobierno responsable y extranjero" para aquellas "dependencias" visualizadas como "territorios vacantes o desaprovechados" estaba fundada en esta concepción del mundo configurado por unidades de estados-nación fortalecidas, ya que Bentham en este caso argumentaba que -si bien mantener dichas dependencias implicaba una "pérdida" para las metrópolis- implementar un "gobierno responsable y extranjero" en las dependencias de Oriente no constituiría "comparativamente" con la situación de otras metrópolis un "gran detrimento" para los "intereses" de Inglaterra. (Véase Capítulo 1 *supra,* 62)

¿Pero qué pensaba "el escocés" James Mill respecto al valor del Imperio y al futuro de las colonias? ¿Compartía James Mill la visión de su maestro Bentham? ¿Qué pensaba del modelo de "estado mínimo" de Bentham? ¿Y cuál era su posicionamiento frente a la "economía global"? ¿Y conducirían los argumentos "económicos" de Mill respecto -a la manera de Bentham- a conclusiones que favorecían "deshacerse de las colonias"? Y si este no era el caso, ¿sobre qué base justificaba Mill la "emancipación política" de *ciertas* colonias?

Es preciso recordar que James Mill (1773-1836) era de origen escocés. Y que a pesar de su origen humilde, había logrado recibir su educación en la Universidad de Edimburgo bajo la tutela del importante filósofo moral e historiador conjetural Dugald Stewart. La impronta de la Ilustración escocesa en el pensamiento de Mill resulta innegable, de hecho, Donald Winch señala que a nivel económico, Mill establecería mucho más tarde (1826) -vale decir, posteriormente a su importante vínculo con Bentham- el lazo entre la "doctrina económica" de Adam Smith y la de David Ricardo, su propio discípulo en Londres. (Winch: 1966, 62) James Mill se instaló en Londres en 1803, se vinculó con los *émigrés* escoceses y vivió de su actividad como periodista contribuyendo a importantes periódicos como el *Literary Journal* del que fue fundador (1802-6), *Edinburgh Review (*1802-1929)*, Anti-Jacobin Review* (1803-5)*, Saint James' Chronicle* (1761-1815). Asimismo escribió importantes artículos económicos como "An Essay of the Impolicy of a Bounty on the Exportation of Grain" (1804) y "Commerce Defended" (1807). En 1806 -y previamente a su contacto con Bentham- Mill comienza a escribir su famosa obra *History of British India* que le llevaría 12 años de escritura (1806-1818) y que Mill creía lo lanzaría definitivamente a la fama. Recién entrará en contacto con Bentham en 1808, volviéndose uno de sus principales discípulos, su *protégé* y propagandista. Escribirá prolíficamente para periódicos como *Monthly Review, British*

Review, Westminster Review, The Philantropist así como también para el *Supplement for the 4th, 5th and 6th edition of the British Encyclopaedia* logrando llevar la teoría benthamita a la política del "Movimiento de los Radicales Filosóficos". (Winch: 1966, 37) Más tarde escribirá su *Elements for Political Economy* (1826) que buscaba divulgar la teoría económica de D. Ricardo y también un estudio sobre la asociación de ideas, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (1829). Más aún, la fama de su *History of British India* permitió que Mill fuera nombrado por la "Compañía Británica para las Indias Orientales" en 1818, "examinador principal" de la correspondencia administrativa para la India -de la que nos da cuenta en su correspondencia a Dumont- lo que mejoró definitivamente su condición económica. Empleo en el que -cabe destacar- entraría más tarde su célebre hijo, John Stuart Mill. (Véase "Biographical Sketch" en Winch: 1966, 22-74 y A. Bain: 1882)

Así, en este Capítulo 2 buscamos identificar, mediante el análisis de los "escritos económicos" y "coloniales" de James Mill,[61] los argumentos que justifican la *emancipación* de ciertas colonias y *dependencia* de otras (en particular, su defensa del "Patronazgo Británico" para India) para compararlos con los de Bentham. Intentamos mostrar -en línea con la interpretación de Jennifer Pitts y de Donald Winch- que Mill continuó encarnando el "espíritu de sistema" inculcado por "pensadores ilustrados escoceses" tales como Adam Smith, John Millar y Dugald Stewart. (J. Pitts: 2005, 127; D. Winch: 1966, 29, 31, 44) Estos últimos defendían un tipo de pensamiento histórico: creían en el "progreso gradual" de las

[61] Los "escritos económicos" de James Mill relevantes para evaluar su actitud frente a las colonias y compararla con la de Bentham son los siguientes, y aparecen en la selección de escritos económicos editada por D. Winch:
J. Mill, "An Essay of the Impolicy of a Bounty on the Exportation of Grain" (1804) en *James Mill. Selected Economic Writings*, ed. D. Winch, Edimburgo, 1966 (De ahora en adelante título del artículo en Winch, seguido de año y número de página); J. Mill, "Commerce Defended"(1807) en Winch: 1966*;* J. Mill, *Elements of Political Economy* (1826) en Winch: 1966*;* J. Mill, "Extracts from Oral Evidence and Memoranda Submitted by James Mill to the Select Committee on the Affairs of the East India Co" (1831-2) en Winch: 1966.
Los "escritos económicos" referidos a la cuestión colonial y los "escritos coloniales" que aparecen en diferentes periódicos, no están publicados en ningún libro más que de modo disperso y surgen de mi propia investigación en la Biblioteca Widener de la Universidad de Harvard donde existen en la forma micro-films. Nos referiremos a los siguientes artículos:
J. Mill, "Millar's An Historical View of the English Government" (1803) en *Literary Journal*, vol. 2, núm. 6, October 1803; J. Mill, "Politics" (1803) en *Literary Journal*, vol. 1, núm. 1, June 1803; J. Mill, "Brougham's An Inquiry into the Colonial Policy of the European Powers" (1803) en *Literary Journal*, vol. 2, núm. 9, November 1803; J. Mill, "On the Present State of the British Commerce, and what is likely to be its future progress" (octubre de 1803) en *Literary Journal* vol. 2, núm 6, October 1803; J. Mill, "Emancipation of Spanish America" (1809) en *Edinburgh Review*, vol. 13, núm. 26, January 1809; J. Mill, "On the Prospect of Improvement in South America, and on the Means of Accelerating its Progress" (1811) en *The Philanthropist*, vol. 1, núm. 2, 1811; J. Mill, "St. Domingo-Hayti" (1816) en *The Philanthropist* , vol. 6, núm. 22, 1816; J. Mill, "French Slave Trade, and the Present State of Domingo" (1815) en *The Philanthropist,* vol. 5, núm. 17, 1815.
Asimismo, haremos referencia a su importante artículo "Colony" (1823) para *Supplement to the 4th, 5th and 6th Edition of the Encyclopaedia Britannica* (1819-23) que aparece en *The Collected Works of James Mill*, Londres: Routledge Press, 1992 y a su monumental obra J. Mill, *History of British India* (escrita entre1806-1818), ed. HH. Wilson, 6 vols., Nueva York: Chelsea House Publishers, 1968.

distintas "formas de gobierno" de las sociedades basados en el "modo de distribución de la propiedad"; para ellos, el estadio moral y el estadio de las instituciones políticas de la sociedad no podía separarse de las "prácticas sociales" propias de cada sociedad. (Véase Haakonssen: 1996, 1 y 5-7) Argumento "gradualista" y "Whig" respecto al mejoramiento de las sociedades, que Bentham (un "Tory" desencantado) procuró *evitar,* al identificar el "principio de la utilidad" como único criterio "constructivo" capaz de implementar reformas "radicales" en cualquier sociedad.

En efecto, aunque ambos autores *coincidirán* respecto a las "colonias" que *podrían* emanciparse y las "dependencias" que sería preciso mantener bajo "tutela europea", el "contraste" entre sus modelos de legitimación de la *emancipación* de ciertas colonias y *dependencia* de otras reveladas en sus argumentos, nos permite mostrar en primer lugar, que los argumentos sobre el "futuro de las colonias" de Mill revelan una *diferencia de evaluación* respecto al "valor del Imperio" sostenido por Bentham. La "actitud" de Mill respecto a la desarticulación del andamiaje imperial es *más moderada* que la de Bentham. Mill era de un modo mucho *más indudable* un "pensador imperialista" al recurrir teóricamente a un modelo "simplificado" de estadios de la sociedad humana basado en la "historia conjetural escocesa" para legitimar la *dependencia* de las colonias visualizadas como "territorios habitados por poblaciones nativas" ("Oriente") respecto a las sociedades comerciales basadas en el Utilitarismo. En segundo lugar, identificamos en este capítulo -tal como lo hicimos con Bentham- el *carácter colonialista* que se revela en la aplicación de Mill del "principio de la utilidad" a la cuestión colonial. Y esta identificación del "carácter colonialista" del pensamiento de Bentham y Mill presentada en Capítulos 1 y 2, nos llevará a analizar en el Capítulo 3, en qué radica, para estos autores, la capacidad individual y autónoma de adherir al "principio de la utilidad". En suma, estos dos primeros capítulos no sirven de base para evaluar en adelante, si acaso ambas "posiciones colonialistas" lejos de fundarse en *prejuicios independientes* de la epistemología utilitarista -en el caso de Bentham en una "visualización" *limitada* de ciertas dependencias como "territorios vacantes y desaprovechados" y en el caso de Mill, en una "fijación más teórica aunque simplista" de esas mismas regiones en un "estadio menos avanzado" respecto al progreso de la "sociedad civil"- abrevan más bien, en el modelo de "configuración individual del interés propio" planteado en el *corpus teórico* del Utilitarismo Clásico. Teoría moral y política pretendidamente basada en el "hedonismo humano" y en el "principio de la utilidad" como único criterio para la evaluar la conducta humana tanto en su esfera moral como política que, a primera vista, parece ser incompatible con dichas posiciones "exclusivistas".

Los escritos económicos y políticos *tempranos* James Mill (1802-1807):

Los "artículos" de Mill con los que contribuyó a *Literary Journal* (1802-6) y a *Anti-Jacobin Review* (1803-1805), así como sus ensayos económicos más completos: su "Essay of the Impolicy of a Bounty on the Exportation of Grain" (1804) y "Commerce Defended" (1807), fueron escritos previamente a su encuentro con Bentham y adhesión al Utilitarismo (1808). Si bien ninguno de ellos aborda estrictamente la "cuestión del futuro de las colonias", es posible inferir de sus reflexiones sobre la situación económica y política de Europa bajo las guerras imperiales, su actitud "diferente" respecto al Imperio y a las dependencias en relación a la de Bentham.

En efecto, el "pensamiento económico" referido a la situación de Europa que aparece en estos artículos, es diferente de la evaluación económica "no ortodoxa" de Europa de Bentham que lo llevó a concluir que sería beneficioso "deshacerse de las colonias". En primer lugar, estos "artículos" no revelan una *afinidad* con la temprana convicción de Bentham de que los "estados-nación" al promover la "producción agrícola local", cerrando así sus economías, podrían de un modo beneficioso evitar los peligros de militarización y guerras que conlleva el desarrollo de un "comercio colonial". Tampoco la "evaluación política" de Europa de Mill revela aquel "ideal" de Bentham de garantizarles a los estados-nación "emergentes" de Europa "consistencia legal y política": ideal que respondía a su preferencia por mantener en Europa "estados mínimos". (Bentham: *Principles of International Law*, en *Works*, vol. II, 549)[62]

[62] Recordemos que en *Principles of International Law* (1786), Bentham representa a Francia e Inglaterra como estados nación unificados por su legislación. La soberanía de estos estaba marcada por su dominio permanente sobre la tierra por parte del soberano. Bentham aspira a que Europa esté compuesta por estados restringidos con una extensión moderada. No favorece que constituya un sistema agregado de imperios con "provincias europeas dependientes" y con "dominios distantes". En este trabajo define "la utilidad común para las naciones estados "como los esfuerzos comunes que supongan la menor resistencia" proponiendo entonces como beneficio común "la reducción y fijación de la fuerza de estados mínimos europeos" y la emancipación de sus colonias. Con el fin de ilustrar la dinámica de relaciones internacionales que propone, Bentham compara los "intereses de los estados" con el "interés individual". Dicha preferencia por favorecer estados nación "mínimos" se vincula a su visión "no ortodoxa" de la economía que entiende que la riqueza de una nación se define por su "capital acumulado" y no por la "capacidad productiva" que resultaría de la ampliación de mercados y la división del trabajo. Para Bentham el "comercio está limitado por el capital". (J. Bentham: *Principles of International Law* en *Works*, vol. II, 549)

Como bien lo advierte D. Winch, los artículos de Mill para *Literary Journal* (1802-6) y su artículo *temprano* sobre economía, "Commerce Defended" (1807), manifiestan su "afinidad" con el concepto de "desarrollo gradual de la economía y política de las sociedades" característico de la "tradición sociológica" de autores escoceses como Hume, Millar y Smith. Por ejemplo, en su artículo "Millar's An Historical View of the English Government" (1803) para *Literary Journal*, Mill señala -en línea con Millar- que "el modo de distribución de la propiedad entre los pueblos es la circunstancia principal que caracteriza su condición y que determina su tipo de constitución política". (J. Mill: "Millar's An Historical View of the English Government" en *Literary Journal* vol. 2, núm. 6, octubre de 1803, 329)[63] Asimismo, su evaluación política de Europa está en línea con la concepción del "progreso histórico" de origen escocés. Esto se vuelve evidente en "Commerce Defended" (1807) cuando Mill manifiesta que "una mayor distribución de la propiedad es lo que favorece instituciones políticas liberales y el progreso económico" (J. Mill: "Commerce Defended" en Winch: 1966, 154)[64]

Esta conexión entre el "desarrollo" de instituciones liberales y la distribución más extendida del trabajo y la propiedad, llevará a Mill a concebir "positivamente" el "comercio internacional". Para Mill, la importancia de un "mercado internacional" descansaba en que incrementaría la "división del trabajo" lo que favorecería el "aumento de la riqueza", ya que cada nación produciría -en función de sus circunstancias particulares- aquellos productos "menos costosos". Se trataba de un "pensamiento de sistema" referido a la situación económica y política de Europa *ausente* en el pensamiento económico y político de Bentham sobre Europa, el cual estaba basado fundamentalmente en consideraciones de "seguridad y subsistencia" fundadas en el cálculo restringido de los "intereses de la mayoría de los miembros" de *cada uno* de sus estados-nación. En efecto, la "visualización" de Europa como "sistema" se revela en el artículo de Mill "Politics" (1803) para *Literary Journal*, donde se propone analizar su situación política tras la Guerra con la República francesa. Mill comienza el "artículo" señalando que para lograr una "adecuada evaluación" de la situación de Europa, es preciso primero analizar sus "mutuas relaciones económicas y políticas" y el nivel alcanzado por cada uno de los estados europeos en el marco del "progreso histórico de la sociedad civil":

> Una visión completa del estado político de Europa requeriría dar cuenta de la posición geográfica de cada estado, de su forma de gobierno, de su fuerza militar, de su renta, del

[63] "The distribution of property among people is the principal circumstance that characterizes their condition and determines the form of their political constitution."
[64] "A wider distribution of property is favorable to liberal political institutions and to economic progress."

> talento y destreza introducida en la administración del gobierno, del carácter y visiones de sus principales administradores, de la condición de sus súbditos, pobres o ricos, ignorantes o educados, trabajadores u ociosos, de su disposición frente al gobierno, de la naturaleza de su industria, ya sea agrícola, o comercial, avanzada o bárbara, requeriría dar cuenta de aquellos estados con los cuales el interés de muchos de estos países encuentra natural conectarse, y de aquellos con los cuales el interés de ellos discrepa, requeriría que demos cuenta de las conexiones mutuas que se dan de hecho entre las diferentes potencias. (J. Mill: "Politics" en *Literary Journal*, vol. 1, núm. 1, junio de 1803, 20-1)[65]

Y en su reseña "Brougham's An Inquiry into the Colonial Policy of the European Powers" (1803) para *Literary Journal*, Mill comienza a abordar la cuestión relativa al futuro colonial. Es interesante observar aquí, que Mill parece discrepar con los modos de argumentación sostenidos por Bentham para evaluar el "futuro colonial". Si bien destaca que algunos filósofos políticos y economistas señalaron "adecuadamente" que las colonias "tienen un valor relativo" para las metrópolis, Mill critica las "metodologías" utilizadas por ellos para llegar a dichas conclusiones. Objeta, puntualmente, que hayan derivado sus conclusiones de "principios" políticos no admisibles por los defensores del Imperio, como por ejemplo, la teoría de los "derechos del hombre". Pero esta crítica también podría incluir a Bentham, ya que sus argumentos que favorecían "deshacerse simplemente" de las colonias se fundaban en el modo de garantizar la "seguridad" de "estados mínimos". En efecto, en este artículo comienza a revelarse el modo de abordaje "diferente" de Mill respecto al "futuro colonial", lo que nos permitirá argumentar que su visión sobre el "valor de romper con el andamiaje del Imperio" es *más moderada* que la de Bentham. El artículo revela su "espíritu de sistema", la idea de que para *decidir* qué hacer con las colonias es necesario partir del análisis de las "circunstancias" de dichas colonias en "términos de su progreso histórico" y por lo tanto en función de la "relación económica" que son capaces de mantener con "el resto del mundo". Comienza a sugerirlo de la siguiente manera:

> [Sobre el futuro de las colonias] En el proceso de esta indagación un grupo de filósofos políticos pusieron en duda las doctrinas imperantes y representaron a todas las colonias, como posesiones perjudiciales para las metrópolis. Estas opiniones, sin embargo, eran meramente corolarios de una teoría particular, no admisible por los defensores de las colonias; de ahí que no era posible depender de los corolarios derivados, y el valor de las colonias pasó a estar determinado por *una investigación de las circunstancias de las colonias mismas*. La doctrina de los economistas, sin embargo, había ofrecido un nuevo aspecto al tema; habían elaborado buenas razones para concluir que el valor de las colonias *no era tan grande* para las

[65] "A complete view of the political state of Europe would require an account of the geographical position of each state, of its form of government, of its military force, of its revenue, of the skill and dexterity introduced into the administration of the government, of the character and views of its leading administrators, of the conditions of the subjects, poor or rich, ignorant or illuminated, industrious or idle, of their disposition towards government, of the nature of their industry, whether agricultural, or commercial, whether improved or barbarous, an account of the States with which the interest of the several countries makes it natural for each to be connected, and of those with which its interest seems to lead it to be at variance, and an account of the actual connections of the different powers with one another."

> metrópolis tal como lo concebían los mercaderes y los propietarios de las plantaciones […] (J. Mill: "Brougham's An Inquiry into the Colonial Policy of the European Powers" en *Literary Journal*, vol. 2, núm. 9, noviembre de 1803, 314; mi subrayado) [66]

Y este modo "diferente" de abordar la cuestión colonial se perfila más claramente en su artículo "Politics" (1803) para *Literary Journal*. Allí Mill describe a Europa como un compuesto de "Imperios" y de "estados más débiles". En contraste con la propuesta de Bentham de "deshacerse de las colonias" a partir de una preocupación por garantizarles *seguridad* a "estados mínimos", Mill parece tener una opinión más moderada respecto a la estructura imperial. Más que favorecer la "ruptura" del sistema imperial y promover economías cerradas, Mill observa cuáles de las provincias "anexadas" a las metrópolis -sean ellas dependencias "distantes" (colonias) o "provincias europeas"- aumentan o disminuyen el "crecimiento económico" de las potencias europeas. Su posición a favor o en contra de separar las "dependencias" estaba fundada en la evaluación de la capacidad que tenía cada dependencia o provincia europea de "incrementar la productividad global": si separadamente o anexada a la metrópolis. Así, Mill evalúa las dependencias de Francia e Inglaterra tanto al "interior" de Europa como en territorios distantes de la siguiente manera:

> Creemos que hay buenas razones para concluir que, de todo el territorio que Francia ha anexado últimamente a sus dominios, los Países Bajos es la única región considerable y tal vez de alguna importancia. Se trata de un país rico y fértil, que comparte con Francia el mismo idioma, no solamente es contiguo a ella, sino que además la rodea y le otorga un límite más definido. Francia hará de esta región algo inmensamente útil. (J. Mill: "Politics" en *Literary Journal*, vol. 1, núm. 1, junio de 1803, 25) [67]

> En cuanto al poder colonial de Inglaterra, sea cual fuere el valor absoluto que un juez del tema piense que es propio asignarle, resulta indudable que comparado a su estado anterior a la guerra, éste ha mejorado en gran medida. Haber expulsado, debido a todo tipo de intereses y objetivos, al único rival que teníamos en los mares de oriente; haber añadido a nuestros territorios esa valiosa isla que es la gran fuente de la única parte del comercio indio que no monopolizamos, y que le otorga tanta seguridad a nuestras posesiones continentales; haber destruido en el continente el único poder que nos creaba inconvenientes, y haber establecido un dominio indiscutido sobre toda la península de India; estas son adquisiciones que indudablemente son comparables con todo lo que Francia misma ha anexado a sus territorios en la última contienda. La anexión de Trinidad a nuestras posesiones en la India Occidental, no la valoramos demasiado. Teníamos en esa región ya más base que la que consistentemente

[66] "In the progress of inquiry a set of philosophical politicians called in question the doctrines long received and represented all colonies as possessions injurious to the mother countries. These opinions, however, were merely corollaries from a particular theory, which could not be admitted in the latitude demanded by its supporters; the corollaries drawn from it, could not therefore be depended upon, and the value of colonies remained to be determined by an investigation of the circumstances of colonies themselves. The doctrine of the economists however had presented a new aspect of the subject; they had stated good reasons to conclude that the value of colonies was not so great to the mother countries as colonial merchants and planters had represented [...]"

[67] "We think there is good reason to conclude, that of all the territory which France has lately added to her dominions, the Netherlands is the only part of considerable, perhaps of any importance. This is a rich and fertile country, speaking the same language with France, not only contiguous to her old territory, but serving to round, and give it a more defined boundary. France will make this spot immensely useful."

> podíamos solventar para cultivar, e infaliblemente, será razón de envidia y disputa con España. (J. Mill: "Politics" en *Literary Journal,* vol. 1, núm. 1, junio de 1803, 28) [68]

El vínculo entre la posesión de colonias y el aumento de la militarización y de los gastos en guerras, no parece ser un argumento tan presente en Mill como en el caso de Bentham. A Mill no le inquieta tanto el hecho de que la guerra pueda *impactar* en el "desarrollo del comercio colonial", superando así el daño al beneficio. En su artículo "On the Present State of the British Commerce, and what is likely to be its future progress" (1803) para *Literary Journal* - artículo que se refiere a las preocupaciones británicas por bloqueo comercial de Napoleón- Mill minimiza la relevancia de dichas inquietudes. No cree que la guerra con Francia afectaría la importante prosperidad proveniente del "comercio colonial". Nos dice:

> Dado que el estado del comercio fue al comienzo de la última guerra mucho menos prometedor que al principio de esta; y dado que a pesar de ello, el comercio elevó la prosperidad a niveles inigualables antes de la finalización de esa guerra, ¿qué razón tendríamos para temer que el comercio esté destinado a declinar durante esta? (J. Mill: "On the Present State of the British Commerce, and what is likely to be its future progress" en *Literary Journal,* vol. 2, núm. 6, octubre de 1803, 370) [69]

Mill rechaza las "posiciones alarmistas" frente al eventual bloqueo francés. Recomienda continuar las transacciones con "navíos neutrales" y mantiene que el comercio internacional no se verá afectado por la "guerra con Francia" ya que los canales del comercio internacional se han dirigido fundamentalmente a "mercados no europeos"; así los canales interrumpidos por el bloqueo pueden modificarse encontrando una nueva ruta a través de Alemania. (J. Mill: "On the Present State of the British Commerce, and what is likely to be its future progress" en *Literary Journal,* 370)[70] Y Mill concluye este artículo con una crítica moderada al "comercio internacional" basada en los "costos" que el desarrollo de dicho comercio pueden significar

[68] "As to the colonial power of England, whatever may be the absolute value which any judge of the subject may think proper to assign to it, it is not to be doubted that compared with its state before the war, it has received great improvement. The having expelled, to all interests and purposes, from the eastern seas, the only rival which we possessed in them; the having added to our territories that valuable island which is the great source of the sole part of the Indian trade, which we did not monopolize, and which adds so much security to our continental possessions; the having destroyed on the continent the only power which created us any disturbance, and established an undisputed dominion over the whole peninsula of India; these are acquisitions which will undoubtedly bear a comparison with all which France herself has added to her territories by the late contest. The addition of Trinidad to our West India possession we do not value very highly. We had already more ground in that quarter, than consistently with the good of the British Isles, we could afford capital to cultivate; and it will infallibly be a source of jealousy and contention with Spain."

[69] "Since the aspect of trade then was much more gloomy in this country at the beginning of the last war, than at the beginning of this; and since, notwithstanding, trade rose to such unexampled prosperity, before the termination of that war, what reason should there be to fear that it is fated to decline during this war."

[70] "The fear arises from an opinion of the extended power of France. But what additional controul over our trade has that extension given to France? The whole coast of France and Holland, of Spain and Italy, was as completely shut against us, when our foreign trade was in its greatest prosperity. […] By getting command of the course of the Elbe, and the Weser, France obliges us to look out for another road into Germany."

para el "comercio doméstico". Sin embargo, esta crítica se refiere puntualmente al "negocio del transporte" (*carrying trade*) y al "monopolio". Para Mill, dichas prácticas tienden a incrementar demasiado unos *pocos* canales de comercio y a tomar un capital que podría invertirse en otras ramas de la industria. Pero esta crítica no implica que Mill busque *disminuir* el "comercio internacional" en beneficio del desarrollo del "comercio doméstico", como era el caso de Bentham y otros pensadores fisiocrátas. Simplemente recomienda *controlar* el monopolio y el negocio del transporte:

> No sería entonces, bajo ningún concepto, una circunstancia deplorable, que el comercio internacional reciba un control considerable durante esta guerra. Una gran parte de las riquezas del estado se emplearán en mejoras domésticas. Y hay muchas ramas de la industria doméstica que requieren de grandes mejoras. (J. Mill: "On the Present State of the British Commerce, and what is likely to be its future progress" en *Literary Journal*, vol. 2, núm. 6, octubre de 1803, 374)[71]

En suma, estos artículos *tempranos* sobre economía y política para *Literary Journal,* previos a su relación con Bentham, revelan que Mill coincide con Adam Smith y Bentham en su crítica al sistema monopólico del "Antiguo Sistema Colonial". Pero a diferencia de la posición más "fisiocrática" de Bentham: de su preferencia "no ortodoxa" por "economías más cerradas" y "estados mínimos", Mill promueve, en línea con Smith, el *desarrollo* del "libre comercio internacional" entendiendo que beneficiará la "economía global" y gradualmente las instituciones políticas de los sectores que participan de él.

Mill manifiesta una vez más estas posiciones en sus escritos "más formales" sobre economía: "Essay of the Impolicy of a Bounty on the Exportation of Grain" (1804) y "Commerce Defended" (1807). Como bien lo advierte Winch en su introducción a *James Mill. Selected Economic Writings,* Mill cree -como Smith- que la riqueza de una nación debe medirse en función de su "poder anual de producción" (*annual power of production*) y no, como lo entendía Bentham, por la "disponibilidad del stock de capital" (*availability of the stock of*

[71] "It will not, therefore, by any means be a circumstance to be deplored, if the foreign trade do receive a considerable check during this war. A greater part of the riches of the state will be employed in improvements at home. There are many branches of domestic industry in which great improvements remain to be made."
En su artículo más tardío "Emancipation of Spanish América" (1809) para *Edinburgh Review,* Mill volverá a referirse al problema del monopolio. Nos dice lo siguiente:
"Any permanent enhancement of the rate of profit in any one branch of trade, raises it proportionally in all others. Monopoly, therefore, afforded us, in any quarter of the world, raises the price of all commodities at home; and that exactly in proportion to the extent, or, in the vulgar idea, to the value of that monopoly. The consequence of this necessarily is, to thrust us out of other markets. The creating, therefore, of a monopoly in our favour in one country, is just creating a monopoly *against* us in all other countries." (J. Mill: "Emancipation of Spanish America" en *Edinburgh Review,* vol. 13, núm. 26, enero de 1809, 311)

capital). (J. Mill: "Commerce defended" en Winch: 1966, 117)[72] Mill defiende el comercio "internacional" y con ello un "comercio más libre con las colonias" ya que entiende que la "división del trabajo" trae importantes beneficios para la "productividad" del mundo en general. La visión "positiva" del "mercado global" aparece tajantemente en "Commerce defended":

> El comercio de un país con otro es meramente y de hecho, una extensión de esa división del trabajo mediante la cual tantos beneficios se le confieren a la raza humana. Del mismo modo en que un mismo país se vuelve más rico mediante el comercio de una de sus provincias con otra; que su trabajo se vuelve así infinitamente más dividido, y más productivo de lo que podría ser de otro modo; y que la mutua oferta de todos sus productos que una provincia tiene y otra desea, multiplica los bienes del conjunto, y torna al país, maravillosamente, más opulento y feliz; este mismo y bello tren de consecuencias puede observarse a nivel mundial, *ese gran imperio* del que los diferentes reinos y tribus de hombres son sus provincias. También en este magnífico imperio, una provincia tiene la capacidad de generar una especie de producto y otra otros. Mediante el mutuo intercambio, ellas son capaces de dividir y distribuir su trabajo como mejor le conviene al talento de cada lugar. Así, el trabajo de la raza humana se vuelve más productivo, y es posible lograr una mucha mayor abundancia de todo tipo de productos. (J. Mill: "Commerce defended" en Winch: 1966, 109-10; mi subrayado)[73]

Y su ensayo económico "Essay of the Impolicy of a Bounty on the Exportation of Grain" también refleja su preferencia por el desarrollo de un "comercio libre internacional". En este trabajo Mill busca específicamente atacar las "medidas proteccionistas" que promueven el subsidio a la "exportación de granos" para elevar el precio del maíz en Inglaterra y mejorar su agricultura. Propone, en su lugar, mantener un "libre comercio internacional" como mecanismo de *regulación* de las "fluctuaciones de los precios" destacando el valor fundamental que tiene dicho tipo de comercio como medio eficaz para *deshacerse* de la "producción excedente" de cada país. (J. Mill: "An Essay of the Impolicy of a Bounty" en Winch: 1966, 56).

Mill argumenta, en primer lugar, que las medidas "proteccionistas" sobre la exportación de granos lejos de aumentar la renta de los "campesinos ingleses", incrementa las ganancias de los grandes latifundistas. Un mayor valor del maíz lleva a que los latifundistas

[72] "The wealth of a country consists in her powers of annual production, not in the mere collection of articles which may at any instant of time be found in existence."

[73] "The commerce of one country with another is in fact merely an extension of that division of labour by which so many benefits are conferred upon the human race. As the same country is rendered the richer by the trade of one province with another; as its labour becomes thus infinitely more divided, and more productive than it could otherwise have been; and as the mutual supply of all the accommodations which one province has and another wants, multiplies the accommodations of the whole, and renders the country in a wonderful degree more opulent and happy; the same beautiful train of consequences is observable in the world at large; that great empire, of which the different kingdoms and tribes of men may be regarded as the provinces. In this magnificent empire too one province is favourable to the production of one species of accommodation and another province of another. By their mutual intercourse they are enabled to sort and distribute their labour as most peculiarly suits the genius of each particular spot. The labour of the human race thus becomes much more productive, and every species of accommodation is afforded in much greater abundance."

de la metrópolis aumenten el precio de "la renta" de la tierra y por lo tanto, las medidas proteccionistas no impactan positivamente en la ganancia de los campesinos. (J. Mill: "On the Impolicy of a Bounty" en Winch: 1966, 59)[74] Es interesante observar que en este ensayo Mill anticipa una crítica a los "privilegios" de la "aristocracia latifundista" que se encarnará plenamente con su posterior viraje político al radicalismo. Crítica que aparece también en "Commerce defended" de modo más explícito cuando señala que el "descrédito" de la industria rural se debe a que *son muy pocas* las personas propietarias de grandes extensiones de tierra y no a que se le haya brindado una "atención excesiva" al comercio internacional y al desarrollo de manufacturas. (J. Mill: "Commerce Defended" en Winch: 1966, 155)[75]

Más aún, en línea con lo que será la tesis fundamental de Malthus sobre el "aumento constante de la población", Mill rechaza en "On an Impolicy of a Bounty", la aplicación de "soluciones artificiales" a la producción doméstica de "materias primas". Sostiene que la "industria rural", al ser una industria de "necesidades básicas", constituye un tipo de producción que crea continuamente "su propia demanda". (J. Mill: "Essay of the Impolicy of a Bounty" en Winch: 1966, 57)[76] No obstante, si bien Mill reconoce este "beneficio" que es peculiar a la "producción agrícola doméstica", el autor no favorece las "posiciones fisiocráticas" que privilegian economías "más cerradas" para los emergentes estados-nación de Europa. En "Commerce Defended" es posible advertir su diferencia con posiciones "no ortodoxas" como las de Bentham, cuando objeta, por ejemplo, aquella "conexión" negativa que establecía el fisiócrata Cobbett entre el deseo europeo de incrementar el "comercio internacional" y los peligros de la militarización y las guerras. Mill les responde a los fisiócratas lo siguiente:

> Si los doce millones de habitantes de Gran Bretaña llegaran a distribuirse entre ellos los tres millones de acres de tierra que se dice constituyen la extensión de esta isla, recibiendo así cada individuo seis acres de tierra, no hay duda, que la condición de la gran masa de gente mejoraría materialmente. […] Pero a pesar de la gran prosperidad que esto implicaría para la sociedad, sería imposible para ella *acumular riqueza.* Puesto que si bien todos los miembros contarían con alimento, no habría venta alguna de producción excedente, y en consecuencia no sería posible elevar su cantidad por encima del consumo, y al final del año, más allá del monto de riqueza logrado durante ese período de agricultura, no quedará rastro alguno de su

[74] "The bounty then has no permanent influence to increase the production of corn. Its sole effect is to put money into the pockets of the proprietors of land, by taking it out of the pockets of all the other classes of people, and to enrich a few present farmers who happen to have long leases."

[75] "Agricultural industry is not at the same height in England as commercial and manufacturing industry. But what is the reason for this? It is chiefly owing to the distribution of our landed property. The greater part of it is possessed in portions too large. A man of ample capital will never lay it out in cultivating another man's estate; because this employment is less independent; because it is a station of inferiority. He therefore, in preference devotes his fortune to trade."

[76] "[I]n every country an adequate demand, and even an urgent demand is always provided at home for the greatest possible increase of the fruits of the earth and that the very principles of population ensure an ample encouragement to the utmost exertions of the farmer."

> existencia. Tampoco la prosperidad de tal estado de la sociedad tendrá larga duración. En una nación donde reina tal plenitud, el gran mandato del Creador de aumentar y multiplicar, se pondría plenamente en juego, y la población se duplicaría en veinticinco años […] Entonces, sobrevendrá la miseria, la dificultad de procurarse la subsistencia será mayor para la totalidad de la sociedad que lo que es hoy para un menor número de personas; el problema será la población; y dadas las ocasionales malas cosechas, todas las consecuencias terribles que tan frecuentemente azotan a países superpoblados como China, caerán sobre nosotros. (J. Mill: "Commerce Defended" en Winch: 1966, 123) [77]

Mill encuentra en el desarrollo del "comercio libre internacional" la fuente de la acumulación de la "riqueza global" y sostiene que dicho tipo de comercio no impacta negativamente en la producción local de "materias primas". Mill ofrece una respuesta a las "posiciones alarmistas" de aquellos británicos que se oponen a la libre importación de "materias primas" sosteniendo que introducirán en el país "commodities" más baratas provenientes de países no manufactureros. Y señala que los "bienes importados" nunca serán "demasiado baratos" para Inglaterra ya que "su precio" no está establecido por las naciones más pobres. Es el mercado de "todas las naciones el que establece "su precio medio". El autor advierte que los "competidores reales" de Inglaterra en el "mercado internacional" no son los países "más pobres" -los países exclusivamente productores de materias primas- sino los países "más ricos" productores de manufacturas. Son sus "necesidades" (*wants and superfluities*) las que fijan el "precio medio" de las materias primas en el mercado:

> Respecto a la inconveniencia de depender del gran mercado general de las naciones en algún sector de nuestra producción, ni siquiera es esto una inconveniencia para un país con la mitad de nuestro comercio y recursos navales. Nada referido a los negocios humanos puede ser más fiable que la dependencia de ese mercado. (J. Mill: "On the Impolicy of a Bounty" en Winch: 1966, 78; véase también J. Mill: "Commerce Defended" en Winch: 1966, 77)[78]

[77] "If the twelve millions of inhabitants of Great Britain were to have the seventy-three millions of acres of land, which this island is said to contain, divided amongst them, each individual receiving six acres as his share, there can be no doubt, that the condition of the great bulk of the people would be materially improved.[...] Yet however great the prosperity of such a state of society, it would be impossible for it *to accumulate wealth*. For, as all its members would provide their own food, there could be no sale for any surplus produce, consequently no greater quantity would be raised than could be consumed, and at the end of the year, however great might have been the amount of the wealth brought into existence during that period by agriculture, not a trace of its existence would remain. Nor would the prosperity of such a state of society be of long duration. In a nation where such plenty reign, the great command of the Creator, to increase and multiply, would act in full force, and the population would double in twenty-five years [...] Here, then, misery would commence; the difficulty of procuring subsistence would be greater to the whole of society than it now is to a small proportion; population would be at a stand; and on any occasional failure of food, all the dreadful consequences would ensue which so frequently befall the over-peopled country of China."

[78] "With regard to the inconvenience of depending upon the great general market of nations for any part of our supply, it is to a nation with half the commerce, and naval resources of this country nothing at all. Nothing in human affairs can be more certainly depended upon than that market."

Y en "Commerce Defended" nos dice:

"It is the circumstances therefore of all the richest nations, of those who are most completely our rivals, which settle the price in that market; and we are forced to buy in it not according to the circumstances of the poor nation, but according to those of the rich."

Pero llegados a este punto del análisis, cabe advertir que aunque este "argumento a favor del mercado internacional" subraya el carácter "fiable" del "mercado internacional" como agente regulador del "precio medio" de los bienes, este argumento ofrece asimismo, "importantes justificaciones" que servirán para defender el "mantenimiento" de un "tutelaje británico" sobre ciertas "dependencias" visualizadas como "menos avanzadas". La noción de que el "mercado internacional" es *fiable* para países con niveles "medios o elevados" de productividad sugiere que, dada la menor "capacidad productiva" de los "países más pobres", los precios de las manufacturas que precisarán importar serán siempre demasiado elevados para ellos. Mill parece reconocer que el "mercado internacional" delinea un "monopolio natural": las naciones "pobres" se verán en la necesidad de intercambiar gran parte de su producción de "materias primas" por unos pocos bienes manufacturados provenientes del mercado internacional. Y esta advertencia abre la puerta para que Mill justifique las "medidas políticas" de mantener el Imperio sobre ciertas "dependencias", dado que "ciertas regulaciones" aplicadas por la metrópolis a los "territorios dependientes" serán convenientes para aquellas naciones "menos avanzadas". El argumento aparece -como veremos- más claramente en un escrito posterior: *Elements of Political Economy* (1826). Allí Mill sostiene que un beneficio importante para las "dependencias" puede consistir en que se constituyan en "clientes exclusivos" de la metrópolis, que las "dependencias" *vendan exclusivamente* sus productos a Inglaterra, pero que *se le permita* "importar" productos de cualquier otro país. De este modo, la metrópolis puede asegurarse la "oferta" de "materias primas baratas" -que podría transportar y vender de acuerdo a un "precio medio" establecido por el mercado- y a la vez permite que las "dependencias coloniales" "pobres" o de "baja capacidad productiva" puedan adquirir los bienes que necesiten en el mercado "más favorable", restringiéndoseles solamente la venta de sus productos a Inglaterra. (J. Mill: *Elements of Political Economy* en Winch: 1966, 320) [79]

En suma, el análisis de estos "escritos económicos y políticos" *tempranos* y previos a su adhesión al Utilitarismo (1808), hace posible afirmar que nuestro autor apoya el "comercio internacional" porque garantiza el "aumento de la riqueza global". Asimismo ha sido posible

[79] "If any advantage is derived from restraining, any otherwise than by an exclusive company, the trade with the colonies, it must consist in forcing the colonies to sell to none but the mother country, not in forcing them to buy from none but the mother country. A great improvement, therefore, in colonial policy would be, to *throw open the supply of the colonies, permitting them to purchase the goods which they want, wherever they could find the most favorable market, only restraining them in the sale of their goods: allowing them to buy wherever they pleased, permitting them to sell to none but the mother country*."

advertir que Mill "anticipa" sus posiciones "radicales" al expresar una crítica tanto a la "aristocracia latifundista" de Inglaterra como también a todos aquellos que se benefician del "monopolio": los mercaderes "privilegiados" de la Compañía y los propietarios de las "plantaciones" de las colonias. No obstante, no es posible inferir de su crítica al "comercio colonial monopólico" que Mill constituya un *pensador anti-imperialista* que favorece la "emancipación de las colonias". Su argumento sobre la "incapacidad" de los "países pobres" de soportar los "precios medios" regulados por el comercio internacional, aunada a su visión "positiva" del desarrollo de dicho tipo de comercio sugiere, por el contrario, que la actitud de Mill frente a la propuesta de romper con el "andamiaje del Imperio" es *más moderada* que la de Bentham. El tipo de justificación que Mill plantea respecto a las "relaciones políticas" que debieran subsistir entre la metrópolis y las colonias, está determinada por la "capacidad" que tendrían las colonias de "aumentar productividad global" separadamente, o dependiendo de la metrópolis. En efecto, su reseña "Brougham's An Inquiry into the Colonial Policy of the European Powers" (1803) para *Literary Journal* ilustra que Mill defiende -en línea con la propuesta "más utópica" de Smith de un nuevo tipo de "unión colonial"- mantener ciertas formas de "comercio colonial natural" y no estrictamente monopólicas. Su ataque al monopolio no lo lleva a argumentar a favor de "deshacerse" simplemente de las colonias. En este artículo, Mill identifica, en primer lugar, la "condición política de las colonias" en relación a la metrópolis en un estadio "intermedio" respecto a la "condición" de un "país extranjero" y a la de una "dependencia provincial europea": "[A]sí como las colonias no deben verse bajo la misma luz que los países extranjeros, tampoco han de igualarse a las provincias domésticas de un Imperio". (J. Mill: "Brougham's An Inquiry into the Colonial Policy of the European Powers" en *Literary Journal*, vol. 2, núm. 9, noviembre de 1803, 317)[80] Y tras criticar las "excesivas restricciones" que el "monopolio" les impone a las colonias, parece promover un "tipo de relación comercial con ellas" que supondría ciertas regulaciones sobre su comercio por parte de la metrópolis. Al sostener que el "comercio con las colonias" no ha de estar regulado al igual que el de los "países extranjeros" por las "leyes del mercado internacional", como tampoco entenderse, como en el caso de las "provincias europeas dependientes", como "comercio doméstico", Mill parece defender un tipo de "comercio colonial" entre la metrópolis y sus colonias "no monopólico" y más "natural", uno que entraría en el marco de una "macro estructura política" semejante a lo que más tarde se

[80] "[I]f [colonies] ought not to be looked upon in the light of foreign countries, so neither ought they to be looked upon in the same light as the domestic provinces of an empire."

conocerá como "British Commonwealth", donde el centro metropolitano aplicaría "ciertas regulaciones" sobre ellas. Lo sugiere así:

> Dado que las colonias no son lo mismo que una nación extranjera, [Brougham] está en lo cierto al negar que el comercio con una colonia torne el capital empleado en él de un comercio doméstico a un comercio extranjero, o de un comercio internacional de consumo a un negocio de transporte. Pero si como lo muestra Smith, la tendencia del monopolio es volcar una gran proporción artificial del comercio de cualquier nación al comercio colonial, *entonces estamos convencidos en línea con él, que este tipo de comercio es mucho menos seguro que en su estado natural, dividido en un número de ramas pequeñas e independientes*. (J. Mill: "Brougham's An Inquiry into the Colonial Policy of the European Powers", en *Literary Journal*, vol. 2, núm. 9, noviembre de 1803, 320; mi subrayado)[81]

Pero dadas estas posiciones sobre el valor del "comercio internacional" y un comercio "natural" colonial -que parecen estar en línea con el "liberalismo imperial" utópico de Smith- cabe preguntarnos lo siguiente: ¿Sobre qué base justificará Mill más tarde la emancipación política de *ciertas* colonias como las de América del Sur? ¿Serán sus justificaciones -posteriores al encuentro con Bentham y adhesión al Utilitarismo- semejantes a las del nuevo maestro? ¿Se fundarán en una aplicación del "principio de la utilidad" que buscaba garantizar la "consistencia constitucional" de "estados-nación emergentes" tales como el de España en la época de las Cortes de Cádiz?

Los "escritos coloniales" de Mill sobre la América española y las colonias francesas de Santo Domingo posteriores a su adhesión al Utilitarismo (1809-1816):

En esta sección buscamos mostrar que el "espíritu de sistema" de Mill (legado de su educación escocesa) que conectaba "la riqueza" de una nación con su contribución a la "productividad global" y que entendía que la mayor "distribución del trabajo" a nivel mundial beneficiaría por derrame a cada uno de sus participantes, sigue en pie en los "escritos coloniales" más tardíos de Mill. Dicha "teoría" está presente (aunque de modo simplificado) en su argumentos sobre el "futuro de colonias" *posteriores* a su adhesión al Utilitarismo como "doctrina moral y política". Por esto, existe una "diferencia" de abordaje entre las justificaciones de Mill referidas al "futuro de las colonias" y las de Bentham, quien recordemos defendía tanto "deshacerse de ciertas colonias" como "mantener *ciertas* dependencias" partiendo de la necesidad de otorgarles a los "estados nación emergentes"

[81] "As it is true that colony is not the same thing as a foreign country, [Brougham] he is right in denying that the trade with a colony turns the capital employed in it from a home to a foreign trade, or from a foreign trade of consumption to a carrying trade. But if as great and unnatural a proportion of the trade of any country were directed into the colony trade, as Dr. Smith shows it to be the tendency of the monopoly to direct, *then we are decidedly of opinion with him, that it would be much less secure than in its natural state, divided into a number of small, and independent branches*."

seguridad como "estados mínimos". Las justificaciones de Mill referidas al "futuro de las colonias" están *todas* contextualizadas en una concepción "más teórica" sobre la "situación colonial", una que -como bien señala J. Pitts- marcará la vanguardia del pensamiento pro-colonialista posterior. (Pitts: 2005, 121) A diferencia de Bentham quien simplemente "representaba" ciertas dependencias como "colonias" y otras como "territorios vacantes desaprovechados", la visión de Mill de las colonias está enmarcada en una "teoría de los estadios del progreso histórico de la sociedad civil". Para Mill, la "utilidad" de los países estará *emparentada* con el hecho de que logren poner "gradualmente" sus tierras al "servicio del comercio" -al servicio de la cultura- logrando así una mejor distribución de la propiedad y trabajo entre sus habitantes. Sin embargo, su *adhesión* al Utilitarismo de Bentham, lo llevará a establecer una "problemática síntesis" entre la "historia conjetural" y el "utilitarismo", una que lo hará *simplificar* la teoría sobre el "desarrollo de la sociedad civil" característicamente escocesa. Como bien nos dice K. Haakonssen, al referirse a su "uso y abuso" de la historia conjetural, los argumentos de Mill reflejan una explicación "cuasi-histórica" del "cambio social" propio de las "historias escocesas". (Haakonssen: 1996, 296-304) En lugar de supeditar el "cambio social" de cada sociedad a un "gradualismo" enlazado exclusivamente a las "prácticas sociales" peculiares de cada sociedad que darían lugar a una historia de las sociedades con consecuencias "no intencionadas", Mill entiende que la situación de las distintas sociedades *no es* absolutamente *inmodificable*. Más en línea con el Utilitarismo, ellas pueden ser *modificadas* por la "agencia" de individuos particulares. (Véase J. Mill: "Emancipation of Spanish America" en *Edinburgh Review*, vol. 13, núm. 26, enero de 1809, 309 y J. Mill: *History of British India*, vol. I, libro 2 cap. 2, 124)[82] Y así, si el estado de desarrollo de una sociedad puede modificarse por una "acción intencionada individual", será posible "decidir" si promover o no la separación de las "dependencias". Las justificaciones de Mill de "deshacerse" de ciertas colonias o de "mantener" ciertas dependencias estarán entonces fundamentadas en la "utilidad para la humanidad" es decir, en si contribuyen mejor o no al desarrollo de la economía global separada o dependientemente, pero dada su

[82] La posible modificación del desarrollo gradual de la sociedad mediante una agencia humana intencionada aparece, por ejemplo, en el siguiente pasaje de "Emancipation of Spanish America": "The falling off of South America will be conducted, in *its natural* progress; by the spirit of some injured enterprizing genius, taking the lead of a sense of alienation, and of a disposition to revolt, to the establishment of a great monarchy".
Esta misma idea vuelve a aparecer en su *History of British India*:
"In every society there are superior spirits, capable of seizing the best ideas of their times, and, if they are not opposed to circumstances, of accelerating the progress of the community to which they belong. The records of ancient nations give us reason to believe that some individual of this description, exalted to authority by his wisdom and virtue, has generally accomplished the important task of first establishing among a rude people a system of government and laws."

problemática síntesis entre la tradición escocesa y el Utilitarismo, dependerán de "dos variables": por un lado, de su "lugar" en el "progreso histórico de la sociedad en general" y por otro, de la "coyuntura particular" de Europa. Permitir que las colonias se incorporen al "mercado internacional" dependerá de fijar su "estadio de desarrollo" y asimismo de la "coyuntura" de Europa entendida como "sistema": de las relaciones políticas y económicas mantenidas entre los países de Europa en ese preciso momento. En suma, a diferencia de Bentham, sus justificaciones sobre el "futuro de las colonias", no parecen depender exclusivamente de un "principio" que independientemente de "razones históricas" modificaría "radicalmente" las sociedades. Y por lo tanto esta "visión de sistema" parece reflejar un tono "más imperialista" que el de Bentham.

En efecto, las "diferencias" de abordaje "colonial" de Mill y de Bentham se revelan claramente en los escritos de Mill sobre el "futuro de Sudamérica". En "Emancipation of Spanish America" (1809) para *Edinburgh Review*, por ejemplo, Mill busca destacar "el estadio avanzado de la sociedad" compuesta por los "colonos" de origen español en América. Nuestro autor compara su "capacidad productiva" con la de Estados Unidos y advierte cómo el istmo de Panamá permitirá aproximar la producción de Asia a Europa. Él señala las posibilidades comerciales que las "colonias" de España en América le ofrecerían a Gran Bretaña y al mundo en general de la siguiente manera:

> Las magníficas posibilidades que parecen abrirse para nuestra especie en el Nuevo Mundo, y la pesada nube que aún se condensa sobre la suerte del Viejo Mundo, ofrecen en la actualidad, a los sectores pensantes de la gente de Inglaterra, un tema digno de considerar. Uno que, exceptuando la gran pregunta por la esclavitud o la libertad, constituye el tema más interesante que pueda imaginarse. (J. Mill: "Emancipation of Spanish America" en *Edinburgh Review*, vol. 13, núm. 26, enero de 1809, 279)[83]

Y en cuanto a la "decisión" de apoyar o no su emancipación, sus argumentos difieren notoriamente de los de Bentham. Mientras Bentham justificaba tajantemente que España "se deshiciera" de las colonias a partir de la aplicación del "principio de la utilidad" a los intereses constitucionales de la mayoría del "estado nación" peninsular y también a los intereses constitucionales de "la mayoría" de los habitantes de los "estados-nación emergentes" en América, la conclusión de Mill no está sujeta a la legalidad y a los derechos derivados de la ley sino a un análisis de la *coyuntura* específica de Europa entendida como un macro-sistema de relaciones económicas y políticas. En el "artículo", Mill hace referencia a

[83] "The brilliant prospects which seem to be opened up for our species in the New World, and the cloud which still thickens over the fortunes of the Old, present, at the present hour, a subject of contemplation to the thinking part of the British people; than which, excepting the great question of slavery or freedom, we know not if one more interesting can be imagined."

las negociaciones iniciadas por el General Miranda con Pitt y también con los republicanos franceses para que apoyen la emancipación en Sudamérica. Y explica "el fracaso" de dichas negociaciones debido al cambio de la situación política en Europa -al poder creciente de Napoleón. Así, Mill argumentará "a favor" de la independencia de América sosteniendo que las "enormes posibilidades de comercio" para Inglaterra y el mundo se verán impedidas en el caso de que Napoleón *logre* dominar España. En suma, en el caso de Mill, la cuestión de la emancipación no está fundada en la "aplicación" de "principios abstractos" económicos, o principios legales o morales –como en el caso de Bentham- sino más bien, en el "nivel de desarrollo" de dichas sociedades y la "situación política" específica del mundo en ese momento dado. Nos dice:

> Bonaparte, al apoderarse de la monarquía española, ha circunscrito la deliberación a esta limitada cuestión -a si las colonias permanecerán sujetas a esa monarquía, -es decir, si pasarán a ser de su propiedad; -o si se les permitirá a dichas colonias, bajo la protección de Inglaterra, constituirse a sí mismas en naciones libres e independientes. (J. Mill: "Emancipation of Spanish America" en *Edinburgh Review*, vol. 13, núm. 26, enero de 1809, 299)[84]

Y esta diferencia de abordaje se revela más claramente en el artículo "On the Prospect of Improvement in South America, and on the Means of Accelerating its Progress" (1811) para *The Philanthropist*. Durante esa época, la posibilidad de que los españoles promulgaran una constitución liberal era inminente (de hecho esto ocurrió el 19 de marzo de 1812 en Cádiz). Sin embargo -y posiblemente debido a esto- a Mill no le preocupó como a Bentham, la "emancipación" de las colonias españolas de América. De acuerdo a Mill, en tanto Sudamérica estuviera regida por instituciones liberales, ya sea dependiendo de una "España liberal" o como estados independientes, las posibilidades de establecer relaciones comerciales beneficiosas con Inglaterra y el mundo seguirían en pie:

> En cuanto al tema de gobierno, a la prolongación o finalización de la conexión entre Sudamérica y la península europea, es ajeno a nuestro objetivo expresar algún deseo u opinión. Pensamos que un gran cambio para bien tendrá posiblemente lugar en el gobierno de Sudamérica, *ya sea si se mantiene unida a la antigua patria, o si le ha llegado el tiempo de independizarse*. Las cosas están ahora de manera tal que, o bien debe subsistir entre los dos países una conexión liberal pues, de no ser liberal, no puede haber conexión alguna entre ellos. (J. Mill: "On the Prospect of Improvement for South America" en *The Philanthropist*, vol. 1, núm. 2, 1811, 137; mi subrayado)[85]

[84] "Bonaparte, by seizing the Spanish monarchy, has now brought the matter of deliberation to this narrow point, -whether the colonies shall remain as before, attached to that monarchy,—in other words, shall become his property; -or whether those colonies shall be enabled, under the protection of Great Britain, to constitute themselves a free and independent nation."

[85] "With regard to the questions of government, with regard to the prolongation or the termination of the connection between South America and the European peninsula, it is foreign to our purpose to express any wish or opinion. A great change for the better we think is likely to take place in the government of South America, whether it remains united with the ancient mother country, or whether its time for becoming independent is

Las diferencias de "abordaje" respecto al "futuro de las colonias" de Bentham y Mill que revelan estos artículos de Mill indican cuanto "más moderada" era su posición respecto a la posibilidad de "romper con el andamiaje imperial", cuando "más tibia" era su posición anti-imperialista. El interés principal de Bentham era garantizarle a España la consistencia y eficacia de su nueva constitución: buscar la "seguridad" para la "mayoría de una comunidad" entendida como estado-nación. Esto requería que los españoles *renunciaran* al control de una población que habitaba "otro hemisferio", argumento que revelaba -entre otros- y como bien lo apunta Jennifer Pitts, su "escepticismo respecto a las conquistas y aspiraciones imperiales". (Pitts: 2005, 121)[86] Por el contrario, el interés de Mill radicaba en buscar el modo en que Sudamérica pudiera contribuir al "crecimiento global económico" y la cuestión de la emancipación parecía adquirir un "segundo orden" de prioridades sujeto "a su nivel de desarrollo en el progreso de las sociedades" y a las "circunstancias" políticas y coyunturales de Europa.

Y en efecto, diferencias de índole semejante pueden observarse en los argumentos que revelan su "actitud" respecto al futuro de Haití. Haití -mayormente poblada por esclavos africanos- había logrado su independencia de la República francesa, consiguiendo así liberarse de la esclavitud (21 de agosto de 1791-1ero de enero de 1804). Ya tempranamente, Bentham había favorecido que los franceses *renunciaran* a Haití. En su ensayo "Emancipate your colonies!" (1793), había promovido que los franceses "se deshicieran" de estas dependencias sobre la base de "argumentos constitucionales" que buscaban asegurar la nueva situación de los franceses como "estado-nación" en función de lo que significaba para ellos ser un *citoyen*. (J. Bentham: "Emancipate your Colonies!" en *Works,* vol. IV, 408) Argumentos basados en la aplicación del "principio de la utilidad" para los "intereses de los miembros de un nuevo estado-nación" que Bentham ofrecería más tarde (1820) a los españoles en sus cartas dirigidas a las Cortes de Cádiz. Pero la actitud de Mill respecto al "futuro de Haití" estaba más claramente justificada en aquella "problemática síntesis" entre la

already arrived. Things are now in that situation, in which a liberal connection must subsist between the two countries, or, if not liberal, there can be no connection between them at all."

[86] J. Pitts advierte también diferencias entre Bentham y Mill respecto al valor de la estructura imperial. Ella nos dice lo siguiente:

"Although Bentham's peculiarities make assimilation to any period or tradition almost absurd, Bentham is better understood as a participant in the late eighteenth century movement towards skepticism of imperial conquests and aspirations than he is a proto-colonialist or a "Solon" of India. Once he is understood in this light, our picture of his successors shifts as well: James Mill who attempted an ill- advised synthesis of conjectural history and utilitarianism, takes on a new importance, for he both foreshadowed and influenced political developments that were to become prominent in the East India Company and intellectual developments among the colonialist vanguard" (Pitts: 2005, 121)

historia conjetural y el utilitarismo, una que parecía emparentar la "utilidad" para las colonias -y para el mundo en general- en el logro de que todos los territorios del mundo estuvieran al servicio del desarrollo del comercio global. Así, la cuestión de la "emancipación" de Haití quedaba supeditada a las "circunstancias económicas y políticas" de Europa, que Mill visualizaba como el gerenciador de un "macro sistema económico" y no como un conjunto de estados-nación "mínimos o cerrados".

Efectivamente, el hecho de que la experiencia histórica hubiera demostrado la "capacidad moral y política" de la población de Haití -Mill mismo llegó a reconocer esta capacidad de los ex esclavos en su artículo "St. Domingo-Hayti" (1816) para *The Philanthropist*-[87] no le impidió dejar esta cuestión intacta. En "French Slave Trade, and the Present State of Domingo" (1815) para *The Philanthropist*, Mill analiza la situación actual de Haití en función de las "relaciones económicas y políticas" de los estados europeos. Mientras Bonaparte había estado en el poder (hasta abril de 1814), Mill descalificaba su plan de "reconquistar" la isla sobre la base de la "escasez de capital" en Francia. Invertir capital en "territorios distantes" implicaba *retirar* el capital de la metrópolis que les garantizaba trabajo a los franceses. Más aún, los "ex-propietarios de las plantaciones" (*planters*) debían considerar que ya no serían capaces de aumentar *demasiado* sus ganancias, puesto que el mismo producto producido en las Indias Occidentales podía obtenerse "más barato" en las Indias Orientales, una vez que su comercio estuviera liberado del monopolio implementado por la Compañía Británica de las Indias Orientales. Refiriéndose al negocio de las plantaciones en las Indias Occidentales, Mill dice en "French Slave Trade, and the Present State of Domingo" (1815) lo siguiente:

> Los principales productos de la India Occidental son el azúcar, el café y el algodón. Pero todos estos artículos pueden obtenerse mejor y por menor precio en el hemisferio oriental que en el occidental. En el presente lo único que impide que lleguen con menor precio a Europa, como para excluir la producción de la India Occidental del mercado, es la lastimosa existencia del monopolio de la Compañía Británica de las Indias Orientales. (J. Mill: "French Slave Trade, and the Present State of Domingo" en *The Philanthropist*, vol. 5, núm. 17, 1815, 45) [88]

[87] En dicho artículo Mill señala que la condición presente de la población de Haití muestra que están vinculados a la tierra y que son capaces de conformar su propio gobierno:
"The experiment is, therefore, complete. It is perfectly proved that the negroes of the West Indies are capable of a regular obedience to government even when free. It is perfectly proved that they are capable of industry in a state of freedom. Still more is proved. It is proved, that they themselves are capable of forming a government, and of yielding it obedience. All these are facts. What reflections they may suggest to the politician; what advantages they may offer to be pursued, or what dangers to be guarded against, in the relations of other states, it is less our province to inquire, that what are the results which they promise in regard to human happiness; what prospects they open for the removal of human misery; of the objects dear to the philanthropist how many they are likely to favor and promote." (J. Mill: "St. Domingo-Haiti" en *The Philanthropist*, vol. 4, núm. 22, 1816, 81)

[88] "The principal articles of the West India produce are sugar, coffee, and cotton. But all these articles can be obtained better and cheaper from the eastern than the western hemisphere. At present there is nothing which

Sin embargo, con la derrota de Napoleón en 1814 y el re-establecimiento de la corona borbona en Francia, Mill sostiene que el mejor plan para Haití es el del Coronel Charles Malefant (*Des Colonies et particulièrement celle de Saint-Domingue,* 1814).[89] Malefant buscaba "negociar" con el gobierno actual de Haití: lo que implicaba simplemente re-establecer una nueva forma de "control francés" sobre la soberanía de la isla. La idea era implementar en la sociedad un "sistema feudal" semejante al del pasado europeo: otorgarles a los esclavos "libertad" volviéndolos campesinos "asalariados" de las plantaciones "bajo condiciones prácticamente similares a los de los siervos del pasado en toda Europa, condiciones que todavía se dan en algunas partes de Europa". (J. Mill: "French Slave Trade, and the Present State of Domingo" en *The Philanthropist,* vol. 5, núm. 17, 1815, 53)[90] Y Mill parece apoyar la "visión" de Malefant:

> No les hables de *re-establecer la esclavitud,* dice [Malefant], y con ello no habrá ocasión de matar ni siquiera a un solo hombre. Háblales de *libertad*; mediante dicha palabra los encadenarás a su trabajo. (J. Mill: "French Slave Trade, and the Present State of Domingo" en *The Philantropist,* vol. 5, núm.17, 1815, 54)[91]

Así, fijando su condición en un "estadio menos avanzado" en el "progreso de la sociedad civil", Mill analiza cómo Haití podría contribuir más eficientemente a la "productividad global". Y concluye que la utilidad para Haití -y para el mundo en general- es que se implemente en las Indias Occidentales una "política agraria" (que se mejore la productividad mediante una eficiente explotación de la tierra). Es interesante observar cómo Mil entiende que una eficiente "política agraria" mejoraría "gradualmente" la "condición moral" de la "mayoría" de los habitantes de la isla, al permitir que desarrollen "hábitos de productividad":

> Los vinos, las viandas, las telas, los zapatos, de Europa, los gustos, en suma, de ese sector cultivado del globo, son, dice Malefant, los medios de coaccionar al negro. El hábito, al convertir en deseos el goce de estos bienes, impondrá sobre él una servidumbre voluntaria. […] Es el curso recomendado para el interés de las colonias, no menos que para el de la metrópolis. Esto les brindará seguridad a las fortunas de los propietarios de las plantaciones, las que no serán más que precarias bajo la condición de esclavitud y sin la dulzura de la recompensa. (J. Mill: "French Slave Trade, and the Present State of Domingo" en *The Philantropist,* vol. 5, núm.17, 1815, 55)[92]

---

hinders them from coming so cheap to Europe, as to exclude West India produce from the market, but the unhappily existing monopoly of the English East India Company."

[89] "This is by far the most interesting view of the African population in the West Indies, which any author has yet ventured to hold up to the public eye. To us it appears to be as sound as it is delightful." (J. Mill: "French Slave Trade, and the Present State of Domingo" en *The Philanthropist*, 52)

[90] "[O]n terms pretty nearly the same as those of the serfs in all parts of Europe, formerly, and in several parts of it still."

[91] "Speak not to them of *re-establishing slavery*, says our author, and you will have no occasion to put to death so much as a man. Speak to them of *liberty*; with that word you will chain them to their work."

[92] "The wines, the viands, the fabrics, the shoes, of Europe, the tastes, in short, of that cultivated quarter of the globe, are, says Mr. Malenfant, the means of coercing the negro. Habit, by exalting into wants the enjoyment of

Y como veremos a continuación -a diferencia del caso de la India Oriental- el único modo de implementar esta "política agraria" que busca "someter las tierras a la cultura" en las sociedades "menos avanzadas" estaría fundada en "devolverles" la tierra a los "antiguos" propietarios de las plantaciones (a los *planters*) y en convertir a los "antiguos esclavos" en "campesinos asalariados" que mantendrían un contrato con "determinado propietario" durante nueve años. Francia lograría así mantener un control sobre la soberanía de Santo Domingo mediante un lazo político más libre con los tres gobernadores de la isla:

> El plan que propone es sumariamente el siguiente: Los negros, dice él debieran ser invitados a regresar a las plantaciones de sus antiguos amos, bajo condiciones prácticamente similares a los de los siervos del pasado en toda Europa, condiciones que todavía se dan en algunas partes de Europa. Debieran vincularse a esas tierras, aunque solamente durante nueve años; luego, tras dar parte un año antes, debieran contar con la libertad de elegir a otro amo. En un estado primitivo de la sociedad, observa, el contrato entre el propietario del suelo y el que la cultiva, no puede tener la misma duración que en épocas de gran avance. Dado que la clase de los campesinos carecen de propiedad, el propietario está obligado a poner el capital que requiere el cultivo. (J. Mill: "French Slave Trade, and the Present State of Domingo" en *The Philantropist*, vol. 5, núm. 17, 1815, 53)[93]

Los escritos coloniales y económicos de Mill sobre la India Oriental (1806-1832):

El "espíritu de sistema" que revelan los argumentos de Mill sobre las colonias referidos hasta aquí, estaba fundado en la *fijación* de las distintas sociedades en estadios "más o menos avanzados" respecto al "progreso de la sociedad civil", en el valor del "comercio internacional" como medio de "división del trabajo" y de "ampliación de mercados" para el beneficio de una "economía global" y en la creencia de que la "productividad agraria" en "sociedades menos avanzadas" beneficiaría no solamente la "economía global" sino también a "dichas dependencias" por su enlace con el "comercio internacional". Y estas concepciones aparecen en *todos* sus escritos referidos la "India Británica". Se revelan en su obra más completa y temprana, *History of British India* (1806-18), en su posterior escrito económico *Elements of Political Economy* (1826) donde Mill enlaza la doctrina de Smith con las nuevas

---

these commodities, will impose upon him a voluntary servitude. [...] This, adds our author, is the course which is recommended, by the interests of the colonies, no less than by those of the mother country. This will afford security to the fortunes of the planters, which will never be less than precarious under a state of slavery without the sweets of reward."

[93] "The plan which he proposes is shortly this: The negroes, he says should be invited to return to the estates of their ancient masters, on terms pretty nearly the same as those of the serfs in all parts of Europe, formerly, and in several parts of it still. They should be attached to the soil, but that during only nine years; after which, upon a year's notice, they should be at liberty to choose another master. There is an early stage of society, he observes, in which the contract between the owner of the soil, and him who cultivates it, cannot be the same as at a period of great improvement. So long as the class of cultivators are destitute of property, the landlord is obliged to supply the capital which the cultivation requires."

contribuciones de su discípulo D. Ricardo sobre "la renta" y asimismo en sus "declaraciones orales" mucho más tardías ante el *Select Committee on the Affairs of the East India Company* (1831-2) cuando -ya como "principal examinador" de la correspondencia de India para la Compañía- señala cuál sería el "mejor sistema de distribución de la tierra" entre sus habitantes. Más aún, es preciso tener en cuenta que la escritura de su célebre obra, *History of British India* (1806-18) dura doce años: comienza previamente a su conexión con Bentham y recién será publicada en 1818, lo que revela que algunos de los posicionamientos de la "escuela escocesa" siguen en pie en su pensamiento tardío sobre las dependencias en la "India Oriental".

No obstante, su conexión con el Utilitarismo de Bentham y adhesión al Radicalismo Filosófico, llevará a Mill a "justificar" el *mantenimiento* de la India Oriental bajo un peculiar modelo de "intervención estatal británico": uno que -como bien mantiene Stokes- convertirá a la India en un "campo exploratorio" de ideas utilitaristas que, sin embargo, aplicará "la mitad de la cadena de razonamiento de la doctrina" ya que las medidas políticas *propuestas* por los "radicales filosóficos" se limitaron a establecer un buen sistema de gobierno burocrático extranjero con leyes utilitaristas y un sistema impositivo basado en el pago de los campesinos (los *Ryots*) por la renta de las tierras a Inglaterra, que mantendría su soberanía sobre dichas dependencias. (Stokes: 1959, 56 y 68) [94]

Como en el caso de los argumentos "sobre el futuro de las colonias" que buscaban justificar la "separación de ciertas colonias" (América española) o el "mantenimiento de ciertas dependencias" (las Indias Occidentales), la posición de Mill sobre el "futuro" de la "India Oriental" estaba determinada por *dos variables*: por su estadio "menos avanzado" como sociedad civil y por las "peculiares circunstancias políticas de Europa". Y en el caso puntual de la "India Oriental", su propuesta estará basada en su enfrentamiento como "pensador radical" frente a la posición Whig contemporánea de funcionarios como Lord Cornwallis. Como en el caso de Cornwallis, Mill también defendió *mantener* las "dependencias" en India, pero buscó objetar su "Plan de Establecimiento Permanente de las Tierras" (*Permanent Settlement*) que proponía establecer una distribución *permanente* de la tierra entre los "grandes latifundistas" de la India (los *Zamindars*) quienes la administrarían y recaudarían los "impuestos" entre los campesinos. Esta propuesta estaba justificada en una tesis "gradualista" sostenida por los "orientalistas" (historiadores conjeturales aplicados al estudio de "Oriente") que identificaba la "condición de la sociedad" de la India con el pasado

[94] "[James Mill] had simplified the Indian question to three issues –the form of government, the nature of the laws, and the mode of taxation". (Stokes: 1959, 56)

"feudal" europeo, pero que en el caso de los liberales procuraba identificar a los *Zamindars* con los "antiguos señores feudales". En suma, en esta sección buscamos identificar el modo en que Mill promueve para la India Británica ideas propias del Radicalismo Filosófico (la voluntad de distribuir la tierra entre los *Ryots* o campesinos y romper con los privilegios de los *Zamindars* o grandes latifundistas) sobre la base de una "problemática síntesis" entre la tesis de la "historia conjetural" que identificaba a la India con una condición de sociedad "menos avanzada" y el Utilitarismo (más plenamente ejemplificado por su fundador Bentham) que proponía la "transformación" radical de las sociedades sobre la base de una "agencia individual" que aplicaría el "principio de la utilidad" buscando el beneficio para la "mayoría de la comunidad".

En efecto, para "justificar" su modelo "radical" de intervención económica y política sobre la India Oriental, Mill *fija* en el capítulo sobre "Los impuestos" del volumen I, libro 2 de *History,* la "organización social" de la India en un "estadio intermedio" entre la "era pastoral" y la "era agraria" destacando que en India *aún no existía* la institución de la "propiedad privada sobre la tierra":

> Es importante destacar que la propiedad sobre los bienes muebles estaba establecida, que contaba con casi todos los beneficios que se le suelen asignar en cualquier momento, pero la propiedad sobre la tierra no existía. En tanto los hombres continúan derivando su subsistencia de la caza, en tanto continúan derivándola de sus rebaños y tropeles, la tierra es común a todos. Incluso cuando comienzan a derivarla de la tierra, el hombre que la ha cultivado es visto como su propietario hasta el momento que coseche su cultivo. (J. Mill: *History of British India,* vol. I, libro 2, cap. 5, 209)[95]

Mediante esta *fijación* de la "condición hindú" en una etapa *previa* a la "era agraria", Mill buscaba objetar la "visión orientalista" que identificaba a la India con el "pasado feudal europeo". Es cierto que Mill compartía la concepción de historiadores conjeturales como Millar sobre la "naturaleza" del feudalismo. Sostenía que el "sistema feudal" había constituido un "sistema económico y político" que había facilitado la emergencia gradual de la institución de la "propiedad privada" y de la "comercialización" de las sociedades en Europa. En línea con Millar, Mill entendía que el orden feudal había resultado del "choque" entre la rudeza de los "pueblos bárbaros" y la "civilización romana" y que este "choque histórico" había facilitado la emergencia de "grandes reinos" y su fragmentación en "tenencias feudales" de la tierra, que habían creado un "sentido del honor" entre siervos y

[95] "It is worthy to remark that property in movables was established, and that it conveyed most of the powers which are at any time assigned to it, while as yet, property in land had no existence. So long as men continue to derive their subsistence from hunting, so long as they continue to derive it from their flocks and herds, the land is enjoyed in common. Even when they start deriving it from the ground, man who has cultivated it is regarded as possessing it till he has reaped his crop."

amos. (J. Mill: "Millar's An Historical View of the English Government" en *Literary Journal*, vol. 2, núm. 6, Octubre de 1803, 329)[96] Pero a diferencia de los "orientalistas", para Mill, la organización social y política de la India no era *comparable* con el feudalismo europeo, no era posible equiparar el "choque" entre los "pueblos bárbaros" y la "civilización romana" con el "choque" entre la rudeza "musulmana" y la "civilización hindú". Como lo señala críticamente el académico orientalista H. H. Wilson en sus notas editoriales a *History of British India,* Mill analiza en el libro 2 del volumen I de su *Historia*, "todas las instituciones existentes" de la sociedad en la India y busca "por todos los medios" destacar que la India *no ha tenido* un pasado "civilizado": que la situación de la India representa un "estadio" de la sociedad *estancado*, uno "que no había logrado *ni era capaz de lograr* demasiados avances en el progreso de la sociedad". (J. Mill: *History of British India,* vol. I, libro 2, cap. 1, 139; mi subrayado)[97]

Y en línea con estos comentarios, K. Haakonssen observa adecuadamente que ya en las primeras páginas de *History of British India* es posible advertir que Mill "simplifica" las tesis de los historiadores conjeturales. Por un lado, Mill concibe simplemente los "estadios de la sociedad civil india" como estadios "estancados" y se desentiende de la noción de "cambio histórico gradual" sostenida por los "historiadores conjeturales" que se sustentaba en la idea de que las "propias prácticas sociales" de cada grupo lograrían progresivamente una mayor distribución de la "propiedad" y el "trabajo"; por otro lado, Mill *superpone* a esta "versión simplificada" de la "historia conjetural" una concepción propiamente "utilitarista" que destaca la capacidad que tendría un "agente individual" de "acelerar el progreso de una comunidad". (J. Mill: *History of British India*, vol. I, libro 2, cap. 1, 124; Haakonssen: 1996, 298)[98] Y así,

[96] Mill coincide con Millar respecto a las cinco circunstancias que dieron origen al Feudalismo en Europa:
"In this view five circumstances are pointed out by the author, and fully explained. 1st. The settlement of the barbarous nations upon the western continent of Europe, as well as in England, was effected by the gradual subjection of a more civilized people, with whom the conquerors were at length completely incorporated. 2nd. The German and Gothic nations who settled in the western part of Europe, were enabled in a short time, to form kingdoms of greater extent, than are usually to be found among people equally rude and barbarous. 3rd. The great extent of the kingdoms that were formed upon the ruins of the western empire, together with the rudeness of the people by whom they were established appears to have occasioned that system of feudal tenures, which is commonly regarded as the most distinguishing peculiarity in the policy of modern Europe. 4th The custom of dwelling, and the peculiar notions of honour, which have so long prevailed in the modern nations of Europe, appear to have arisen from the same circumstances that produced the feudal institutions. 5th. The same situation produced the romantic love and gallantry by which the age of chivalry was no less distinguished than by its peculiar notions of military honour."

[97] Wilson comenta lo siguiente: "[T]his is an important era in the history of the hindu society, and having reached this stage, *it does not appear that it has made or that it is capable of making much further progress*." (mi subrayado)

[98] Ya desde el principio de su *Historia,* Mill abre la posibilidad de intervenir con la "aplicación del principio de la utilidad" en las sociedades de la India al destacar –a diferencia de las tesis de los historiadores conjeturales- la

mediante la identificación de la condición de la India Oriental en un "estadio previo" al del Feudalismo y mayormente "estancado", Mill argumenta que la tierra le había pertenecido desde siempre al "soberano" y no a los *Zamindars*. (Véase J. Mill: "Extracts from Oral Evidence" en Winch: 1966, 425)[99] Así concluye en el capítulo sobre "los impuestos" de su *Historia* que los campesinos aceptarían los "cambios de gobierno" en tanto se respetara el orden tradicional de sus aldeas, "el sistema de los ryotwaris":

> A los habitantes no les preocupa el quiebre y división de los reinos, en tanto la aldea permanezca intacta, no les importa a qué poder se transfiere, o a qué soberano se le devuelve, su economía interna permanece intacta, el administrador (*potail*) es todavía el habitante principal y aún actúa como pequeño juez y magistrado y recaudador o rentista de la aldea. (J. Mill: *History of British India,* vol. I, libro 2, cap. 5, 218)[100]

En su *Historia,* puede observarse claramente la "problemática síntesis" que Mill efectúa entre la teoría conjetural escocesa sobre "el desarrollo de la sociedad civil" y el Utilitarismo. Y esta problemática síntesis está a la base de "todas sus conclusiones" sobre el "futuro" de las "distintas dependencias" que aparecen en "escritos económicos y coloniales", posteriores al encuentro con Bentham. En efecto, en su artículo "Colony" de 1825 para *Supplement of Encyclopaedia Britannica,* su perspectiva "cuasi-histórica" sobre "la condición social" de las distintas "dependencias" lo lleva a proponer *diferentes formas de intervención* para la América española, para las Indias de Occidente (*West Indies*) y para la India Oriental (*East India*). Por ejemplo, sus conclusiones sobre el futuro de la América española son consistentes con lo manifestado en sus artículos más *tempranos* de 1809 y 1811. Mill vuelve a comparar a Sudamérica con Estados Unidos representado a ambas como "colonias": como "poblaciones pertenecientes al centro metropolitano desplazadas a un territorio distante", es decir de acuerdo al "modelo griego" de dependencia imperial. Y como en el caso de sus escritos *previos*, Mill entiende que "este tipo de dependencias con población europea", al ofrecer

---

capacidad que puede tener un "agente individual" en la "aceleración" del progreso de una sociedad. Nos dice lo siguiente:
"In every society there are superior spirits, capable of seizing the best ideas of their times, and if they are not opposed by circumstances, of accelerating the progress of a community to which they belong."

[99] Mill se refiere a las deficiencias del "proyecto de Cornwallis" sosteniendo que no cabía igualar a los *Zamindars* con los barones feudales de Europa:
"This was expected to produce two good effects; to create a landed aristocracy in the country, and, above all, to afford protection to the ryots from this kind of paternal feeling that was expected to pervade the zemindars. Unhappily that last expectation has been found to be very far from corresponding with the facts, they little understood the nature of the men with whom they were transacting." J. Mill, "Extracts from Oral Evidence and Memoranda submitted by James Mill to the Select Committee on the Affairs of the East India Company 1831 and 1832" en Winch: 1966, 425

[100] "The inhabitants give themselves no trouble about the breaking up and division of kingdoms, while the village remains entire, they care not to what power it is transferred, or to what sovereign it devolves, its internal economy remains unchanged, the potail is still the head inhabitant, and still acts as the petty judge and magistrate and collector or renter of the village."

posibilidades comerciales "promisorias" más allá de que existan separadamente o en dependencia de las metrópolis, torna la cuestión del valor de su emancipación en un tema de "segundo orden". Nos dice por ejemplo de Estados Unidos lo siguiente:

> Estados Unidos de América, al constituir un ejemplo de colonias del primer tipo, antes de la revolución que las desmembró de la metrópolis, han de considerarse como ejemplos de colonias del tipo griego, ahora que existen bajo un gobierno propio. (J. Mill: "Colony", 1823 para *Supplement to the Fourth, Fifth and Sixth Editions of Encyclopaedia Britannica* en *Collected Works*, 3)[101]

Pero a diferencia de Sudamérica y Estados Unidos, Mill concibe tanto las Indias de Occidente (las plantaciones del Caribe) como la India Oriental como "dependencias territoriales". (J. Mill: "Colony" en *Collected Works,* 17)[102] En cuanto a las plantaciones del Caribe, Mill entiende que están pobladas por "unos pocos" europeos y una "mayoría" no europea trasladada desde África en condiciones de esclavitud. Y para el autor "beneficiar a la mayoría" requeriría "someter la tierra a la cultura", a la "producción agrícola", integrando dichas tierras a un "mercado no monopólico internacional" que lograría generar entre los campesinos "buenos hábitos" de productividad. Para lograr dicho objetivo sería preciso establecer un sistema de "tipo feudal" mediante el cual los antiguos latifundistas recuperaran las plantaciones, los esclavos devinieran campesinos "asalariados" y que dichos territorios mantuvieran una relación política "semi-autónoma" con la metrópolis. (Véase cita de J. Mill: "French Slave Trade, and the Present State of Domingo" en *The Philantropist,* vol. 5, núm.17, 1815, 53 en sección anterior *supra,* 94) Pero la India Oriental, si bien también era vista como "dependencia territorial", estaría sujeta a un plan de "intervención" estatal *particular*. Dado que la política de la "Compañía Británica de las Indias Orientales" había prohibido el establecimiento de colonos en dichos territorios, la imposición de un "sistema feudal" no era para Mill una opción razonable ni deseable. Y esto era más bien una circunstancia beneficiosa, ya que le permitía a Mill evitar con su "proyecto de colonización" los "privilegios" que los grandes latifundistas obtenían por el pago de la renta de las tierras por los campesinos. Esta oposición a los grandes latifundistas se revela, por ejemplo, en sus declaraciones ante el *Select Committee* formado por el gobierno de Inglaterra para evaluar el proyecto de distribución de tierras y recaudación de impuestos en India defendido por Lord Cornwallis (*Permanent Settlement*) en 1831-2. Con el fin de oponerse a la distribución de la

[101] "The United States of America, as they constituted an example of colonies of the first sort, before the revolution which disjoined them from the mother country, so they may be regarded as constituting an example of colonies of the Grecian sort, now that they exist under a government of their own."

[102] En «Colony» (1825), Mill representa tanto las plantaciones del Caribe como la India Oriental como "dependencias territoriales": "Of this sort are most of the colonies of the states of modern Europe; the British possessions, for example, in the East and in the West."

tierra entre los *Zamindars* para su administración y recaudación de la renta, Mill sostiene que los rentistas "en general" no cuentan con motivos para producir y ahorrar:

> No conozco país alguno en el que la clase de hombres cuyo ingreso provenga de la renta pueda considerarse como clase de acumuladores; se trata de hombres que, con contadas excepciones, gastan lo que les entra. […] Y la cuestión recae en el impacto de su gasto. El impacto de su gasto sobre la acumulación de capital es en mi opinión extremadamente pequeño, o más bien inexistente; debido a que su consumo es consumo muerto; no se trata en absoluto de un consumo reproductor. El único consumo que es fuente de acumulación, es el consumo que se realiza con el fin de la reproducción. (J. Mill: "Extracts from Oral Evidence" en Winch: 1966, 429)[103]

Así, Mill encuentra en la India Británica las "circunstancias perfectas" para evitar el poder de una "clase privilegiada" local y para convertir a la India en un laboratorio de experimentación de sus ideas "radicales" basadas en la "aplicación del principio de la utilidad" que buscaba "beneficiar a la mayoría". En oposición al plan de Cornwallis de establecer un "sistema zamindari", medida que procuraba brindarles derechos permanentes sobre la propiedad de la tierra a grandes terratenientes de origen musulmán, Mill promovía el "sistema ryotwari" que consistía en otorgarles a "cada uno" de los campesinos de una aldea (los *Ryots*), el derecho a *arrendar* una parcela de tierra. La tierra le pertenecería a la Corona Británica: justificación del "dominio imperial" compatible con su representación de la "sociedad" de India en una condición *previa* al feudalismo, donde la tierra era de usufructo "común" y perteneciente al soberano. Así, la ausencia de "propiedad privada" en la India hacía posible convertir a esa población de "pastores" en "campesinos" que pagarían una renta por la explotación de la tierra *directamente* a la corona británica. Para Mill, éste era el modo más eficiente de lograr en la India la sujeción de la tierra a la "cultura" y con ello promovía una "distribución equitativa" de la tierra. Asimismo, el proyecto beneficiaba a Gran Bretaña ya que, por primera vez, la India proveería mediante el pago por la renta de las "parcelas" una ganancia que lograría solventar el gasto en su gobierno y defensa. Y es interesante observar cómo Mill argumenta que el pago de la renta no constituye un "impuesto" para los campesinos. Dicha posición estaba basada en la novedosa "ley de la renta" de D. Ricardo, que ofrecía un "cálculo del valor de la renta" que no ocasionaría pérdidas en términos de acumulación de capital ni en

[103] "I know no country in which the class of men whose income is derived from rent can be considered as accumulators; they are men who spend their incomes, with very moderate portion of exceptions. [...] The question turns upon the effect of their expenditure. Now the effect of their expenditure upon the accumulation of capital is in my opinion very little indeed, if any thing at all; because their consumption is all dead consumption; it is not reproductive consumption in the smallest degree. The only consumption that is a source of accumulation is the consumption that takes place for the sake of reproduction."

términos de salarios. (Véase Stokes: 1959, 88)[104] En sus declaraciones ante el *Select Committee* Mill manifiesta lo siguiente:

> Posiblemente nueve décimos de los ingresos del gobierno en India se derivan de la renta de la tierra, que no le pertenecen a los individuos, y que siempre es considerada propiedad del gobierno; y para mí esto resulta ser una de las circunstancias más afortunadas que pueden ocurrir en cualquier país, porque como consecuencia de esto las necesidades del estado se cubren de hecho y con certeza sin tributación. En tanto esta es la fuente, la gente del país permanece libre de impuestos. Las necesidades del gobierno son provistas sin ocasionar una pérdida respecto al producto del trabajo del hombre, ni al producto del capital del hombre. (J. Mill: "Extracts from Oral Evidence" en Winch: 1966, 424)[105]

Pero pesar de los "aparentes" beneficios de este modelo de "paternalismo británico" para la India propuesto por el "Radicalismo filosófico", es posible observar en qué sentido los argumentos de Mill no contemplan de "modo equitativo" las expectativas de las "poblaciones nativas" de India y las expectativas de otros "súbditos" de la Corona Británica. Como veremos, en escritos económicos más tardíos, *Elements of Political Economy* (1826), Mill describe más claramente qué tipo de regulaciones o restricciones económicas propone para "dichas dependencias" en lugar del "sistema monopólico" ejercido por la compañía de comercio privada de las Indias Orientales. Y esto nos permite inferir que Mill condena a la India Británica a mantenerse de *modo permanente* como "productora de materias primas para un imperio políticamente centralizado", lo que impide -según su modelo de acumulación de capital en un mercado internacional- el crecimiento de la India. (J. Mill: *Elements of Political Economy* en Winch: 1966, 320)

En efecto, en la práctica, el modelo "paternalista" de dependencia política de la India respecto a la Corona Británica no le otorga a sus "súbditos" un estatus equivalente al de cualquiera de los "súbditos" de otras "provincias" del Imperio. Y esto a pesar de que en su ensayo "Colony" (de 1823) para *Supplement of the British Encyclopaedia*, Mill había criticado el sistema monopólico, pareciendo justificar dicha crítica en el hecho de que tanto

[104] Eric Stokes explica que el cálculo de Ricardo del "monto de la renta" no afectaba las ganancias del capital ni los salarios dado que estaba derivada exclusivamente del valor de la fertilidad de la tierra una vez que la población hubiera aumentado y que precisara cultivar tierras de segunda calidad. El "monto de la renta adecuado" estaría determinado por la "diferencia" de productividad de la tierra más fértil y la menos fértil:
"On the last quality of land, at the margin of cultivation, the capital employed merely replaced itself and yielded the ordinary prevailing rate of profit. But all other soils yielded a surplus or rent beyond this. The element of rent could, therefore, be exactly determined by subtracting from the total or gross produce the cost of wages and the ordinary rate of profit on the capital employed."

[105] "Nine-tenths probably of the revenue of the government in India is derived from the rent of land, never appropriated to individuals, and always considered to be the property of government; and to me that appears to be one of the most fortunate circumstances that can occur in any country; because in consequence of this the wants of the state are supplied really and truly without taxation. As far as this source goes, the people of the country remained untaxed. The wants of government are supplied without any drain either upon the produce of any man's labour, or the produce of any man's capital."

las "poblaciones nativas" de la India como cualquiera de los otros súbditos en otras "dependencias distantes" o en "provincias dependientes" tienen un mismo estatus como súbditos de la Corona:

> [Respecto al monopolio] ¿Cuál es el valor de esa ventaja, restados los beneficios particulares, que puede derivar la metrópolis del comercio con una colonia mediante una compañía exclusiva? Es evidente que sea lo que gane la metrópolis lo pierde la colonia. *La colonia es parte de los dominios de un mismo estado, no es parte de un país diferente, sus súbditos no son parte de una comunidad diferente, sino de la misma comunidad; su pobreza o riqueza no es la pobreza o riqueza de otro país, sino del mismo país.* […] ¿Qué diferencia hay, si una de las porciones de ese mismo imperio está más lejos que otra? Sería entonces más racional, debido a esa razón, saquear a Caithness, que saquear a Yorkshire por el bien de Middlesex? ¿Consiste la riqueza de un estado en la riqueza de una parte, lograda mediante la miseria de otra? Este sería un artilugio no dirigido a aumentar su riqueza total sino a disminuirla. No agregamos tanta felicidad a uno como la que le quitamos a otro y mediante eso disminuimos la felicidad de los dos tomados en conjunto. Este es el fundamento sobre el que descansan las leyes de protección de la propiedad. La felicidad de un hombre no es, o no debe ser de mayor valor para el estado que la felicidad de cualquier otro hombre. (J. Mill: "Colony" para *Supplement of the Encyclopaedia Britannica* en *Collected Works*, 22; mi subrayado)[106]

Pero seguidamente, Mill abandona en "Colony" dicho argumento y continúa su crítica al "monopolio" haciendo hincapié en la idea de que sus "restricciones exclusivistas" disminuyen la "capacidad productiva" del estado en su totalidad:

> Pero esto no es todo: no solamente la cantidad de felicidad disminuye en su totalidad, sino que mediante esa operación que le brinda a la metrópolis una ventaja por el comercio con la colonia, la cantidad de productos de la comunidad disminuye en su totalidad. No solamente los súbditos del estado, tomados en conjunto, disfrutan menos de lo que de otro modo podrían, sino que producen menos de lo que podrían producir de otra manera. El estado no es un estado más rico; por el contrario, es un estado más pobre, mediante tal política colonial. (J. Mill: "Colony" para *Supplement of the Encyclopaedia Britannica* en *Collected Works*, 22)[107]

Así, advierte cuáles son las desventajas tanto para las "colonias" como para la "metrópolis" que ocasiona el "sistema restrictivo monopólico". Por un lado, destaca que al forzar a las "colonias" a importar *exclusivamente* los productos de la "metrópolis", esto determina que

---

[106] "What is the value of that advantage, all deductions made, which the mother country may derive through an exclusive company from the trade of a colony?
It is evident that whatever the mother country gains the colony looses. Colony is part of the dominions of the same state, not part of a different country, its subjects are not part of a different community, but of the same community; its poverty or riches not the poverty or riches of another country, but of the same country. [...] What difference does it make, that one of the portions of the same empire is somewhat farther off than another? Would it, for that reason, be more rational to pillage Caithness, than to pillage Yorkshire, for the sake of Middlesex? Does the wealth of a state consist in the wealth of one part, effected by the misery of another? This would be a contrivance not for increasing her wealth and happiness upon the whole but of diminishing it. You do not add to the happiness of one so much as you take from the happiness of the other and by that you diminish the happiness of the two taken together. This is the foundation upon which the laws for the protection of property rest. As the happiness of one man is, or ought to be of no more value to the state than the happiness of any other man."

[107] "But this is not all: not only is the quantity of happiness diminished upon the whole, but by that operation which gives the mother country an advantage by the trade of the colony, the quantity of produce of the community is diminished upon the whole. The subjects of the state, taken as a whole, not only enjoy less than they would otherwise enjoy, but they produce less than they would otherwise produce. The state is not a richer state; it is on the contrary, a poorer state, by means of such colonial policy."

adquieran sus bienes a un "mayor precio" del que podrían conseguir en el mercado internacional. Así, precisan del trabajo de un mayor número de personas para conseguir la misma cantidad de bienes que lograrían por un trabajo menor en otros países. A su vez, al forzar a las colonias a importar exclusivamente los productos de la metrópolis, esto hace que la metrópolis se vea en la necesidad de invertir capital en canales de producción "menos adecuados" a sus propias circunstancias. Así, de un modo general, el monopolio *disminuye* la "productividad" del estado en su totalidad y emplea un mayor trabajo de sus súbditos del que emplearía si la colonia pudiera importar bienes más baratos en el extranjero. (J. Mill: "Colony" para *Supplement of the Encyclopaedia Britannica* en *Collected Works*, 22)

Pero lo interesante es observar cómo Mill, en *Elements of Political Economy* (1826) busca subsanar peculiarmente para las dependencia territoriales como la India, las "desventajas" provenientes del "sistema monopólico" y con ello -a diferencia del caso de las colonias de asentamientos de origen europeo- parece condenar a la India a mantenerse de *modo permanente* como "productora de materias primas para un imperio políticamente centralizado". Con su propuesta de "intercambio comercial" con "dependencias territoriales" como la India, Mill no parece ofrecer herramientas que garanticen la "acumulación" de capital ni la formación de una clase media. En efecto, en *Elements*, Mill mantiene que el "beneficio del intercambio" en un mercado libre internacional descansa más en las importaciones que en las exportaciones. En cuanto a la exportación, el "beneficio" de la existencia de un "mercado libre internacional" radica en que los países productores encuentran *nuevos canales* para los "excesos" de su producción. Pero en cuanto a las importaciones, lo importante para un país radica en obtener bienes en el mercado internacional a un "menor costo" en lugar de afrontar el costo de su producción a nivel doméstico.

De acuerdo a esto, Mill propone un peculiar modelo de intercambio comercial "no monopólico" con las "dependencias territoriales" como la India Oriental. Argumenta que un beneficio "extra" para el "Imperio" podría consistir en demandarles que *exporten sus bienes exclusivamente a la metrópolis, pero que puedan importar bienes de cualquier otro país.* De este modo la metrópolis se aseguraría para sí una oferta de "materias primas baratas", que podría transportar (beneficiándose del comercio del transporte) y vender convenientemente en el mercado internacional, gracias a la ley del "precio medio" establecido por *todas* las naciones. Nos dice:

> Si alguna ventaja puede derivarse de restringir el comercio con las colonias, de alguna otra forma que mediante una compañía exclusiva, debe consistir en forzar a las colonias a venderle exclusivamente a la metrópolis, pero no forzarlas a comprarle exclusivamente a la metrópolis. Un gran avance, respecto a las políticas coloniales sería, abrir el suministro para las colonias,

> permitiéndoles comprar los bienes que deseen, allí donde puedan encontrar el mercado más favorable, pero restringirles la venta de sus bienes: permitirles comprar donde lo deseen, pero autorizar vender solamente a la metrópolis. (J. Mill: *Elements of Political Economy* en Winch: 1966, 320)[108]

Pero a esta propuesta comercial que coloca a Gran Bretaña como comprador *exclusivo* de los productos agrícolas de sus "dependencias territoriales", Mill no agrega "medidas de gobierno colonial" que garanticen que sociedades como las de India puedan "acumular capital" y formar una "clase media" que vuelque el capital acumulado en el desarrollo de manufacturas. Y esto a pesar de que en *Elements of Political Economy*, uno de los objetivos de Mill consistió en buscar los medios para lograr conformar un vasto grupo de "clase media" (*middling fortunes*) en las comunidades. Mill estaba preocupado por el "incremento constante de la población" planteado por Malthus y exploraba cómo lograr un retorno de capital que pudiera superar las necesidades de alimento de una población en constante crecimiento y forjar "fortunas medias" entre una vasta proporción de sus habitantes que se destinen a nuevas manufacturas:

> [E]s particularmente deseable que una clase de este tipo constituya la proporción más grande posible de cada comunidad. Para este fin es absolutamente necesario que la población, por una forzada acumulación de capital, no sea llevada a aumentar al punto que el retorno del capital originado por el cultivo resulte muy pequeño. Para lograr que una porción considerable de la comunidad goce de las ventajas del ocio, es evidente que el retorno al capital debe ser grande. Existe cierta densidad de población que es conveniente, tanto para el intercambio social, como para lograr esa combinación de talentos por la que el producto del trabajo aumenta. Pero una vez que estos objetivos son alcanzados, parece haber pocas razones para querer que la población continúe procediendo de este modo. (J. Mill: *Elements of Political Economy* en Winch: 1966, 242)[109]

Para solucionar el problema planteado por Malthus, Mill encuentra dos caminos. Uno consiste en la implementación por parte del gobierno de medidas de control de la natalidad. Otro, que el gobierno acelere el crecimiento del capital reteniendo una porción del "producto anual" en forma de "impuestos", que se destinarían a desarrollar establecimientos educativos para el desarrollo de la industria agrícola y manufacturera. Este era el "plan de desarrollo" de Robert

[108] "If any advantage is derived from restraining, any otherwise than by an exclusive company, the trade with the colonies, it must consist in forcing the colonies to sell to none but the mother country, not in forcing them to buy from none but the mother country. A great improvement, therefore, in colonial policy would be, to throw open the supply of the colonies, permitting them to purchase the goods which they want, wherever they could find the most favorable market, only restraining them in the sale of their goods: allowing them to buy wherever they pleased, permitting them to sell to none but the mother country."

[109] "[I]t is peculiarly desirable that a class of this description should form as large a proportion of each community as possible. For this purpose it is absolutely necessary that population should not, by a forced accumulation of capital, be made to go on, till the return to capital from the land is very small. To enable a considerable portion of the community to enjoy the advantages of leisure, the return to capital must evidently be large. There is a certain density of population which is convenient, both for social intercourse, and for that combination of powers by which the produce of labour is increased. When these advantages, however, are attained, there seems little reason to wish that population should proceed any further."

Owen que Mill mismo menciona en su obra: "erigir establecimientos, proveer de instrumentos o maquinarias, la previa subsistencia, y las materias primas necesarias que se requieran". (J. Mill: *Elements of Political Economy* en Winch: 1966, 243) [110] Pero Mill no visualiza este proyecto de desarrollo de industria local para la India. Fundamentalmente no se enfrenta al problema del incremento constante de la población al referirse a las "dependencias" de Oriente. En *Elements of Political Economy,* destaca simplemente que no constituye un interés para la metrópolis disminuir la población de las dependencias, ya que esto implicaría una reducción del producto que recibiría. De este modo, parece representar a la India en un estado "estancado" y no contemplar -como lo hace al referirse a Inglaterra e incluso a las provincias dependientes- el futuro ni las expectativas de su población. Nos dice: "Sería del interés de la metrópolis, no disminuir la población; porque con la población se disminuiría el producto, y por tanto la cantidad de materia prima que la metrópolis podría recibir". (J. Mill: *Elements of Political Economy* en Winch: 1966, 318)[111]

En suma, Mill promueve para la India un modelo económico que, ha argumentado, no es rentable para otras regiones del Imperio, un modelo exclusivo de explotación agraria que no facilitaría, de acuerdo a la ley malthusiana, la acumulación de capital. Al convertir a las dependencias en regiones proveedoras de "materias primas" y negarles las condiciones que harían posible su desarrollo mediante el incremento de su capacidad de producción manufacturera parece negarles, de acuerdo a su propio modelo, la satisfacción futura de las expectativas de su población. Recordemos, por ejemplo, lo que Mill advertía si continuábamos con una política exclusiva de producción agrícola en su artículo "Colony":

> Pero si se hiciera que las cosas continúen de tal manera, que lleguen a tal punto, los hombres contarían con alimento pero no tendrían ninguna otra cosa. No tendrían ropas, ni casas, ni muebles. No habría nada de elegancia, nada para el ocio, nada para el placer. No habría clases, libradas de la necesidad de perpetuo trabajo, y gracias a las cuales se cultivaría el conocimiento, y se lograrían descubrimientos útiles para la humanidad. No habría médicos, ni legisladores. La raza humana se volvería una mera masa de animales, de bajo desarrollo, tendrían tan solo dos funciones, la de producir alimento, y la de consumirlo. (J. Mill: "Colony" en *Collected Works*, 11) [112]

[110] "[…] to erect houses, to provide the instruments or machinery, the previous subsistence, and raw materials which might be required."
[111] "It would be the interest of the mother country, not to lessen the population; because, with the population, the produce would be lessened, and hence the quantity of commodities which the mother country could receive."
[112]"But if things were made to go on in such an order, till they arrived at a pass, men would have food, but they would have nothing else. They would have neither clothes, nor houses, nor furniture. There would be nothing for elegance, nothing for ease, nothing for pleasure. There would be no class, exempt from the necessity of perpetual labour, by whom knowledge might be cultivated, and discoveries useful to mankind might be made. There would be no physicians, no legislators. The human race would become a mere multitude of animals, of a very low description, having just two functions, that of raising food, and that of consuming it."

Para concluir:

En este capítulo buscamos identificar, mediante el análisis de los "escritos económicos" y "coloniales" de James Mill, los argumentos que justificaban la *emancipación* de ciertas colonias y *dependencia* de otras para compararlos con los de Bentham. Intentamos mostrar -en línea con la interpretación de Jennifer Pitts y de Donald Winch- que Mill continuó encarnando a lo largo de toda su vida el "espíritu de sistema" inculcado por "pensadores ilustrados escoceses" tales como Adam Smith, John Millar y Dugald Stewart. (Pitts: 2005, 127; Winch: 1966, 29, 31, 44) Ellos sostenían un tipo de pensamiento "histórico" del "progreso gradual" de las "formas de gobierno" de las distintas sociedades basados en su "modo de distribución de la propiedad", progreso que no podía separarse de sus propias "prácticas sociales" -que podía marcar "consecuencias no intencionadas"- pero que apuntaba a un modelo de sociedad civil "ideal" que comenzaba a encarnarse en sociedades industrializadas como las de Gran Bretaña. Argumento "Whig" respecto al perfeccionamiento "gradual" de las sociedades que Bentham -un "Tory" desencantado- procuró *evitar,* al identificar el "principio de la utilidad" como *único* criterio "constructivo" que, aplicándose a la mayoría de los intereses propios de los miembros de una comunidad, haría posible implementar de modo "radical" *mejoras* legales y políticas para cualquier sociedad. Argumento "Whig" al que sin embargo Mill suscribió, al enmarcar a las distintas sociedades en diferentes estadios de desarrollo dentro de la marcha gradual de progreso de la sociedad civil. En el capítulo observamos que Mill realizó una "problemática síntesis" entre el modelo de la historia conjetural y el Utilitarismo: por un lado simplificó la primera, al desentenderse de la teoría escocesa sobre el "cambio histórico" de las sociedades y al fijar a las distintas sociedades en "estadios estancos", por otro, mantuvo, de acuerdo al Utilitarismo, la importancia de la acción de un agente individual como sujeto capaz de reformar las sociedades en función del "principio de la utilidad".

Estas diferencias nos permitieron concluir, en primer lugar, que si bien ambos autores *coincidieron* "en sus escritos coloniales", respecto a las dependencias que *podrían* emanciparse y las que *deberían mantenerse* bajo "tutela europea", sus modos de aplicación del "principio de la utilidad" al futuro de las dependencias y consecuente legitimación de la *emancipación* de ciertas colonias y *dependencia* de otras fueron diferentes y revelaron una *diferencia de evaluación* respecto al "valor del Imperio".

Los “escritos coloniales” de Bentham revelaron que -para resolver el “futuro de las colonias”- el autor aplicó el “principio de la utilidad” a los intereses de los “miembros o ex miembros de la metrópolis” y buscando la “seguridad constitucional y fortalecimiento económico” de “estados mínimos” sostuvo fuertes conclusiones a favor de la emancipación de las colonias, pero que también aplicó el “principio de la utilidad” a los “intereses de la humanidad” buscando el establecimiento de un “gobierno responsable” en dependencias como la India, sugiriendo que dicha medida no sería tan dañina para ciertas metrópolis (Gran Bretaña) y que facilitaría la satisfacción de sus intereses de “largo alcance”. En ninguno de sus argumentos, Bentham defendió abiertamente el sistema imperial pero tampoco consideró los intereses de los “colonizados”.

Por su parte, los “escritos coloniales” de James Mill revelaron que su “actitud” frente a la desarticulación del andamiaje imperial fue explícitamente *más moderada* que la de Bentham. En todos los argumentos sobre el futuro de las dependencias (ya sean colonias o dependencias territoriales como la India), Mill aplicó el “principio de la utilidad” a los “intereses de la humanidad” y asoció la felicidad de la humanidad al “crecimiento global económico”. Y una vez que la utilidad o felicidad de la humanidad fue vista como resultado del “incremento global de capital reproductivo” -del cual la sujeción de todo territorio al trabajo es uno de sus medios- el “futuro estatus” de las colonias o dependencias quedó sujeto a una consideración relativa a su “capacidad” de incrementar dicho “crecimiento económico global” *separada* o *dependientemente* de la metrópolis. A partir de este punto de partida cuasi-histórico sobre la “condición” de las distintas sociedades respecto al “progreso” de la sociedad civil, Mill promovió más abiertamente la “preservación de un Imperio”: desarrolló argumentos *sobre la conveniencia o no* de promover su separación en función del nivel de desarrollo de cada dependencia y de la relación política y económica coyuntural de los “estados poderosos o desarrollados”.

En suma, si bien Bentham y James Mill aplicaron el “principio de la utilidad” de modo diferente, en este capítulo fue posible advertir que -como en el caso de Bentham- ninguno de los argumentos de Mill observó los intereses de los “colonizados”. Así, concluimos que todos los argumentos de los “escritos coloniales” de ambos autores fueron consistentemente *colonialistas.* Pero ¿cabe sostener que ambas “posiciones colonialistas” se fundaron simplemente en “prejuicios de época” *independientes* de la epistemología utilitarista? ¿En el caso de Bentham, en una mera “in-visibilización de ciertas poblaciones” manifiesta en su representación de ciertas regiones como “territorios vacantes y desaprovechados”? ¿Y en el caso de Mill, en una “fijación más teórica aunque simplista” de esas mismas regiones en un

"estadio menos avanzado" respecto al progreso de la "sociedad civil" también ajena a la doctrina? Dado que parece haber en los "escritos coloniales" de Bentham y James Mill una relación entre el colonialismo y la aplicación del "principio de la utilidad", ¿no cabría acaso preguntarnos si acaso el "colonialismo" de estos autores abreva en el modelo de "configuración individual del interés propio" planteado en el *corpus teórico* del Utilitarismo Clásico? La identificación del "carácter colonialista" del pensamiento de Bentham y Mill referido a las colonias, y el hecho de que ambos autores aplicaron en sus argumentos sobre el futuro colonial el "principio de la utilidad", nos llevará a explorar en el Capítulo 3, en qué radica para el Utilitarismo Clásico, la capacidad individual y autónoma de adherir al "principio de la utilidad".

Recordemos que el Utilitarismo Cládico como doctrina, constituía una teoría moral y política que pretendía estar basada en el "hedonismo humano" y en el "principio de la utilidad" deducible de este, como *único criterio* para la evaluar la conducta humana en su esfera moral como política. Teoría entonces que se presentaba como doctrina "radical" que podría lograr la reforma de cualquier sociedad y por lo tanto que parece ser *incompatible* con dichas posiciones "exclusivistas". Es así que para comenzar a responder a la pregunta sobre si acaso existe un vínculo entre esta doctrina moral y política pretendidamente "liberadora" y el colonialismo, nos ocuparemos a continuación, de explorar -a partir de las formulaciones de Bentham del "principio de la utilidad" aplicado a la "esfera privada" y a la "esfera pública"- qué significa para el Utilitarismo Clásico ser un "ciudadano": un sujeto que, a pesar de caracterizarse por buscar su propio placer o satisfacción y evitar el dolor o la propia frustración, puede convertirse en un agente "plenamente autónomo" tanto a nivel moral como político.

But in self-regard even sympathy has its roots.
Jeremy Bentham, *Constitutional Code*

Capítulo 3
¿Qué es ser ciudadano para el Utilitarismo Clásico? Autonomía y disciplina en el modelo social de Jeremy Bentham

Introducción:

Jeremy Bentham, ciudadano del mundo, ciudadano honorario de la República Francesa, figura internacional que inventa la palabra "internacional" y cuya fama (como observaría Hazlitt) creció en proporción directa a la distancia desde su casa en Westminster. Hijo y nieto de abogados, nace en Londres en febrero de 1748 y muere en la misma ciudad en junio de 1832, dejando 70.000 páginas en manuscritos sobre teoría del derecho, codificación y procedimiento, economía, teoría política y moral y sobre todo tipo de temas prácticos relacionados con dichas áreas. Entre sus proyectos prácticos figuran el Panóptico como modelo de prisión, las casas para pobres, su modelo de democracia representativa, una propuesta de educación monitoreada influenciada por las propuestas de los pedagogos Bell y Lancaster, medidas para la emancipación de las colonias existentes (o planes para su mejor administración) e incluso un artefacto de refrigeración destinado a combatir la hambruna. Tales son algunos de los detalles de la vida de un hombre destinado por su padre a ser un exitoso abogado egresado de Oxford pero que, en su lugar, dedicó la vida a reformar de modo radical la ley y las instituciones establecidas. Bentham soñó, desde su juventud, en convertirse en el fundador de una doctrina llamada *Utilitarismo* cuya única herramienta (el "principio de la utilidad") al basarse en el "hedonismo humano" serviría para construir *un nuevo modelo de sociedad* que le aseguraría a *todo* individuo leyes e instituciones racionalmente aceptables. La pretendida universalidad de su doctrina llevó a que algunos de sus seguidores lo llamaran el "Licurgo del mundo", retrato que parece verse corroborado por la enorme correspondencia que mantuvo con personajes como Simón Bolívar, Bernardino Rivadavia, Hassuna D'Ghies (perteneciente a la élite tripolitana -actual Libia-) y muchos otros, con el fin de exportar sus códigos de leyes y esquemas de reformas constitucionales a distintas regiones del planeta. (Véase Harrison: 1983, 1, también la correspondencia con los latinoamericanos Bolívar y Rivadavia y con el tripolitano D'Ghies en en *Correspondence january 1822-june 1824,* vol. 11 en *CW,* 2000 y en *Correspondence july 1824-june 1828,* vol. 12 en *CW,* 2006)

En este capítulo abordamos la *base filosófica* de la doctrina de este importante pensador, jurista y reformador radical del s. XVIII. El capítulo trata específicamente la paradójica relación entre "autonomía" y "disciplina" que revela el modelo social utilitarista. Las preguntas que lo recorren son: ¿cómo participa el individuo como agente moral y político en la sociedad utilitarista? ¿adhiere autónomamente al "principio de la mayor felicidad para la comunidad"? ¿o es acaso el Utilitarismo Clásico solamente una "Ciencia del Legislador": un modelo de "buen gobierno" cuyo protagonista es el gobernante encargado de articular el "interés público" mediante sanciones y castigos a partir de su observación de los "intereses individuales egoístas"? Para ello, intentamos reconstruir el modo en que el Utilitarismo Clásico fundamenta su ingeniería social y política en principios *científicos* pretendidamente *universales* y *neutrales* sobre la naturaleza humana observando sus problemas. En particular, buscamos identificar el *espacio participativo* que Bentham les otorga a los individuos como *agentes morales y políticos autónomos* en su modelo de sociedad a partir de un análisis de sus formulaciones del "principio de la utilidad" y sus modos de aplicación.

Los desarrollos de este capítulo nos permitirán evaluar, en los Capítulos 4 y 5, si esta teoría basada en el "interés humano" tiene implicancias colonialistas. Explicitar aquí lo que el Utilitarismo Clásico entiende por la *configuración individual del interés propio* y su relación con el criterio *público* de la utilidad (comprender en qué sentido el individuo *cuenta con autonomía política*) nos permitirá indagar, en los capítulos siguientes, si acaso la teoría utilitarista sobre el "interés humano" (aunque pretenda justificarse en una concepción científica y neutral de la naturaleza humana basada en el hedonismo) encubre *posiciones colonialistas* que marginalizan a las "poblaciones nativas" de las dependencias imperiales como agentes *morales y políticos*. En suma en este capítulo y los dos siguientes buscamos intentar responder a la pregunta que dejamos abierta en los Capítulos 1 y 2: si acaso las "representaciones de los colonizados" como "incapaces de auto-gobierno" identificadas en los "escritos coloniales" de Bentham y James Mill, lejos de constituir "prejuicios de época" *independientes* de sus teorías, están implicadas en la concepción teórica del Utilitarismo Clásico sobre el "interés humano".

En efecto, Bentham concibió su ambicioso cuerpo teórico basándolo en un único principio: el "principio de la utilidad". Se trataba de una sola herramienta de carácter *objetivo* que permitía evaluar el carácter correcto o incorrecto de *toda* conducta humana y cuyo fin práctico consistía en permitir implementar una reforma social *radical* universalmente válida que le

restaría poder a las fuerzas conservadoras y aristocráticas de la tradición, *asegurándoles* a los individuos leyes e instituciones *racionalmente aceptables*.

El carácter *objetivo* del principio se sustanciaba en una teoría de la motivación humana anclada en el *hedonismo*: en la inclinación humana al placer (o satisfacción) y el rechazo del dolor (o frustración). Según Bentham, para construir un sistema social y político *racionalmente aceptable*, era preciso partir de una *tesis estrecha* sobre la naturaleza humana: basarse en la premisa de que los individuos buscan su "interés propio" (*self-regarding interest*), interés anclado *empíricamente* en el hedonismo. Como bien señala B. Parekh, la contribución fundamental del Utilitarismo Clásico consistió en otorgarle al Liberalismo Clásico un "nuevo fundamento" crudamente cientificista que echaría por tierra algunas de sus ficciones, fundamentalmente su "individualismo formalista y negativo" por el que erigía los derechos individuales como valores básicos de la sociedad sin poder dar cuenta *objetiva* de ellos. (Parekh: 1973, 44)[113]

De modo general, tal como aparece en *A Fragment on Government* (1776)[114] y en *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789)[115] -donde Bentham presenta por primera vez el "principio de la utilidad" y los rudimentos de su teoría moral y social- el autor ofrece el "principio de la utilidad" como *único criterio válido* para distinguir en *toda conducta humana* su carácter correcto o incorrecto al evaluar sus *consecuencias*. Para Bentham, se erige como único principio legítimo de evaluación moral de conductas al ser compatible con su visión científica (neutral y universal) de la naturaleza humana, vale decir, el hedonismo. En *FG*, Bentham asocia la naturaleza humana a la búsqueda humana de la felicidad:

> Ahora entonces, con respecto *a las acciones en general*, no hay propiedad en ellas que ocupa tan fácilmente y fija tan firmemente la atención de un observador como la tendencia o divergencia que puedan mostrar respecto a aquello que puede llamarse el fin común de todas ellas. El fin al que me refiero es la *Felicidad:* y esta tendencia de *todo acto* es lo que denominamos su utilidad: así como esta divergencia es lo que llamamos daño. *Con respecto entonces a tales acciones en particular que son objeto de la Ley, señalarle al hombre su utilidad o su daño, es el único modo de hacerle ver claramente esa propiedad en ellas que*

[113] "He brilliantly knocked down or at least threw serious doubts on the validity of, a number of currently dominant moral and political doctrines, like moral intuitionism, social contract, state of nature and 'self-evident' natural rights. […] He offered countless new insights into the nature of legal and political life, which collectively amount to nothing less tan giving classical liberalism a new foundation. He freed it from its negative and formalistic individualism and taught it to appreciate the full magnitude of the creative role the government might play in creating a new society, however defined. In other words he gave liberalism a radical dimension -no mean achievement."

[114] De ahora en adelante *FG.*

[115] De ahora en adelante *IPML*.

> *todo hombre busca, en suma, es la única manera de darles satisfacción.* (J. Bentham: *FG*, 25-6; mi subrayado) [116]

Y ya en su obra posterior, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*[117], Bentham vincula directamente la *búsqueda humana de la felicidad* al *hedonismo*, a la búsqueda de la satisfacción o placer y la aversión al dolor:

> La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, el dolor y el placer. Es la función de ellos señalar lo que debemos hacer, así como también determinar lo que vamos a hacer. Por un lado, el estándar de lo correcto y lo incorrecto, por el otro la cadena de causas y efectos están amarrados a su trono. […] El principio de la utilidad reconoce esta sujeción, y la asume como fundamento de ese sistema, cuyo objeto es erigir la fábrica de la felicidad con la razón y la ley como herramientas. (Bentham: *IPML*, 11-2)[118]

Sin embargo, aunque la utilidad era considerada *único principio objetivo* que garantizaba el carácter normativo de la ética *privada* y la ética *pública* (la legitimidad de la jurisprudencia y de las instituciones administrativas que les corresponden), el Utilitarismo Clásico no dejaba en claro cómo el individuo podía conciliar su "interés propio" (*self-regarding interest*) basado en el criterio de la utilidad, con el "interés público" (*public interest*) cuya articulación resultaba de la aplicación del "principio de la utilidad" al conjunto de los intereses privados de la comunidad. De acuerdo a las formulaciones *iniciales* del "principio de la utilidad" que aparecen en el *Capítulo 1* de *IPML* -donde Bentham se propone explicitar y legitimar el principio- el "principio de la utilidad" aplicado a la esfera *privada* parecía aprobar que el individuo "maximice la suma neta de sus placeres menos la suma neta de sus dolores", lo que contribuiría a que construya su "interés propio". Por otro lado, el "principio de la utilidad" aplicado a la esfera *pública* parecía aprobar que el legislador o funcionario público "maximice la suma neta de placer menos la suma neta de dolor *de la comunidad*", lo que contribuiría a que articule el "interés público" a partir de los intereses privados que aparecen en la sociedad.

---

[116] "Now then, with respect to actions in general, there is no property in them that is calculated so readily to engage, and so firmly to fix the attention of an observer, as the tendency they may have to, or divergency from, that which may be styled the common end of all of them. The end I mean is Happiness: and the tendency in any act is what we style its utility: as this divergency is that to which we give the name of mischieviousness. With respect then to such actions in particular as are among the objects of the Law, to point out to a man the utility of them or the mischieviousness, is the only way to make him see clearly that property of them which every man is in search of; the only way, in short to give him satisfaction."

[117] Cabe destacar que su *IPML* tenía como objetivo inicial sentar las bases de validez de la moral y de todas las ramas de la legislación pero que, en palabras del autor, terminó siendo *más ajustadamente* una introducción al código penal. (Véase Bentham: *IPML*, 4)

[118] "Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is from them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. […] The principle of utility recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and law."

Como veremos en detalle en Parte I de nuestro capítulo, Bentham parece sugerir en *IPML* que el "principio de la utilidad" supone un "doble estándar" de aplicación: uno para el sujeto privado y otro para el funcionario. Y no parece especificar si acaso el individuo adhiere de alguna manera al "principio de la utilidad" en su formulación *pública*: si los miembros de la sociedad en carácter de sujetos privados tienen en cuenta, de algún modo, el principio de "la mayor felicidad de la comunidad" como criterio para elaborar su propio interés.

En efecto, las formulaciones *iniciales* del "principio de la utilidad" en *IPML,* parecen indicar que el "gran principio normativo" busca *aumentar la felicidad para la comunidad* ya que únicamente éste supone el *sacrificio* de algunos intereses individuales y que su aplicación le corresponde exclusivamente al legislador. Por su parte, los individuos circunscribirían sus acciones a la esfera *privada* valiéndose del *criterio de la utilidad:* delinearían sus intereses privados en función de la suma de sus propias y posibles satisfacciones derivables de las consecuencias de sus acciones. En este sentido, Bentham parece negarles a los miembros de la comunidad *una función política* en su modelo sociedad. Son retratados como personas exclusiva o mayormente *egoístas* y parece otorgarle protagonismo social y político al legislador quien -distribuyendo penas y recompensas- "armoniza *artificialmente* intereses individuales egoístas siempre en conflicto".

Esta es la lectura de E. Halévy en su famoso estudio *The Growth of Philosophic Radicalism*. Este crítico interpreta el Utilitarismo de Bentham como Hedonismo Ético pero a la vez advierte que las formulaciones del principio mencionadas conllevan problemas: destaca el "doble estándar" que asume el "principio de la utilidad" y con ello la paradójica relación que se da en la sociedad benthamita entre libertad y disciplina. Por un lado, la doctrina parece promover la *libertad individual* al aprobar que los individuos persigan sus intereses propios, Bentham nos dice que es lo que *de hecho hacen y deben hacer*; por otro, parece fomentar un *disciplinamiento autoritario* al aprobar que el legislador identifique "artificialmente" los intereses privados con el interés público "mediante castigos y recompensas". (Halévy: 1960, 17-8) [119]

[119] "But there is yet another argument that can be used: while still admitting that individuals are chiefly or even exclusively egoistic, it is yet possible to deny that their egoisms will ever harmonise either immediately or even ultimately. It is therefore argued that in the interest of individuals, the interest of the individual must be identified with the general interest, and that it is the business of the legislator to bring about this identification. This may be called the artificial identification of interests. […] Now this is the form in which Bentham first adopted the principle of utility. […] Bentham appealed to the legislator to solve, by means of a well-regulated application of punishments, the great problem of morals, to identify the interest of the individual with the interest of the community."

P. J. Kelly sostiene en *Utilitarianism and Distributive Justice,* que la interpretación de Halévy constituye la interpretación "recibida" del Utilitarismo de Bentham. De acuerdo a ella, el modelo de sociedad benthamita se fundaría en un crudo Utilitarismo de las Acciones (*Act Utilitarianism*). Según Kelly, Halévy entiende el "principio de la utilidad" como el criterio de *maximizar la suma neta de placer menos dolor* que se aplica de modo "directo" a las consecuencias de las acciones, sean éstas acciones privadas o acciones del ámbito público. (Kelly: 1990, 4)[120] Más aún, Kelly agregará, que la crítica más saliente del Utilitarismo -la crítica de John Rawls a las doctrinas utilitaristas *actuales* como "esencialmente no liberales"- interpreta el Utilitarismo *contemporáneo* como derivado de este crudo Utilitarismo de las acciones adjudicado originalmente a la teoría benthamita. (Kelly: 1990, 2)

En efecto, recordemos que el Utilitarismo *contemporáneo* se define de modo general, como "teoría moral normativa" que se aplica a las *consecuencias* de las acciones y/o rasgos de carácter, prácticas e instituciones para evaluarlos a partir de un análisis de *costos y beneficios,* es decir, en términos de *la suma neta del beneficio*. Se trata de una teoría moral de validez universal que toma en cuenta los beneficios y daños de todas y cada una de las personas para llegar a la *suma total* del bienestar público (*well-being*). No obstante, existe una disputa considerable entre los partidarios del consecuencialismo respecto a lo que constituye el "bienestar humano", sobre cuáles son los objetos que han de tomarse en cuenta para elaborar esa suma óptima de bienestar. (Véase *Standford Encyclopedia of philosophy*: *Utilitarismo/Consecuencialismo*) Y por su parte, John Rawls en su *Theory of Justice* planteará, refiriéndose al Utilitarismo en general, que dichas doctrinas no legitiman los derechos individuales ya que la libertad, la igualdad, la autonomía quedan sujetas *a un cálculo* cuyo objetivo es *maximizar la suma total del beneficio para la comunidad*. Así, los derechos individuales quedan sometidos a un criterio de "eficacia y control" que puede llevar al sacrificio de dichos valores para una minoría. (Rawls: 1993, 44-6 y 49) En suma, de acuerdo a Rawls, para el Utilitarismo en todas sus versiones, los derechos individuales dependen de las circunstancias *contingentes* a las que pueda apelar el legislador al aplicar el "principio de la utilidad": "las teorías morales utilitaristas no pueden dar cuenta de una justicia distributiva ya que están concentradas en maximizar beneficios en general más allá de cómo ellos sean distribuidos". (Véase Kelly: 1990, 1-2)

[120] Según J. P. Kelly, entre los representantes de la "interpretación recibida" del Utilitarismo Clásico figuran E. Halévy, D. Baumgardt, A. Goldworth, C. F. Bahmueller, L. J. Humes, D. J. Long, entre otros. (Kelly: 1990, 2-4)

Nuestro objetivo principal consistirá entonces, en intentar definir de qué trata el Utilitarismo Clásico como teoría moral y política *distanciándonos* de la interpretación "recibida" recientemente mencionada. Es cierto que el "Hedonismo Ético" destaca la *estrecha* vinculación entre el "principio" y el "hedonismo" y que la vinculación entre "utilidad" y "hedonismo" le había permitido a Bentham legitimar la *validez universal* de su "principio moral" y por tanto argumentar que estaba ofreciendo una teoría moral y política *radical:* un lenguaje "universal" que *emanciparía a todo ser humano* del peso de la tradición, al otorgarle herramientas críticas racionales para evaluar la ley y las instituciones establecidas. Pero la lectura revela problemas aparentemente irresolubles que muestran la tensión entre libertad y disciplinamiento social, lo que lleva a sus propios intérpretes a minimizar el valor filosófico del Utilitarismo y a destacar que Bentham como jurista constituyó un gran "organizador de ideas" que ofreció un modelo social burocrático *creado por el legislador* quien armonizaría "artificialmente" intereses individuales siempre en conflicto aplicando el "principio de la mayor felicidad para la comunidad". (Halévy: 1928, 17-8)

Pero existen también otras corrientes de interpretación del Utilitarismo Clásico que revisan críticamente esta perspectiva y que parecen resolver algunas de las dificultades identificadas por el Hedonismo Ético. Frente a la crítica de Rawls, las interpretaciones de R. Harrison, F. Rosen y J. P. Kelly contribuyen a mostrar que Bentham desarrolla *estrategias indirectas* que garantizan que el legislador intentará ofrecer una distribución *equitativa* de beneficios para los miembros de la comunidad, que Bentham logra *acomodar* en su modelo de sociedad utilitarista valores tales como la seguridad, la igualdad y la libertad, instrumentos que hacen a la felicidad de la comunidad. (Kelly: 1990, 7-8; Harrison: 1983, 207-8, 231-2, 237-9, 243-260)[121]

Por su parte, frente a la crítica de Halévy, H.L.A Hart se concentra en la aplicación *individual* del "principio de la utilidad" que sirve a la elaboración de intereses *propios o privados*. Mantiene -contrariamente a la interpretación "recibida"- que Bentham les adjudica a los individuos función como *agentes morales y políticos autónomos* en la sociedad. Su interpretación demanda *re-evaluar* la tesis utilitarista del "crudo egoísmo humano" y abre la idea de que los individuos describen una práctica "racional" sobre las propias preferencias. Hart da cuenta del modo en que los sujetos *individuales* adhieren al "principio de la utilidad" en su formulación *pública* -"la mayor felicidad para la comunidad"- destacando que los individuos incorporan el criterio *público* de la utilidad de *modo indirecto*: entendiéndolo

[121] Kelly plantea que Bentham desarrolla una "teoría utilitarista de justicia distributiva" que logra compatibilizar los valores "liberales" de la libertad, la igualdad y la inviolabilidad personal con la "utilidad". (Kelly: 1990, 7-8)

como la *utilidad de las reglas* (o la racionalidad de las normas) lo que les serviría para identificar "intereses" que "maximizarían" satisfacciones "duraderas" garantizándose a sí mismos la estabilidad de un patrón de expectativas en la sociedad. (Hart, "Bentham's Principle of Utility and Theory of Penal Law" en Bentham: *IPML*, xcii) [122] Estas "revisiones" recientemente mencionadas de la "interpretacion recibida" abandonarían la tesis de que la teoría moral benthamita constituye básicamente un Hedonismo Ético que calcula las *consecuencias de las acciones* como *sumas netas de unidades de placer menos dolor* (*lots of pleasure and pain*) o de beneficios menos daños (Utilitarismo de las acciones). Y abonarían la tesis -como lo sugiere Harrison- de que la doctrina moral benthamita se basa en una "teoría de los intereses": definidos como objetivos o deseos humanos que los individuos visualizan y racionalizan como *causas* de posibles placeres o satisfacciones. (Harrison: 1983, 151)[123]

En suma, en este Capítulo 3, buscaremos cotejar en la obra filosófica de Bentham[124] estos planteos de Harrison, Rosen y Kelly sobre las estrategias *indirectas* que desarrolla "el legislador" para garantizar la "felicidad para la comunidad evitando el sacrificio de las minorías", así como también, la tesis de Hart sobre el modo *indirecto* en que "el individuo" recurre al criterio *público* del principio para elaborar sus intereses "reales". Y dicho análisis nos servirá para responder al objetivo principal de este Capítulo 3, a saber, si Bentham les otorga a los miembros de la sociedad una *función política participativa y autónoma.* Nuestro objetivo será responder a la pregunta ¿qué es ser ciudadano para el Utilitarismo Clásico? Mediante este análisis podremos evaluar también, si acaso el modelo de la sociedad benthamita -lejos de plantear una tensión irresoluble entre autonomía y disciplinamiento- supone una mutua regulación interna a la sociedad utilitarista entre el interés público y los

[122] "[Bentham's] view is, I think, that *reasonable* men can accept the principle of utility (greatest happiness of the community) *as having a social function of controlling behavior* even if there will be some occasions when it will be impossible for them to comply with it voluntarily because it is not in their interests on such occasions to do so. […] A *reasonable* man will see that it is greatly to his interest that others should comply with the principle of utility (greatest happiness of the community) […] But he will also see that the *great advantage of this system of control of behaviour* cannot be secured without involving the use of the same coercive sanctions against himself." (H. L. A. Hart en Bentham: *IPML*, xcii; mi subrayado)

[123] "On such an account 'pleasure' no longer names a single, particular, kind of sensation but rather, is a generic term referring *to all those states towards which someone is positively motivated. It means no more than satisfaction and satisfaction no more than successful fulfillment of desire*." (Harrison: 1983, 151; véase también Kelly: 1990, 31; mi subrayado)

[124] Nos concentraremos en las siguientes obras de Bentham que consideramos explicitan la base filosófica de la teoría moral y política del Utilitarismo Clásico: *A Fragment on Government* (*FG*, 1776), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (*IPML*, 1789) y *Deontology together with A Table of the Springs of Action and The Article on Utilitarianism*. (las dos primeras escritas entre 1813-1815 y la última en 1829) De ahora en adelante distinguiremos las tres obras contenidas en el texto recién mencionado con las siguientes nomenclaturas: *Deontology*, A *Table* y *Article of U*.

intereses privados. Mutua regulación interna a la sociedad utilitarista entre el interés público y los intereses privados que, pretenderemos mostrar en los capítulos subsiguientes (Capítulos 4 y 5), no puede ser universalmente aplicable, que no puede, de acuerdo a las herramientas que ofrece la teoría, darse en muchas de las sociedades del planeta.

En suma, para estimar *de qué trata* la doctrina moral y política del Utilitarismo Clásico analizaremos conjuntamente su *IPML* (1789) con *A Table on the Springs of Human Action* (1813-15, publicada en 1817) y *Deontology* (1814, publicada postumamente por J. Bowring), obras filosóficas de Bentham más tardías que parecen completar las formulaciones *iniciales* del principio presentadas en *IPML* donde también explicita otras formulaciones del "principio de la utilidad", sus modos de aplicación y su compatibilidad con la "teoría de la motivación humana".[125] Discutiremos algunas de las dificultades que presentan dichos escritos y las interpretaciones ofrecidas por los comentaristas mencionados. Abordaremos las siguientes cuestiones: ¿cómo formula y legitima Bentham el "principio de la utilidad"? ¿remiten, en definitiva, las distintas aplicaciones *individuales* de la utilidad para evaluar la propia conducta, al criterio *público* de "la felicidad para la comunidad" entendiéndolo como guía *reguladora*? Y de ser así, ¿a qué objetos se aplica el principio: a las sensaciones subjetivas de placer y de dolor que resultarían de las acciones individuales (Utilitarismo de las Acciones) o más bien a los intereses: a los deseos u objetivos que vislumbran los individuos como *causas* posibles de su satisfacción? Centrarse en el interés como "fuente de posible satisfacciones" puede abrir la posibilidad de entender que el "individuo benthamita" desarrolla una "práctica racional" que jerarquiza preferencias y que esto le permitiría comprender la "utilidad" del interés público: la racionalidad de las normas. Esta última interpretación señalaría que la doctrina moral y política de Bentham contempla un Utilitarismo de las Reglas. Por último nos preguntaremos, ¿es el "principio de la utilidad" un *único* principio (para los individuos y legisladores) que toma en cuenta *en todos los casos*, los intereses de todas y cada una de las personas? Y de no ser así, ¿cómo transformaría el individuo el "principio de la mayor felicidad para la comunidad" en *herramienta de cálculo* para estimar lo que constituyen sus propios intereses "reales"? Y por su lado, ¿cómo transformaría el legislador el "principio de la mayor felicidad para la comunidad" en *herramienta de cálculo* que logre evitar el sacrificio

[125] Es importante destacar la valiosa recuperación y edición crítica a cargo del *Bentham Project* (UCL) de estos textos más tardíos de Bentham, particularmente de su obra *Deontology* que había sido publicada postumamente por J. Bowring. Nos referiremos a las ediciones de estas tres obras, compiladas y revisadas por el *Bentham Project* de la Universidad de la Ciudad de Londres que forman parte de la nueva edición de las obras completas de J. Bentham, *Collected Works* iniciada en 1968 y aún en progreso.

de las minorías y garantice una distribución equitativa de beneficios entre los miembros de la comunidad?

Podríamos decir que la aparente paradoja entre libertad y disciplina advertida por Halévy abre tres líneas de exploración del Utilitarismo Clásico que trataremos y evaluaremos -a partir de un análisis de las obras de Bentham mencionadas- en la tres Partes de nuestro capítulo:

La Primera Parte identifica –mediante el análisis de la obra filosófica de Bentham- las limitaciones de la interpretación "recibida" de Halévy que entiende el Utilitarismo Clásico como una *teoría moral normativa* que tiene la forma del *Hedonismo Ético*. Esta interpretación advierte la problemática "divergencia de resultados" que surgiría de aplicar el principio de la utilidad -como *criterio de maximización de sumas de placer menos dolor*- directamente a las "consecuencias de las acciones" de la esfera privada y de la esfera pública (*Act Utilitarianism*). Ella señala un doble estándar del "principio" y la tensión irresoluble entre libertad individual y disciplinamiento que revela la teoría moral utilitarista. En esta primera parte mostramos las limitaciones de esta interpretación que entiende el Utilitarismo como una doctrina moral que se aplica directamente a las consecuencias de las acciones y que retrata al individuo como "puramente egoísta". Identificamos algunos de los elementos que aparecen en la obra filosófica de Bentham que sugieren cómo dicha teoría podría adjudicarle "autonomía moral y política" al individuo en su modelo de sociedad.

La Segunda Parte examina críticamente la interpretación de Harrison y Rosen que busca solucionar los problemas advertidos por el *Hedonismo Ético.* Según esta interpretación, el Utilitarismo Clásico es exclusivamente una "teoría del buen gobierno" destinada al legislador y minimiza el valor de la "ética privada" en la teoría utilitarista. Esta lectura del Utilitarismo como *teoría social normativa*, que se distancia del Hedonismo Ético, ofrece notorias contribuciones referidas a la importancia que Bentham le adjudica a la "noción del interés" en la teoría (a la identificación humana de la "causa" de las satisfacciones y de la prevención de las frustraciones). Sin embargo, al negar que el "principio de la utilidad" constituye una herramienta normativa *para los individuos privados*, esta interpretación destaca el carácter de control que asume esta "teoría del buen gobierno": identifica al legislador como único agente moral, capaz de identificar el interés de la mayoría y de armonizar "artificialmente" los intereses privados con el interés público mediante castigos y recompensas. Así, en esta parte del capítulo, mostramos algunas de las contradicciones en las que incurre esta interpretación que retrata al individuo como meramente egoísta, en particular cómo no puede explicar la función que Bentham le adjudica al Tribunal de la Opinion Pública en su modelo de sociedad. De este modo, comenzamos a advertir en qué sentido el Utilitarismo de Bentham le otorga

una función moral y política al individuo y el modo en que cabría pensarse que en la sociedad utilitarista se da una mutua regulación interna entre los intereses privados y el público.

Por último, la Tercera Parte revisa la obra filosófica de Bentham e intenta completar las lecturas de Hart y Kelly que parecen rescatar el espacio *participativo* de los individuos en el modelo de sociedad utilitarista y el aspecto *libertario* de la sociedad benthamita. En esta parte, intentamos identificar las estrategias *indirectas* de las que se vale Bentham para otorgarle al individuo una *función de control y participación* en la sociedad utilitarista y asimismo, las estrategias indirectas de las que se sirve el legislador para garantizar los derechos individuales de los miembros de la sociedad a partir de la consideracion de la utilidad. Ambas lecturas nos permitirán verificar que, de acuerdo a la teoría moral y política de Bentham, el individuo se vuelve capaz de "ampliar" la noción de lo que constituye su "propio interés" y de suscribir autónomamente al "principio de la utilidad" en su sentido público (la "búsqueda de la mayor felicidad para la comunidad") y que su modelo de sociedad describe una mutua regulación entre los intereses privados y el interés público.

Esta tercera lectura -de ser verificada en los escritos filosóficos de Bentham- revelará el carácter participativo y autónomo de los individuos en el modelo social y político de la sociedad utilitarista. Y esto nos permitirá explorar -en los Capítulos 4 y 5- la naturaleza de los elementos *que entran en juego* en el "proceso individual de racionalización del interés propio". Así, será posible ensayar una respuesta a la pregunta planteada en los Capítulos 1 y 2, vale decir, si acaso, sus respectivas invisibilizaciones de las "expectativas de los colonizados" están implicadas en la "concepción teórica del interés humano" planteada por la doctrina utilitarista.

Parte I: Hedonismo Ético. El Utilitarismo de Bentham entendido como *teoría moral normativa*

a. El objetivo de Bentham y las formulaciones del "principio de la utilidad":

Para Bentham, vincular el "principio de la utilidad" con el "hedonismo humano" -con el hecho de que "el hombre busca el placer y evita el dolor" (Bentham: *IPML*, 11)[126]- era

[126] Bentham inicia su *IPML,* vinculando la "utilidad" a la naturaleza hedonista de los seres humanos:
"Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is from them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. […] The principle of utility recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and law."

fundamental, ya que deseaba otorgarle a la moral un *estándar externo* que posibilitara un discurso moral válido y públicamente compartido. (Bentham: *IPML*, 25 y *FG*, 25-6 y Kelly: 1990, 19)

Para comprender esta búsqueda de un *estándar externo* para la moral es preciso tener en cuenta quiénes eran sus adversarios. En el *Capítulo 2* de *IPML*, Bentham clasifica los distintos sistemas morales vigentes en dos grupos básicos: los que se rigen por el "principio del ascetismo" -el partido filosófico de los ascéticos y el de los religiosos- y los que se guían por el "principio de la simpatía" (o "principio del capricho") -grupo al que más tardíamente denominará partidarios del *Ipsedixitism.* (Bentham: *A Table*, 470-99)[127]

Refiriéndose a los sistemas morales que se guían por el "principio de la simpatía", Bentham sostiene que, en la práctica, la simpatía tiene el carácter de un *no-principio* ya que aprueba o le otorga valor a determinada conducta por el mero hecho de que responde al sentimiento de *aquel* que tiene la *autoridad*: la ley divina *dixit*, la ley de la Naturaleza *dixit*, la ley de las Costumbres *dixit* -en este último caso, el juez *dixit.* Dentro de este grupo que se guía por el "principio de la simpatía", Bentham incorpora a los partidarios del *sentido moral*, del *sentido común*, de la *Ley de la Naturaleza*, de la *recta razón*, de la *justicia natural*, de la *igualdad natural*, del *Common Law*. (Bentham: *IPML*, nota d, 26-7)[128] Para Bentham, lo que tienen en común todas estas doctrinas es que están guiadas por el "capricho," por un *no-principio*, al no basar las evaluaciones morales en un *estándar externo* y por tanto experimentable. (Bentham, *IPML*, 25-6)[129]

Como bien señala Parekh, más que el problema del ascetismo, que para Bentham contaba con un *estándar externo*: "la preferencia por el dolor sobre el placer" -religión y ascetismo aplicaban mal el "principio de la utilidad" (Bentham: *Deontology*, 166)- lo que más le preocupaba como reformador radical era invalidar el *subjetivismo moral*. Bentham "precisaba un principio que ningún hombre racional pudiera rehusarse a aceptar y que demostrara de modo conclusivo qué instituciones o prácticas eran malas y la necesidad de su reforma." (Parekh, 1973, 44)

---

[127] *Ipse dixit* ("Él mismo lo dijo") es una expresión latina que aparece originalmente en Cicerón (*De Natura Deorum*, I, 5), el autor se las adjudica a los pitagóricos quienes aceptaban cualquier idea sin justificación y tan sólo por el hecho de que provenía de Pitágoras, el maestro.

[128] "A great multitude of people are continually talking of the Law of Nature; and they go on giving you their sentiments about what is right and what is wrong. […] Instead of the phrase, Law of Nature, you have sometimes, Law of Reason, Right Reason, Natural Justice, Natural Equity, Good Order. Any of them will do equally well."

[129] "[The various moral systems] consist all of them in so many contrivances for avoiding the obligation of appealing to any *external* standard, and for prevailing upon the reader to accept of the author's sentiment or opinion as a reason and that a sufficient one for itself." (mi subrayado)

Recordemos que Bentham fue fundador del Radicalismo inglés (1815), que se convirtió en un reformador activo del derecho y sus instituciones. (Halévy: 1960, 3-4 y Bentham: *FG*, 10) Y que ya desde muy temprano, antes de 1789, entre sus grandes preocupaciones figuraron el derecho consuetudinario vigente en Inglaterra (*Common Law*) que fundaba la ley en las decisiones del Tribunal, lo que Bentham denominaba *judge-made law*. (Bentham: *FG*, nota z, 28) El derecho consuetudinario revelaba una veneración por el pasado (*Antiquity*) que le otorgaba poder a las costumbres y al núcleo cerrado de las fuerzas aristocráticas de la sociedad, testigo exclusivo y re-instaurador de dichas costumbres.[130] La visión de la ley como historia viviente de las costumbres o la veneración mecánica del precedente que asumían que *el hecho de que la ley estuviera establecida era indicación de que era buena* -y que Bentham le adjudicaba al *Establishment* inglés y en particular a Blackstone-[131] impedía discernir la naturaleza de la ley: no permitía exponer las oscuridades de la ley imperante; tampoco hacía posible esclarecer lo que debía ser la ley: es decir someter su legitimidad a una evaluación crítica y racional por parte de cualquier miembro de la sociedad.[132]

Dado este contexto, Bentham intenta darle al principio de la moral un *estándar externo*. Si bien no brinda en ninguna de sus obras una *prueba formal* de la validez del principio, Bentham vincula el "principio de la utilidad" al deseo humano del placer sosteniendo que este hecho "dispondría a hombres razonables a adoptarlo". (Bentham: *IPML*, 13-15)

Claramente, el placer es definido como una sensación física que Bentham llega a denominar *interesting perception.* El hecho de que Bentham se refiera al placer como sensación física, su énfasis en el hedonismo humano como base para la elaboración de su teoría moral queda de manifiesto en el fuerte rechazo que siente por el partido de los religiosos por "reprobar incluso la más mínima partícula de placer en sí, de donde sea que ésta se derive". (Bentham: *IPML*, 18)[133]

[130] Sobre el valor de las leyes establecidas véase Bentham: *FG*, 17-20. Sobre el "interés siniestro" de abogados y jueces véase *FG*, 59. Sobre su crítica al derecho consuetudinario (*Common Law*) véase *FG*, nota, 41 y 112-3.
[131] Véase referencia a Blackstone y su obra *Commentaries* en *FG*, 7 y 15-6.
[132] Sobre el proyecto de elaborar una ciencia de la jurisprudencia sobre la base del principio de la utilidad véase *FG*, 27 y sobre la utilidad como criterio explicativo que no depende de ninguna razón más elevada véase *FG*, 59.
[133] "It is evident that any one who reprobates any the least particle of pleasure, as such, from whatever source derived, is *pro tanto* a partisan of the principle of asceticism. It is only upon that principle, and not from the principle of utility, that the most abominable pleasure which the vilest of malefactors ever reaped from his crime would have to be reprobated, if it stood alone. The case is that it never stands alone; but it is necessarily followed by such a quantity of pain […] that the pleasure in comparison is as nothing: and this is the true and sole, but perfectly sufficient, reason for making it a ground for punishment."

¿Pero cómo formula Bentham el "principio de la utilidad" y sostiene que es compatible con el "hedonismo humano" en *IPML* -única obra en la que Bentham propone explícitamente formular y legitimar el principio como único criterio para evaluar la conducta privada y la legislación? [134] ¿Remiten, en definitiva, las distintas formulaciones del principio -las que refieren a la *conducta de la esfera privada* y las que refieren a la *conducta de la esfera pública*- al *único* criterio de "maximizar la suma neta de placer menos dolor" -tal como parecen sostenerlo los intérpretes que definen el Utilitarismo Clásico como una *teoría moral normativa* denominada *Hedonismo Ético*? [135] ¿Y a qué objetos es el principio aplicable? ¿A las sensaciones de placer y dolor que se siguen de las acciones? ¿Se trata entonces de un "crudo" Utilitarismo de las Acciones aplicado directamente a las sensaciones de dolor y placer (*Act Utilitarianism*)? ¿Y les demandaría entonces -tanto al legislador como a los individuos- ese intento por "maximizar la suma neta de placer menos dolor" realizar un *cálculo aritmético* de unidades de placer y de dolor (*lots of pleasure and pain*)?

La primera formulación del principio moral que aparece en *IPML* indica que se trata de un *único* principio que se aplica a *cualquier conducta humana, sea privada o pública*. Dicha definición carece de ambigüedades. No obstante, Bentham destaca que *el criterio de aumentar la felicidad* no se aplica en todos los casos de modo universal, debe condicionarse al *grupo cuyo interés entra en juego* en la acción a evaluar:

> 2. Por el principio de la utilidad se entiende ese principio que aprueba o desaprueba *cualquier acción* de acuerdo a la tendencia que muestra en *aumentar o disminuir la felicidad del grupo cuyo interés está en cuestión* […] Me refiero a cualquier acción, no sólo a toda acción de un individuo privado sino también a toda medida de gobierno. (Bentham, *IPML*, 11-3; mi subrayado)[136]

[134] Bentham formula el "principio de la utilidad", presenta estrategias para justificarlo y se refiere a sus modos de aplicación en los primeros cinco capítulos de su *IPML*. No obstante, como veremos en este trabajo, es preciso analizar otras de sus obras: *A Fragment on Government* (*FG*); *Deontology together with A Table of the Springs of Action and The Article on Utilitarianism* (*Deontology*, *A Table* y *A of U*) así como también su *Contitutional Code* (*Constitutional*) ya que ellas presentan otros desarrollos más detallados del modo de entender el "principio de la utilidad" y su régimen de aplicación que darán cuenta de algunas de las aparentes contradicciones que aparecen en su obra originaria: *IPML*.

[135] Entre los que consideran que la doctrina moral del Utilitarismo Clásico es un *Hedonismo Ético*: teoría que se aplica directamente a las *acciones* para calcular "la suma neta de placer menos dolor" que resultan de sus consecuencias, los más representativos son E. Halévy, D. Baumgardt y B. Parekh. No obstante, hay muchos otros críticos que se han basado en esta interpretación de su teoría moral para criticar otros aspectos de la teoría benthamita, entre ellos L.J. Hume, *Bentham and Bureaucracy* (1981), D.G.Long, *Bentham on Liberty* (1977). J. P. Kelly considera esta interpretación como la interpretación "recibida" y estandarizada por E. Halévy. (Kelly: 1990, 4)

[136] "By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question […] I say of every action whatsoever and therefore not only of every action of a private individual but of every measure of government"

Con la voluntad de elaborar una teoría universalmente aplicable, Bentham identifica la felicidad con el placer. Iguala explícitamente el placer al beneficio, la ventaja, el bien o la felicidad (Bentham, *IPML,* 12) que surgen de las acciones. Más aún, agrega que en el caso de que la acción involucre solamente el *interés de un único individuo,* el "principio de la utilidad" debe aprobar la acción si maximiza *su felicidad*; mientras que en el caso de que la acción involucre los *intereses de la comunidad,* el criterio debe aprobar la acción si maximiza *la felicidad de la comunidad*:

> 3. Por utilidad se entiende esa propiedad de un objeto, que tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad, (todo esto en el presente caso viene a ser lo mismo) o (lo que nuevamente viene a ser lo mismo) por la que tiende a prevenir el daño, el dolor, el mal, o la infelicidad […] al grupo cuyo interés está en cuestión: si ese grupo es la comunidad en general, entonces la felicidad de la comunidad; si se trata de un individuo en particular, entonces la felicidad de ese individuo. (Bentham: *IPML,* 12)[137]

Pero seguidamente, el autor parece sugerir que mientras que pensar en la utilidad "para la comunidad" demanda comprender en qué consiste el "interés individual", la "utilidad" no les demanda a los sujetos individuales considerar el "interés de la comunidad". Bentham parece advertir la "estrechez" de miras individual. Así parece aludir a un "doble estándar" del "principio de la utilidad" reconociendo que la *ética privada* y la *ética pública* tienen dos objetivos diferentes:

> 5. Es en vano hablar del interés de la comunidad, sin comprender en qué consiste el interés del individuo. Se dice que algo promueve, o es de interés para el individuo, cuando tiende a agregarle valor a la suma total de sus placeres: o, lo que es lo mismo, a disminuir la suma total de sus dolores.
> 6. Una acción entonces puede decirse que se conforma al principio de la utilidad, o dicho brevemente, a la utilidad, (entendiéndose con respecto a la comunidad en su totalidad) cuando la tendencia que tiene para aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que cualquiera que tenga para disminuirla. (Bentham, *IPML,* 12-13)[138]

Y en el pasaje siguiente Bentham parece enfatizar esta idea de un "doble estándar" del "principio de la utilidad" al circunscribir las acciones que involucran los intereses de la

[137] "3. By utility is meant that property of an object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good or happiness, (all this in the present case comes to the same thing) or (what comes again to the same thing) to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness […] to the party whose interest is considered: if that party be the community in general, then the happiness of the community: if a particular individual, then the happiness of that individual"

[138] "5. It is in vain to talk of the interest of the community, without understanding what is the interest of the individual. A thing is said to promote the interest, or to be for the interest, of an individual, when it tends to add to the sum total of his pleasures: or, what comes to the same thing, to diminish the sum total of his pains.
6. An action then may be said to be conformable to the principle of utility, or for shortness sake, to utility, (meaning with respect to the community at large) when the tendency it has to augment the happiness of the community is greater than any it has to diminish it."

comunidad con las acciones de la esfera pública, en sus palabras, con las *medidas de gobierno* del gobernante:

> 7. Una medida de gobierno (que es un tipo particular de acción, llevada a cabo por una persona -o personas- particular) puede decirse conforme o dictada por el principio de la utilidad, cuando la tendencia que tiene de aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que cualquiera que tienda a disminuirla. (Bentham, *IPML*, 13)[139]

Hasta aquí, podemos afirmar que Bentham intenta compatibilizar su principio moral con el hedonismo: en las primeras formulaciones de *IPML,* el "principio de la utilidad" aparece como criterio que aprueba aquellas acciones que "maximizan la suma agregada del placer menos dolor" de aquellos *cuyos intereses entran en juego en la acción*. Más aún, la "noción de naturaleza humana" benthamita parte de la tesis de que el hombre *busca el placer y evita el dolor* y esto parece implicar que el hombre es *exclusivamente egoísta* y llevarlo así, a la conclusión de que el objetivo de la *ética privada* difiere del de la *ética pública*. Para los individuos, guiarse por el "principio de la utilidad" significaría aprobar aquellas acciones que tienden a "maximizar la suma total" *de sus propios placeres menos dolores*, mientras que para los funcionarios significaría aprobar aquellas acciones que tienden "a maximizar la suma total" *de los placeres menos dolores de la comunidad*.

En efecto, su optimismo respecto a la posibilidad de realizar un *felicific calculus* aplicado a las acciones aparece explícitamente en el *Capítulo 4* de *IPML* denominado "Valor de las unidades de placer y dolor, cómo medirlas". El entusiasmo de Bentham por traducir la ciencia moral y social en términos matemáticos, por convertirlas en ciencias de cálculo de costos y beneficios -entusiasmo que no implica la negación de su dificultades- aparece ya en el *Prefacio* de *IPML* cuando concluye diciendo: "no hay más 'camino real' a lo legislativo, no hay otro *Stadtholder's Gate,* que el que nos lleva a la ciencia matemática". (Bentham: *IPML*, 10)[140]

En el *Capítulo 4*, Bentham ensaya mostrar cómo sería el cálculo de la "suma de placer menos dolor". Primeramente, señala que son las sensaciones de placer y de dolor (*lots of*

---

[139] "7. A measure of government (which is a particular kind of action, performed by a particular person or persons) may be said conformable to or dictated by the principle of utility, when in the like manner the tendency which it has to augment the happiness of the community is greater than any which it has to diminish it."

[140] "There is no King's Road, no Stadtholder's Gate, to legislative, any more than to mathematic science."
Cabe destacar que también en el *Prefacio* manifiesta sus dudas sobre la posibilidad de traducir las verdades de la moral y la política con la precisión que caracteriza a las matemáticas:
"Are enterprises like these achievable? […] He will repeat it boldly […] truths that form the basis of political and moral science, are not to be discovered but by investigations as severe as mathematical ones […] The familiarity of the terms is a presumption, but it is a most fallacious one, of the facility of the matter." (Bentham: *IPML,* 9)

pleasures and pains) las que el legislador debe tomar en cuenta para desarrollar su trabajo de codificación. (Bentham, *IPML,* 38)[141] Y luego, especifica el modo de cálculo que le compete al individuo, qué tipos de circunstancias debe tomar en cuenta cuando calcula el valor de una sensación de placer o de dolor específica:

> 2. Respecto al individuo, el valor de un placer o dolor considerado *en sí mismo*, será mayor o menor, según las cuatro circunstancias siguientes: 1. su intensidad, 2. su duración, 3. su certeza o incertidumbre, 4. su propincuidad o lejanía. Pero cuando el placer o dolor es considerado con el propósito de estimar la tendencia que muestra cualquier *acción*, hay otras dos circunstancias a tomar en cuenta […] 5. su *fecundidad*, o posibilidad de que le sigan sensaciones del mismo tipo […] 6. su *pureza* o posibilidad de que no le sigan sensaciones opuestas. (Bentham, *IPML,* 38-9; su subrayado)[142]

Por último, sostiene que el legislador, para evaluar el carácter de una acción, debe agregar otra circunstancia a las recientemente enumeradas: "su *extensión*, el número de personas afectadas por la sensación". (Bentham, *IPML,* 39)

En suma, las formulaciones iniciales sobre el "principio de la utilidad" que aparecen en las primeras páginas de *IPML* y el *Capítulo 4* que aborda el cálculo del valor de las sensaciones de placer y dolor, han llevado a varios intérpretes -los más representativos son Halévy, Baumgardt y Parekh- a entender que el Utilitarismo Clásico se funda en un *Hedonismo Ético* que promueve *maximizar la suma neta de placer menos dolor* al evaluar *la acción humana en general*. Para estos intérpretes, el Utilitarismo de Bentham plantea una *teoría moral normativa* aplicada directamente a las acciones humanas (*Act Utilitarianism*). Dicha lectura constituye, como lo hemos mencionado, en palabras de Kelly, la interpretación "recibida" del Utilitarismo Clásico. (Kelly: 1990, 4)

Pero entender el Utilitarismo Clásico como *Hedonismo Ético* encierra para estos mismos intérpretes -como veremos- problemas irresolubles: entre ellos, la vinculación del "principio de la utilidad" con el *egoísmo psicológico* (*Psychological Egotism*) implicado por la tesis del "crudo" hedonismo humano. No llega a explicar en qué sentido el "principio de la utilidad" que promueve maximizar el propio placer puede ser un principio *normativo* para el

[141] "1.Pleasures then, and the avoidance of pains, are the ends which the legislator has in view; it behoves him therefore to understand their value. Pleasures and pains are the *instruments* he has to work with […]." (su subrayado)

[142] "2. To a person considered *by himself*, the value of a pleasure or pain considered by itself, will be greater or less, according to the four following circumstances: 1. its *intensity*, 2. its *duration*, 3. its *certainty or uncertainty*, 4. its *propinquity or remoteness*. These are the circumstances which are to be considered in estimating a pleasure or pain considered each by itself. But when the pleasure or pain is considered for the purpose of estimating the tendency of *any act* by which it is produced, there are two other circumstances to be taken into account […] 5. its *fecundity* or chance of being followed by sensations of the same kind […] 6. its *purity*, or the chance it has of not being followed by sensations of the opposite kind."

individuo, es decir constituirse *en un deber* para los individuos cuando lo que hacen *de hecho y por naturaleza* -en un sentido *científico descriptivo*- es buscar maximizar el propio placer y minimizar el dolor.

En efecto, el propio E. Halévy advierte esta dificultad del *Hedonismo Ético* (Halévy: 1928, 12) [143] y sostiene que a ella se asocia la compleja tensión entre autonomía y disciplinamiento que revela la ingeniería social y política de Bentham. La doctrina del Utilitarismo Clásico interpretada como *teoría moral normativa* (*Hedonismo Ético*) no revela el modo en que la sociedad utilitarista puede compatibilizar sobre la base de *un único principio normativo* la ética *privada*: que indica que el individuo *busca de hecho* su *interés propio* y que esto es lo que *debe hacer*, con la ética *pública*: que busca la suma agregada de placer menos dolor *para la comunidad* sacrificando algunos intereses individuales y disciplinando a los miembros de la sociedad mediante castigos y recompensas. Como bien señala Kelly, debido a esta dificultad teórica (el problema de la normatividad y del doble estándar del principio) la interpretación "recibida" apoyada por críticos como Halévy suele rescatar el valor histórico de Bentham como legislador y reformador social pero minimiza el valor filosófico de su teoría. (Halévy: 1960, 33; Kelly: 1990, 2-4)[144] Si bien esta versión refleja el carácter "radical" del Utilitarismo de Bentham, que al abrevar en el hedonismo humano parece articular un "lenguaje emancipador" de las costumbres y convenciones aplicable a cualquier población del planeta (y presentarse como válido universalmente), proseguir esta línea de análisis de su teoría moral no deja de presentar serias dificultades.

b. Hedonismo Ético: los problemas que se desprenden de las primeras descripciones de Bentham sobre la Psicología Hedonista:

En efecto, algunos de los problemas que surgen de entender el Utilitarismo de Bentham como *Hedonismo Ético* tienen que ver con la psicología hedonista de la que parte el autor en los primeros capítulos de su *IPML* (*Capítulos 1, 2* y *4*). Parekh, por ejemplo, se ha preguntado: ¿es su psicología hedonista *correcta*? ¿cabe decir que *todo deseo* humano es un deseo por el placer o por evitar el dolor? ¿constituye este enunciado una generalización empírica verdadera? ¿Es entonces el individuo exclusivamente egoísta?

[143] "[His moral theory] involves a *petitio principii*, since his dominating idea is just this -that he has discovered in the principle of utility a practical commandment as well as a scientific law, a proposition which teaches us at the same time what is and what ought to be."

[144] "The special quality of the writers of the Utilitarian school, and of Bentham in particular, is that they were not so much great inventors as great arrangers of ideas: and it was due to this genius for logical arrangement that, by reducing to formulae the current philosophy of their country, and of their century, they succeeded in forming a school which could unite in the profession of a common doctrine"

Parekh intenta mostrar que la *psicología hedonista* de la que parte Bentham al inicio de *IPML* no es empíricamente correcta: requiere que se argumente que 'dado que los seres humanos desean el placer, todos sus deseos son deseos de placer y la esperanza de un placer eventual es lo que los motivaría a realizar cualquier acción'. Pero según el comentarista, la experiencia no indica esto. Más bien, los seres humanos "persiguen objetivos concretos": escribir un poema, ayudar a alguien, beber agua. Y no todos estos objetivos reflejan una búsqueda consciente del placer, sino que "debido a que los deseamos, el hecho de alcanzarlos nos satisface y produce placer […] el deseo precede al placer". En todo caso, señala Parekh, un hedonista debería precisar cómo los objetivos específicos de las personas se relacionan al deseo general por el placer. Por ejemplo, ¿cuándo deseo *x* más que *y* porque aspiro ser determinado tipo de persona, cómo traduzco esta situación en una búsqueda consciente de la sensación de placer? (Parekh: 1974, 111)[145]

Más aún, ¿qué entidad tienen los placeres y dolores tomados de *forma abstracta*, es decir independientemente de los objetivos o intereses que los seres humanos conciben al anticipar que pueden obtener de ellos satisfacción o frustración? Parekh argumenta que ni el placer ni el dolor pueden verse como *entidades abstractas* (es decir, independientes de los intereses) y más aún, que la experiencia indica que no son estrictamente opuestos: ya que la ausencia de placer no implica dolor, puede simplemente reflejar la sensación de indiferencia. Tampoco la ausencia de dolor implica la sensación de placer. (Parekh: 1974, 109)

En conclusión, si acordamos con Parekh que la "psicología hedonista" que presenta Bentham en los primeros capítulos de *IPML* no es una generalización empírica verdadera, que no es válido retratar a los seres humanos como agentes que *maximizan sensaciones placenteras y minimizan sensaciones de dolor*, entonces la *aritmética moral* que Bentham presenta en su *Capítulo 4* no parece ser inteligible. Y Bentham *mismo* parece reconocerlo al final de este mismo capítulo, cuando sostiene que su desarrollo sobre las circunstancias que han de tomarse en cuenta para valorar una sensación de placer o de dolor *in abstracto* constituye un "ensayo intelectual" que no puede de hecho "practicarse estrictamente de modo previo a la elaboración de un juicio moral u operación legislativa o judicial". No obstante, tanto el

[145] "Bentham's difficulties arise from his mistaken attempt to dissociate pleasure from concrete human activities and to turn it into an abstraction to which they are seen as mere means. As we saw earlier all human desires are specific and determinate and pursue concrete objectives. Barring a few activities where we desire pleasure itself we generally desire concrete objects; and it is because we desire them that their achievement satisfies us and gives us pleasure […] In other words in almost all human activities desire precedes pleasure and not the other way around as Bentham maintains."

legislador como los individuos "han de que tenerlas en vista y a mano a la hora de la evaluación de las conductas". (Bentham: *IPML*, 40)[146]

Pero si *la suma y resta de unidades de placer y dolor* no es "realizable" a la hora de evaluar conductas -ya sean de la esfera privada o pública- ¿en qué sentido el *Capítulo 4*: "Valor de las unidades de placer y dolor, cómo medirlas" es relevante para su teoría moral? ¿De qué vale hacer hincapié en ese cálculo de entidades abstractas (*lots of pleasures and pains*)? Cabe pensar -a diferencia de la "interpretación recibida"- que la teoría moral de Bentham no constituye un crudo Utilitarismo aplicado a las acciones (*Act Utilitarianism*) y que el "principio de la utilidad*"* entendido como *maximización de la felicidad* no implica que el legislador y los individuos tengan que valorar las consecuencias de las *acciones* en función de *sumas y restas de valores netos de placer y dolor.*

Y es relevante advertir que su *IPML,* aunque tenía como objetivo fundar los *principios de la moral y de todas las ramas de la legislación* (1789), terminó siendo, como lo indica Bentham en su *Prefacio* (de 1823), "más ajustadamente una introducción al código penal". (Bentham: *IPML*, 4) Considerando esto, es posible sostener que la enumeración de las circunstancias que deben tomarse en cuenta a la hora de fijar el valor de un placer o un dolor *in abstracto,* enunciadas por nuestro autor en el *Capítulo 4,* estaba dirigida exclusivamente al legislador como una guía *general* para calcular el valor del "castigo" *en proporción a las* "ofensas". En efecto, a Bentham le preocupaba calcular el valor del castigo, por esto le señalaba al legislador que: "el valor del castigo no debe ser, en ningún caso, menor ni mayor de lo que basta para exceder el beneficio de la ofensa" (Bentham: *IPML*, 166)

Y tras dudar sobre la posibilidad de sumar y restar unidades abstractas de placer y dolor, Bentham le ofrece al legislador otro modelo para calcular el *valor de un castigo*, uno que se concentra en "el interés" entendido *como causa de posibles satisfacciones y frustraciones*. Bentham señala en el *Capítulo 4* que la valoración de determinado "interés" (causa de posibles satisfacciones o frustraciones) no dista del modo en que las personas valoran un "artículo de propiedad":

> Un artículo de propiedad […] ¿es valioso en qué sentido? Por los placeres de todo tipo que le brinda a un hombre, o lo que viene a ser lo mismo, los dolores de todo tipo que le permite evitar. Pero el valor de tal artículo de propiedad -se entiende universalmente- cae o sube, según la duración o brevedad de tiempo que el hombre disfruta de él, de la certeza o

[146] "It is not to be expected that this process should be strictly pursued previously to every moral judgment, or to every legislative or judicial operation. It may however be always kept in view, and as near as the process actually pursued on these occasions approaches to it, so near such process approach to the character of an exact one."

> incertidumbre de su posesión: y de la proximidad o lejanía que supone llegar a adquirirlo. (Bentham: *IPML*, 40-41) [147]

Esta práctica racional sobre "el interés" por la que el individuo evalúa alternativas y jerarquiza preferencias -que Bentham compara al modo de valorar un artículo de propiedad- y ya no la suma y resta de valores abstractos, es lo que debe considerar el legislador para definir la "intensidad" de un castigo *en proporción* a la ofensa. (Véanse por ejemplo las reglas 6, 7, 8, 9, 10 y 12 en Bentham: *IPML*, 170-1) Y también para fijar el *tipo* de castigo (si el encierro o la remuneración) ya sea el fin del castigo compensar a la víctima, darle una advertencia a la sociedad (ejemplaridad) o reformar al ofensor.

Más aún, en *A Table of the Springs of Human Action* (1815) -obra posterior donde desarrolla de modo más acabado su teoría de la motivación humana- Bentham *relativiza* la idea de que el individuo actúa en función del deseo de placer y que realiza sumas y restas de placeres y dolores *in abstracto* para evaluar las consecuencias de su acción. Si bien mantiene -contra de las teorías morales basadas en el "principio del capricho"- que la moral supone siempre una *consideración* de *entidades reales*, de sensaciones de satisfacción y de frustración, también entiende que para *preferir* determinado objetivo o acción, las personas *racionalizan sus intereses*, es decir, jerarquizan sus preferencias descartando algunas en función de otras que puedan brindar satisfacciones más fecundas o durables. En suma, Bentham parece advertir que los individuos mediatizan su relación al placer y al dolor.

En efecto, en línea con lo que sostiene Parekh que "el 'deseo de algo' precede al placer" (Parekh: 1974, 111)[148], Bentham advierte que las personas se plantean en primera instancia "deseos de algo", es decir, intereses u objetivos para luego estimar las posibilidades de obtener de ellos placer y de evitar frustraciones, incluso que evalúan los sacrificios de algunas "preferencias" en función de otras. Bentham reflexiona sobre la imposibilidad de elaborar simples sumas y restas de placeres y dolores. Como Parekh, aborda el problema de la *asimetría* del placer y del dolor cuando piensa en la dificultad de ponerle nombre a su principio moral: ¿cabe denominarlo indistintamente "principio de la utilidad" o "principio de

[147] "Nor this is a novel and unwarranted, any more than it is a useless theory. In all this there is nothing but what the practice of mankind, wheresoever they have a clear view of their own interest, is perfectly conformable. An article of property, an estate in land, for instance, is valuable, on what account? On account of the pleasures of all kinds which it enables a man to produce, and what comes to the same thing the pains of all kinds which it enables him to avert. But the value of such an article of property is universally understood to rise or fall according to the length or shortness of the time which a man has in it: the certainty or uncertainty of its coming into possession: and the nearness or remoteness of the time at which, if at all, it is to come into possession."

[148] Parekh observaba que 'excluyendo unas pocas acciones en las que deseamos el placer en sí mismo, generalmente deseamos objetos concretos (intereses); y es porque los deseamos que su logro nos satisface y nos da placer. En casi todas las actividades humanas el deseo (interés) precede al placer.' (Mi traducción)

la felicidad"? Bentham no encuentra una palabra única que haga referencia tanto a lo placentero (*agreeable*) como a la carencia. Para Bentham el problema radica en que la *felicidad* hace referencia a *lo placentero* mientras que la *utilidad* a *la carencia* o al dolor:

> 358: En función de lo útil un hombre puede apreciar un objeto por el que habitualmente se ha visto forzado a realizar sacrificios de sensaciones agradables o de placer.
> 359. La utilidad se asocia al examen, al trabajo duro; el goce al juego. […]
> 361. Entre la utilidad y el placer, la conexión no es constante. Un modo de ser útil consiste meramente en prevenir el dolor, y para esto, el sacrificio del placer es a menudo necesario. La palabra placer se suele emplear cuando es considerada como presente, la palabra útil cuando ausente.
> 362. Es deseable aunque no es posible encontrar una palabra que por relación gramatical, es decir por etimología, llegue a indicar la conexión de la utilidad con el placer, y del dolor con la felicidad e infelicidad. (Bentham: A *Table,* 36-7)[149]

Y a continuación sugiere que la "utilidad*"* no "designa directamente la felicidad" sino "lo que es necesario" (*what is needful*) implicando que en todo individuo se da una *racionalización del interés* -de lo que entiende como *causa* de eventuales satisfacciones o frustraciones. Esta dinámica de la motivación humana que refiere en primera instancia al *interés* considerando los eventuales placeres y dolores que se desprenden de él en términos de "lo que es necesario" sería más compleja que aquella "tesis inicial" de su *IPML* que entendía el "resorte humano para la acción" como el mero intento consciente por maximizar todo placer y minimizar todo dolor (Bentham: *IPML,* 11):

> 367. La utilidad no puede ser una palabra designativa de la felicidad. La palabra *necesario* es una que serviría para expresar indiferentemente una tendencia a producir placer y evitar dolor, más allá de su levedad o intensidad. La felicidad no puede eficazmente referir al placer más que a aquel que es puro y exclusivamente intenso. (Bentham: A Table, 36-7; mi subrayado)[150]

Más aún, incluso en *IPML*, su obra más temprana, Bentham reconoce que los "placeres y dolores" no son fácilmente disociables de los "intereses" ni de los "motivos". Bentham define los intereses, como "las causas directas (*exciting causes)* de eventuales placeres y dolores" y los motivos, como "esos mismos intereses cuando funcionan como 'intenciones' para la acción":

---

[149] "358. In the useful a man is apt to behold an object to which he has been in the habit of making forced sacrifices of the pleasant and agreeable.
359. Utility is associated with study, hard labour; agreeableness with play.
361. Between utility and pleasure, the connection is not constant. One mode of being useful is the merely preventing pain, and for this, sacrifice of pleasure is often necessary. The word pleasure is commonly employed when it is considered as present, the word useful, when absent.
362 Desirable but not possible to find a word in which by grammatical relation, i.e. by etymology, the connection of utility to pleasure, and pain to happiness and unhappiness, should be indicated."

[150] "367. Utility could not be a word designative of happiness. The word needful was one that should serve indifferently to express a tendency to produce pleasure and avert pain, howsoever slight, or intense. By happiness no pleasure could be conveniently indicated but was pure and exclusively intense."

> La causa directa, el placer o dolor producido por ella, y la intención producida por tal placer o dolor en carácter de motivo, son objetos vinculados tan íntimamente que en lo que sigue -me temo- no he podido ser capaz en todos los casos de mantenerlos suficientemente distinguidos. (Bentham: *IPML*, nota a., 51)[151]

Y en efecto, si consideramos los capítulos de *IPML* sucesivamente, podemos observar que en los primeros capítulos Bentham se concentra en las "sensaciones de placer y de dolor" (por ejemplo, en el *Capítulo 4*) ya que buscaba destacar el valor de la utilidad como *estándar moral externo* frente los principios morales *adversos* a la utilidad; no obstante, a medida que avanza en su obra, abandona la cuestión de las sensaciones subjetivas de placer y de dolor (*lots of pleasures and pain*s) y pasa a concentrarse en los "intereses": en lo que las personas identifican como las "causas directas" (*exciting causes*) de eventuales placeres y dolores.

En el *Capítulo 5*, por ejemplo, Bentham ofrece enumeraciones de "clases de placeres y de dolores" que categoriza como *simples* o *complejos*. Así -con la excepción de placeres y dolores *simples* como el "placer o dolor del paladar"- Bentham se refiere a clases de placeres y dolores como el de "la riqueza", el del "poder", el de "la amistad" y señala que estos placeres o dolores complejos (*interesting perceptions*) se vinculan a los "intereses", a lo que es visto como causante directo de placeres y dolores. Un placer o dolor *complejo* se identifica en definitiva con un "interés" o "deseo de algo" ya que puede involucrar en *sí mismo*, en mayor o menor medida, tanto sensaciones agradables como desagradables:

> Una *percepción interesante compleja* puede estar compuesta 1. solamente de placeres: o, 2. solamente de dolores: o, 3. de un placer o placeres y de un dolor o dolores en conjunto. Lo que determina que una unidad de placer (lot of pleasure) por ejemplo, sea vista como un placer *complejo* en lugar de cómo diversos placeres simples, es *la naturaleza de su causa directa.* (Bentham: *IPML*, 42; mi subrayado)[152]

Y tras ofrecer esta enumeración de placeres y dolores *complejos* que terminan identificándose a los "intereses" o "deseos de algo": la "riqueza", la "amistad", el "poder", etc., Bentham desarrolla en el *Capítulo 10,* una clasificación de los "motivos" humanos que son dichos "intereses" o "causas directas" de placeres y dolores cuando "contribuyen a generar (*give birth)* o incluso prevenir cualquier tipo de acción". (Bentham: *IPML*, 96)[153]

---

[151] "The exciting cause, the pleasure or pain produced by it, and the intention produced by such pleasure or pain in the character of a motive, are objects so intimately connected, that in what follows, I fear I have not on every occasion been able to keep them sufficiently distinct."

[152] "A *complex interesting perception* may accordingly be composed either, 1. Of pleasures alone: 2. Of pains alone: or, 3. Of a pleasure or pleasures, and a pain or pains together. What determines a lot of pleasure, for example, to be regarded as one complex pleasure, rather than as divers simple ones, *is the nature of the exciting cause*."

[153] "[A motive is] any thing that can contribute to give birth to, or even to prevent, any kind of action".

Bentham abandona su atención a las "unidades de placer y dolor" y se enfoca en *IPML* en las tablas de "intereses y motivos" que le servirán de base -en el grueso de la obra- para indicarle al legislador cómo calcular la "proporción entre los castigos y las ofensas" en los *Capítulos 14* y *15* y para elaborar una "tabla de las ofensas" en el *Capítulo 16.* No obstante, este "giro" no invalida el carácter *radical* de su teoría. El rasgo revolucionario de su teoría moral sigue en pie, puesto que Bentham destaca -contra los sistemas morales "convencionales" que les adjudican "valores encomiables o peyorativos" a los motivos humanos (Bentham: *IPML*, 115)[154]- que ningún "motivo" (como tampoco ningún "interés") puede decirse "que sea malo *en sí mismo*". (Bentham: *IPML*, 100)[155] Ni siquiera el motivo de la "antipatía" puede entenderse en sí mismo como un *mal* motivo. Lo que ha de evaluarse son las consecuencias en términos de placer y de dolor que *prospectivamente* surgirían de la acción incitada por dicho motivo en una situación dada. Dicho de otro modo, ningún interés *en sí mismo* puede decirse que sea malo en tanto sea el deseo de determinado individuo, lo que está en cuestión son los placeres y dolores (satisfacciones y frustraciones) que se derivan como consecuencia de la acción:

> El motivo se refiere necesariamente a la acción. […] El motivo entonces, en un sentido de la palabra, debe ser previo a tal evento. Pero para que un hombre sea gobernado por cualquier motivo, él debe en toda ocasión ver más allá del evento que se denomina su acción: debe observar las consecuencias de ella: y es solo en este sentido que la idea de placer, o de dolor, o de cualquier otra situación, puede dar lugar a ella. Debe observar, entonces, en todo caso el evento posterior a la acción que contempla, un evento que todavía no existe, pero que aparece solamente prospectivamente. (Bentham: *IPML*, 98)[156]

Es justamente por esta misma razón que Bentham presentará en *A Table* un detallado "cuadro de los deseos humanos" mostrando cómo cada uno de ellos pueden generar indistintamente consecuencias placenteras o dolorosas. (Bentham: *A Table,* 79-86) Buscará mostrar -contra la moral convencional- que las valoraciones de intereses o motivos *en sí mismos* constituyen meras ficciones. En *A Table*, Bentham intenta señalar en qué sentido el lenguaje -siendo siempre "inevitablemente ficcional"- los encubre al adjudicarles denominaciones que revelan un carácter encomiable (*eulogistic*) o peyorativo (*dislogystic*) independientemente de la

[154] "Hence we see the emptiness of all those rhapsodies of common place morality, which consist in the taking of such names as lust, cruelty, avarice and branding them with the marks of reprobation: applied to the thing they are false, applied to the name they are true but nugatory. Would you do a real service to mankind, show them the cases in which sexual desire merits the name of lust, displeasure, that of cruelty and pecuniary interest that of avarice."

[155] "[T]here is no such thing as any sort of motive that is in itself a bad one."

[156] "Motive refers necessarily to action. […] Motive then, in one sense of the word, must be previous to such event. But for a man to be governed by any motive, he must in every case look beyond that event which is called his action; he must look to the consequences of it: and it is only in this way that the idea of pleasure, or pain, or of any other event, can give birth to it. He must look, therefore, in every case, to some event posterior to the act in contemplation: an event which as yet exists not, but stands only in prospect."

consideración, en cada caso, de los eventuales placeres y dolores que se siguen de las acciones que dichos motivos puedan generar. Bentham nos habla del carácter ficcional del lenguaje así como del carácter ficcional de las calificaciones de intereses y motivos establecidas en el tiempo, del siguiente modo:

> 9. El carácter ficcional de las proposiciones es inevitable en todo discurso, a no ser que se trate del lenguaje de los animales inferiores.
> 10. Dado que el discurso tiene como tema el estado o las operaciones de la mente, el carácter ficticio del discurso es inevitable, siendo el carácter real del discurso inaplicable.
> 11. Sobre la verdad de estas observaciones, la subsiguiente Tabla Enciclopédica brindará ejemplo y prueba.
> Al establecer la relación [de los intereses y motivos] con lo real, el carácter de las diversas entidades ficticias se hará visible.
> 12. En todo lenguaje, dos partes: 1. real; 2. ficticia. A través de lo real se verá la raíz de lo ficticio.
> 13. Las entidades ficticias en cuestión: 1. Deseos y aversiones; 2. Necesidades; Expectativas y Temores; 4. Interés.
> 14. Entidades reales correspondientes en las que estas entidades ficticias tienen su raíz: Placeres y Dolores. (Bentham: *A Table*, 5-6)[157]

Hasta aquí, hemos intentado mostrar por qué puede argumentarse que la "psicología hedonista" descrita en los capítulos *iniciales* de *IPML* es problemática para el mismo Bentham: los "placeres y dolores" no pueden verse como entidades *abstractas* simétricamente opuestas y por tanto, es difícil circunscribir la motivación humana descrita por Bentham a un "crudo hedonismo" que busca la mera agregación y resta de "sensaciones subjetivas de placer y de dolor" -tesis que "al ser tan general" parecería ser "universalizable". Como señala Parekh -y lo revelan los pasajes de Bentham mencionados- los deseos de los individuos *no son siempre* "deseos conscientes de placer" sino *mayormente* "deseos de algo" (intereses) visualizados *prospectivamente* como fuentes de eventuales satisfacciones o frustraciones. Esto marca una distancia respecto de la "interpretación recibida" que entendía la teoría moral de Bentham como un *Hedonismo Ético* aplicado "directamente" a las acciones y que respondía a la inclinación humana de buscar "maximizar sus sensaciones subjetivas de placer y minimizar sus sensaciones subjetivas de dolor". En esta sección (a.) mostramos que es posible rastrear en

[157] "9. Fictitious entity propositions are necessary to all discourse other than such as might be carried on by inferior animals.
10. For discourse having for its subject the state or any operations of the mind, fictitious entity discourse is necessary, real entity discourse being inapplicable.
11. Of the truth of these observations, the ensuing Encyclopedical Table will afford exemplification and proof.
By their relation to real, the import of divers fictitious entities will be made perceptible.
12. In all language two parts: 1. real; 2. fictitious. In the real, the fictitious will be seen throughout to have its root.
13. Fictitious entities in question: 1. Desires and aversions; 2. Wants; 3. Hopes and Fears; 4. Interest.
14. Correspondent real entities in which these ficititious entities have their root: Pleasures and Pains."

la obra de Bentham una "teoría de la motivación humana" más *compleja*. Según esta teoría las personas se relacionan de modo *mediato* al placer y dolor ya que se concentran en "objetivos o intereses" visualizados *prospectivamente* como fuentes de satisfacciones o frustraciones. Y esto revela que, para Bentham, la motivación humana describe "una práctica racional sobre las propias preferencias que jerarquiza y descarta algunas a favor de otras". Este punto es relevante para el desarrollo de nuestro capítulo: constituye un *primer paso* para poder explorar si para Bentham, el individuo sería capaz de suscribir al "principio de la mayor felicidad para la comunidad": de visualizar el "interés público" como parte del "propio interés". En definitiva, abre la posibilidad de indagar en este capítulo, cuál es el *estatus* que Bentham le adjudicaría al individuo como "ciudadano", como *sujeto moral y político autónomo* que participa activamente en la sociedad, así como también abre la posibilidad de observar si acaso Bentham soluciona la tensión entre libertad y disciplinamiento advertida por Halévy en el modelo social benthamita, si acaso el modelo de sociedad utilitarista revela una "mutua regulación" entre el interés público y los intereses privados.

Recordemos que con este capítulo, buscamos comenzar a responder a la pregunta que dejamos abierta en los Capítulos 1 y 2, donde abordamos la actitud de los utilitaristas respecto al Imperio y la cuestión colonial preguntándonos ¿por qué ni Bentham ni James Mill toman en cuenta los "intereses" de los "colonizados" en sus argumentos sobre la necesidad de imponer un Patronazgo británico en India en lugar de otorgarles su emancipación? Identificar en este capítulo qué significa ser "ciudadano" para el Utilitarismo Clásico es relevante para nosotros ya que nos llevará a determinar (en los capítulos siguientes) si acaso es posible identificar a *contraluz* de la "epistemología utilitarista" que versa sobre "la configuración humana del interés", la marginalizacion de modos de saber y de ser "otros" -no europeos-: si acaso los *elementos que entran en juego* en la "configuración del interés humano", delinean procesos de subjetivación y procesos de sometimiento concomitantes, que marginalizan definitivamente los modos del saber y del ser de vastas poblaciones del planeta.

Pero antes de explorar en este capítulo en qué sentido "el individuo" es capaz de "autonomía política", será preciso indagar en qué sentido puede constituirse en "sujeto moral", cómo puede Bentham compatibilizar el carácter *normativo* de su "principio moral" (el "principio de la utilidad") con su descripción de que el individuo es "egoísta", es decir, que

naturalmente busca la propia satisfacción y que esto, a la vez, "es lo que debe hacer". (Bentham: *IPML*, 11)[158]

c. Hedonismo Ético. Los problemas que se desprenden de la doctrina moral de Bentham: el carácter normativo del "principio de la utilidad" y su compatibilidad con el *egoísmo humano*:

Más allá de las dificultades destacadas respecto a su "Psicología Hedonista", la "interpretación recibida" del Utilitarismo Clásico como *Hedonismo Ético* advierte otros problemas que se refieren estrictamente a la "naturaleza" del principio moral utilitarista.

Es preciso observar en qué sentido el "principio de la utilidad" puede ser un criterio moral *normativo* o *prescriptivo para los individuos*, es decir, que indique "lo que es correcto", "lo moralmente bueno", "lo que debe hacerse*"*, siendo a la vez *compatible* con la teoría sobre la naturaleza humana de Bentham: y esto más allá de que ella implique la mera búsqueda de sensaciones de placer y rechazo de sensaciones de dolor (la "psicología hedonista" subrayada por el *Hedonismo Ético*) o un proceso de racionalización de las "propias" preferencias, implicado en la configuración individual del "interés propio". En otras palabras, ¿cómo se constituye el individuo en "sujeto moral"? ¿en qué sentido el "principio de la utilidad" (la búsqueda de la *mayor felicidad*) puede ser *normativo* siendo a la vez compatible con la teoría de la naturaleza humana, que describe a los individuos como aquellos para quienes "todo deseo o interés" es en última instancia el deseo de proveerse *su mayor felicidad*?

Una de las objeciones más célebres que la "interpretación recibida" le ha hecho a la doctrina moral de Bentham, es que comete la *falacia naturalista* que, en palabras de D. Baumgardt, es 'la peor falacia que pueda cometerse en ética: la *falaz definición naturalista* de que lo correcto moralmente (*moral right*), o el bien moral (*moral good*) o el deber (*ought*) no significan otra cosa que la búsqueda de lo útil, lo que naturalmente es bueno para los seres humanos'. (Baumgardt: 1952, 170)[159] Existiría entonces una identificación entre lo que las cosas *son* naturalmente y lo que *deben* ser: entre el ser y el deber. Y Halévy también advierte este problema cuando señala que su teoría moral "supone una petición de principio ya que su idea principal es que ha descubierto en el principio de la utilidad un mandato práctico

[158] "[pleasure and pain] It is for them alone [pleasure and pain] to point out what we *ought to do, as well as to determine what we shall do.* On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects are fastened to their throne." [mi subrayado]

[159] Cabe destacar que Baumgardt, no considera que Bentham la haya cometido. Considera que Bentham distingue dos sentidos de vincularse a la felicidad, uno es natural y el otro normativo, así dice: "the good is in reality general happiness, the right is realization of general happiness". Baumgardt: 1952, 175.

(*commandment*) así como una ley científica que nos enseña a la vez lo que es y lo que debe ser". (Halévy: 1960, 12)

Esta crítica se basa en la posición de G. E. Moore en su *Principia Ethica*, respecto a los principios de la ética en general. Moore sostiene que el bien moral, lo correcto, el deber son "indefinibles" en términos de "propiedades naturales de las cosas": su "sentido prescriptivo o evaluativo no se obtiene a partir de la descripción de las propiedades naturales", de un rasgo de alguien o de una acción y agrega que "demasiados filósofos han pensado que cuando nombraban dichas propiedades estaban de hecho definiendo lo bueno: que estas propiedades no eran simplemente 'otras' pero absoluta y enteramente lo mismo que el bien". (G. E. Moore: *Principia Ethica*, cap. 1, parágrafo 10) Podría sostenerse que el racismo ejemplifica crudamente la "falacia naturalista" al identificar los diferentes rasgos fenotípicos de los seres humanos con la corrección de sus conductas o su incorrección o desviación. La posición de Carlyle en su ensayo "The Negro Question" constituye un claro ejemplo de "falacia naturalista" ya que busca identificar ciertos rasgos fenotípicos con la indolencia y la falta de laboriosidad de ciertos grupos, justificando así el regimen de esclavitud como una forma de "emancipar a los negros de la indolencia". (Carlyle: "Occasional Discourse on the Negro Question" en Fraser's Magazine for Town and Country, vol. XL, 672-3) E incluso John Stuart Mill a pesar de sus réplicas a dicho ensayo, puede decirse que incurre en la falacia naturalista cuando en su Capítulo 2 de *Considerations on Representative Government* hace referencia a razas "no civilizadas" y manifiesta que entre algunas de ellas podría justificarse la esclavitud (J. S. Mill: *Considerations on Representative Government*, 213) Asimismo, como bien lo destaca Chukudi Eze, en "El color de la razón: La idea de 'Raza' en la Antropología de Kant", incluso este filósofo continental, a pesar de elaborar una teoría moral basada en un principio normativo no naturalista, desarrolla una antropología de claro cuño racista y parece incurrir en la falacia naturalista al plantear una antropología que estructuraba a la humanidad en *diferencias* raciales "esenciales" *biológicamente originales y geográficamente distribuidas* y sostener que ellas en su mayoría, es decir, todas menos la blanca, carecían de por sí de ese "talento" otorgado por la naturaleza a la humanidad: su sujeción a "principios trascendentales", a la razón y la ley moral. (Chukudi Eze: 2014, 215)[160]

[160] E. Chukuwudi Eze releva un pensamiento raciológico en la geografía física y antropología de Immanuel Kant. Analiza la antropología de Kant señalando que ella traza una clasificación geográfica y psicológica (moral) de los humanos: una taxonomía de las diferentes *razas* categorizadas como distintas clases *biológicamente originales y geográficamente distribuidas*. (Chukudi Eze: 2014, 214) El intérprete nos recuerda que -de acuerdo a su teoría moral- lo que caracteriza a la humanidad es su capacidad de producir razón, de producir perfeccionamiento (o bondad) de acuerdo a objetivos que esta misma elige. (Chukudi Eze: 2014, 224). Más aún, la capacidad humana para razonar es evidencia de una cualidad moral *inalterable e inmodificable* que se basa en

Cabe sin embargo destacar, como veremos en detalle en los Capítulos 4 y 5, que no sería tan posible tildar a Bentham de racista, ya que este buscó elaborar una teoría moral radical e universal fundada en una tesis sobre la naturaleza humana fuertemente cientificista: el hedonismo humano, y por tanto universalizable. De ahí, la relevancia de nuestro análisis del colonialismo en relación a la doctrina utilitarista fundada por Bentham. Por esto intentaremos explorar y cuestionar en los Capítulos 4 y 5 el carácter "cientificista" de dicha tesis básica sobre la naturaleza y motivación humana (la búsqueda del interés y de la felicidad "propia") y preguntarnos si acaso la "epistemología utilitarista", a pesar de buscar fundarse científicamente en el hedonismo, no encubre en sí misma -independientemente de las "representaciones de los colonizados" que puedan aparecer en los "escritos coloniales"- procesos específicos de subjetivación y a la vez de sometimiento de modos "otros" de ser y de saber. La relevancia del trabajo consistirá en destacar el carácter acrítico con que se ha mantenido (y parece seguir vigente) la noción originalmente utilitarista del "interés humano".

Pero volvamos al problema interno de la doctrina moral utilitarista, a la pregunta ¿qué significaría para la doctrina ser un "sujeto moral"? Podríamos decir que para entender el carácter *normativo* del "principio de la utilidad" como indicador de lo que *debe hacerse* (*ought to be done*), como criterio que *evalúa y prescribe* la buena conducta (*moral good*) o lo correcto (*moral right*) y distinguirlo de las "utilidades" que los individuos "de hecho y naturalmente persiguen", es necesario mostrar dos aspectos respecto a su "teoría sobre la naturaleza humana".

Por un lado, que su "teoría de la naturaleza humana" no puede caracterizarse de modo "estrecho" como psicología hedonista: que el hombre no busca simplemente "maximizar su placer y minimizar su dolor" sino que concibe "objetivos o intereses" que evalúa en función de una anticipación de la posible satisfacción, lo que puede implicar el sacrificio de ciertas preferencias. Por otro, que su "teoría sobre la naturaleza humana" tampoco implica necesariamente un egoísmo psicológico: es necesario mostrar que para Bentham el hecho de

---

un principio *no histórico de la razón* (Idee) y una *ley moral*. (Chukudi Eze: 2014, 221) Pero basándose en la antropología de Kant, Chukudi Eze observará que el filósofo entiende dicha capacidad (a la manera calvinista) como un "talento" o "don natural" de los humanos *originalmente ofrecido o denegado* por la madre naturaleza *a varias razas*. (E. Chukudi Eze: 2014, 215) Concluirá así que, para Kant, el *color de la piel* es evidencia de superioridad o inferioridad, de carencia de don o talento, o de la capacidad de producir razón y perfección moral nacional por medio de la educación. En suma, la teoría kantiana sobre la naturaleza humana relevada por Chukudi Eze, resulta ser esencialista (se trata de un esencialismo normativo que no define el qué sino el para qué de la humanidad), se funda en principios trascendentales (la razón y la ley moral) y fundamentalmente, es taxonómica (distingue las razas como clases originales que se diferencian por características permanentes y fijas que trascienden determinaciones ambientales o históricas).

que las personas busquen en última instancia *su máxima felicidad* no implica que ellas sean *exclusivamente egoístas*.

En cuanto al primer aspecto, nos hemos referido a él en la sección anterior y mostramos (distanciándonos de la interpretación de Halévy del Utilitarismo de Bentham como *Hedonismo Ético*) que para Bentham, los seres humanos no son meros consumidores de placer y expulsores de dolor sino que *racionalizan su interés* sacrificando a veces ciertos placeres más inmediatos o menos durables en función de la pregunta por lo útil o lo necesario. (Véase *supra*, Sección b. de este capítulo)

Por otro lado, en cuanto al *egoísmo humano*, es cierto que en muchas ocasiones Bentham formula tesis fuertes en *IPML*. Por ejemplo, en las primeras formulaciones del "principio de la utilidad" que aparecen en el *Capítulo 1* (parágrafos 2, 3 y 5) Bentham intenta legitimar el principio destacando su vinculación al hedonismo y parece sugerir que los individuos son *exclusivamente* egoístas. Así, nos dice que cuando el individuo aplica el "principio de la utilidad" en la esfera *privada*, el principio aprueba aquellas acciones que aumentan su *propia felicidad* e identifica la *felicidad* del individuo con *su beneficio, ventaja, placer* o *bien*:

> 3. Por utilidad se entiende esa propiedad de un objeto, que tiende a producir *beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad, (todo esto en el presente caso viene a ser lo mismo)* o (lo que nuevamente viene a ser lo mismo) por la que tiende a prevenir el daño, el dolor, el mal, o la infelicidad […] al grupo cuyo interés está en cuestión: si ese grupo es la comunidad en general, entonces la felicidad de la comunidad; *si se trata de un individuo en particular, entonces la felicidad de ese individuo*. (Bentham: *IPML*, 12; mi subrayado)[161]

Y más adelante agrega:

> 5. […] Se dice que algo promueve el interés o está en función del interés de un individuo cuando tiende a aumentar la suma total de sus placeres, o a disminuir la suma total de sus daños. (Bentham: *IPML*, 12)[162]

No obstante, ya en el *Capítulo 5*, cuando Bentham enumera las diversas "clases de placeres y dolores humanos", el autor *reconoce* la existencia de "clases de placeres y dolores" *referidos a otros* (*extra-regarding interests*). Entre ellos, destaca los placeres de "la amistad", de "la simpatía" y de "la benevolencia". Y define los placeres del individuo que provienen de "la amistad" como "intereses semi-sociales*"* y los placeres que provienen de "la benevolencia" como placeres que provienen de un interés exclusivo en los otros (*purely extra-regarding interests*). (Bentham: *IPML*, 49) Con esto, parece indicar que no todas las personas son *exclusivamente egoístas*. Más aún, llega a sostener que de hecho solo *unas pocas* lo son.

[161] Véase *supra* versión inglesa original de este parágrafo 3, cita 137.
[162] Véase *supra* versión inglesa original parágrafo 5, cita 138.

(Bentham: *IPML*, 60) Con su enumeración de clases de placeres y dolores humanos, Bentham señala que las personas pueden ser bondadosas, pues son capaces de derivar placer o satisfacción de intereses por otros (e*xtra-regarding interests*).[163]

Es cierto que, contra los sistemas morales *adversos* a la utilidad, contra "esa rapsodia de lugares comunes de la moral convencional" que valora *el desinterés* y reprueba el *interés* (Bentham: *IPML*, 115), nuestro autor responde que no existe conducta alguna que no sea *interesada*. Recordemos que cuando se refiere críticamente, en *IPML,* a la "moral convencional" por fundarse en el "principio de la simpatía" (un "principio" *adverso a la utilidad*) advierte que la simpatía tomada como "principio" constituye el "principio del capricho": un *no-principio.* (Bentham: *IPML,* 25) Con esto, busca indicar que el "principio de la simpatía" no ofrece las herramientas para que cualquier individuo evalúe racionalmente las conductas y las leyes. Defender como "principio" la simpatía no es algo *desinteresado*, encubre (*cloaks*) "un interés creado" (*vested interest*), el de aquellos que se benefician de la moral e instituciones establecidas: las élites gobernantes y los jueces. (Bentham: *IPML,* nota d., 28) Y en efecto, en su *Constitucional Code* (1830) nos llega a decir que "incluso la simpatía tiene sus raíces en el interés por uno mismo": (Bentham: *Constitutional Code,* 119)[164] Y en *A Table*, vuelve a atacar la "moral convencional", señalando que no existe acción *desinteresada*, que la simpatía no puede erigirse como "principio ético" ya que incluso la simpatía responde a un interés:

> 73. Ningún acto es desinteresado, ya que a todo motivo le corresponde un interés.
> 74. Por desinterés se ha entendido la ausencia de interés propio […].
> 75. El hombre más desinteresado no está menos sujeto al interés que el más interesado. El interés que le corresponde a la simpatía no deja de ser un interés como cualquier otro." (Bentham: *A Table*, 12)[165]

Pero aunque reprueba el "principio de la simpatía", Bentham entiende que el individuo puede derivar satisfacción de la simpatía por otros. En el *Capítulo 17* de *IPML*, mantiene

---

[163] Bentham describe cómo el *placer* "de la simpatía" surge del "interés propio" pero que le otorga "un valor agregado" al interés *exclusivo* en uno mismo. En *IPML* dice:
"When any pleasurable incident happens to a man, he naturally in the first moment, thinks of the pleasure it will afford immediately to himself, presently afterwards, however –except in few cases- he begins to think of the pleasure which his friends will feel upon their coming to know of it, and this secondary pleasure is commonly no mean addition to the primary one. First comes the self-regarding pleasure, then comes the idea of the pleasure of sympathy which you suppose that pleasure of yours will give birth to in the bosom of your friend and this idea excites again in yours a new pleasure of sympathy grounded upon his. The first pleasure illuminates the bosom of your friend, reverberated from thence it is reflected with augmented warmth to the point from whence it first proceeded." (Bentham: *IPML*, 60)

[164] "But in self-regard even sympathy has its roots."

[165] *"73.* No act is disinterested*, for to every motive corresponds an interest.*
74. By disinterestedness has been meant absence of self-regarding interest […].
75. The most disinterested man is not less under the dominion of interest than the most interested. The interest corresponding to sympathy not being less an interest than any other."

explícitamente que las personas no son exclusivamente egoístas y describe el modo en que los individuos, *en la esfera privada*, trasladan su atención de intereses puramente egoístas a sus intereses por otros (*extra-regarding interests*):

> Los únicos intereses que un hombre en todo momento y ocasión seguramente encontrará como motivos adecuados para consultar son los propios. No obstante, no faltan ocasiones en que no tenga algunos motivos para consultar la felicidad de otros hombres. En primer lugar, tiene en toda ocasión los motivos puramente sociales de la simpatía o benevolencia, en segundo lugar, tiene la mayoría de las veces el motivo semi-social del amor por la amistad y el amor por la reputación. (Bentham: *IPML*, 284)[166]

Esto ha llevado adecuadamente a Kelly a plantear -contra la tesis de la "interpretación recibida" que identifica la naturaleza humana con un *crudo egoísmo* -al visualizar a los hombres como motivados exclusivamente por su inclinación a maximizar toda sensación subjetiva de placer- que la teoría de la naturaleza humana de Bentham no implica necesariamente el *egoísmo psicológico* y que Bentham parte al principio de *IPML* de la tesis del egoísmo humano como estrategia legislativa, ya que dicha presunción le serviría al legislador para elaborar adecuadamente sus códigos de leyes porque éste "no puede tener certeza alguna para distinguir aquellos intereses de los individuos que no son exclusivamente propios de los que sí lo son". (Kelly: 1990, 30)[167]

Y algunos pasajes de *A Table*, donde Bentham se refiere en detalle a la motivación humana confirman la posición de Kelly. En primer lugar, Bentham destaca que "el predominio del interés propio sobre el interés social no solo es innegable sino necesario" (Bentham: *A Table*, 65)[168] Y en la misma obra, parece ratificar la necesidad de que el individuo sea entendido "por el legislador" como egoísta, si pretende *moldear* a los individuos de modo que, mediante leyes y castigos, armonicen sus propios intereses con el *interés general*. Agudamente, les dice a los "representantes de la moral convencional" que para disminuir la fuerza del egoísmo es esencial ser consciente del egoísmo humano si lo que se quiere es, en definitiva, articular el bien general:

> 609 Incluso la enunciación del principio revela una tonalidad egoísta.
> 610 Para moldear a los hombres hacia cualquier objetivo, es preciso conocerlos. Negar el principio egoísta no disminuiría su fuerza: pero para disminuir su fuerza es esencial ser consciente de él. Despreciar el principio es imposible. Dirigirlo de modo que coincida con el

[166] "The only interests which a man at all times and upon all occasions is sure to find adequate motives for consulting are his own. Notwithstanding this, there are no occasions in which a man has not some motives for consulting the happiness of other men. In the first place, he has on all occasions the purely social motives of sympathy or benevolence, in the next place he has on most occasions the semi-social motive of love of amity and love of reputation."

[167] "Bentham appears to have thought that as a matter of empirical fact most people were motivated by self-regarding or egoistic motives. However, this is an empirical judgment. He did not claim that other-regarding motivations were impossible." (Kelly: 1990, 23)

[168] "[T]he predominance of self regarding over social interest being not only undeniable but necessary."

> interés general es practicable, pero para ese fin el conocimiento es necesario. (Bentham: *A Table*, 57)[169]

En suma, esta revisión de la "teoría de la motivación humana" de Bentham que entiende que los individuos no buscan meramente "maximizar sensaciones subjetivas de placer" sino que mayormente se relacionan con "objetivos o intereses" que racionalizan en función de expectativas de satisfacción jerarquizando preferencias y que advierte también, que para Bentham los individuos no son "puramente egoístas", le servirá a Parekh en *Bentham: Ten Critical Essays,* para argumentar que la doctrina moral de Bentham *no comete* la "falacia naturalista". Para Parekh, Bentham puede mantener que el "principio de la utilidad" es un "principio normativo" que le sirve al individuo *como guía* para determinar lo *moralmente correcto* y a la vez sostener que dicho principio es "legítimo" porque es *compatible* con la naturaleza humana.

En efecto, según el intérprete, Bentham nos habla de la búsqueda de "la felicidad" en dos sentidos diferentes: como *causa* de la motivación humana y como *finalidad moral que los individuos han de lograr*. Refiriéndose al "aspecto descriptivo", Parekh se concentra en su teoría de la naturaleza humana y sostiene que "su visión del hombre es que encuentra el placer como algo satisfactorio y por tanto como algo bueno. Y dado que el placer es bueno y que es natural para el hombre perseguirlo, Bentham lo entiende como *el fin de la acción moral*." Aquí Parekh busca destacar porqué para Bentham el "principio de la utilidad" al ser compatible con la "naturaleza humana es "legítimo": "en este sentido básico, para Bentham su teoría moral se funda en su teoría sobre el hombre".

Pero Parekh agrega que la "búsqueda de la felicidad" se plantea asimismo -en su teoría moral- en un "sentido normativo" (*censorial*), es decir, como *finalidad que ha de lograrse*. Felicidad como punto de partida y felicidad como finalidad no son la misma cosa. Parekh nos dirá que Bentham advierte que "la tendencia *natural* del hombre *no es* perseguir la *mayor felicidad en general*, que el individuo suele buscar su propia felicidad *a expensas* de la de los otros, e incluso que en algunos casos, no busca la *propia* felicidad, para poder asegurarse eventualmente la *obtención de su máxima cantidad*". Debido a estas limitaciones, Bentham puede identificar el "carácter prescriptivo" del principio. Para Parekh, la "teoría moral" de Bentham señala que dado que el placer es un bien, "la única vía racional que ha de proseguir

[169] "609 Even in the enunciation of the principle is there a colour of selfishness.
610 To mould men to any purpose, they must be known. To deny the selfish principle would not diminish its force: but to diminish its force the knowledge of it is essential. To diminish the principle is impossible. To direct it so that it may agree with the general interest is practicable, but to that end the knowledge is necessary."

el individuo es buscarlo *al máximo* e *independientemente* de que sea *solamente su placer o también el de algún otro*." Parekh sostiene que Bentham "deriva la finalidad de la moralidad (la felicidad) de la naturaleza humana, pero que *le da una dirección* (la felicidad no solamente para uno mismo) y *un aspecto cuantitativo* (la máxima felicidad posible), siendo estas dos variables las contribuciones propias de la racionalidad humana". Así, Parekh concluye que para Bentham es posible, por un lado, mantener la "legitimidad" del principio -su compatibilidad con la naturaleza humana, con en el hecho de que los hombres persiguen su felicidad- y por otro, garantizar su "carácter normativo", ya que el principio prescribe como finalidad *buscar las formas de la máxima realización de la felicidad*. (Parekh: 1974, 104)

La interpretación recientemente mencionada de la "ética privada" de Bentham parte de la idea de que los individuos conciben primariamente objetivos -que racionalizan su interés- y señala también que el "principio de la utilidad" les sirve como *guía*, que les *prescribe* buscar las formas de lograr la *máxima realización de su felicidad*. Gracias a esto, ellos llegarían a configurar sus intereses "reales"*:* re-articular sus objetivos *entendiendo que la felicidad de otros puede constituir parte de sus propio intereses.* Y en efecto, en *Deontology* -obra donde Bentham se ocupa de la "ética privada"- nuestro autor parece confirmar dicha idea. Como bien señala Annon Goldworth en su Introducción a *Deontology* together with *A Table of the Springs of Human Action* de *Collected Works* (ambas escritas entre 1813 y 1815), estas obras más tardías, demuestran que Bentham mantiene las tesis originales que plantea en su *IPML* (1789), logrando a la vez explicitar la relación entre el *ser* y el *deber* que la "interpretación recibida" de la teoría moral benthamita señalaba como problemática. (Goldworth en Bentham: *Deontology together with A Table*, xi-xii)[170]

En efecto, Bentham describe en la primera página de *Deontology* el fin práctico de su "ética privada", indica en qué sentido el "principio de la utilidad" funciona como guía *normativa* para la elaboración por parte del individuo de sus intereses "reales": *objetivos que implicarían lograr la máxima realización de su felicidad.* Bentham sugiere que para lograr la máxima realización de la felicidad personal es preciso tomar en cuenta cómo la "felicidad de otros" *afecta* nuestra propia felicidad, es decir en qué sentido los intereses de otros coinciden con nuestro "interés real":

[170] Cabe destacar que estas obras más tardías: *Deontology, A Table of the Springs of Human Action* y *The Article on Utilitarianism* fueron recuperadas y re editadas por el *Bentham Project* de la Universidad de Londres y aparecen en la más reciente edición de la obra de Bentham, *The Collected Works of Jeremy Bentham*, editor general, J. H. Burns, 1983 en un mismo volumen.

> Como resultado último y práctico, este trabajo tiene por objetivo señalarle a cada hombre en cada ocasión qué rumbo de conducta promete ser, *en su grado más elevado, conducente a su felicidad*: a su propia felicidad, como primer y último objetivo: a la felicidad de otros, *solo en tanto su felicidad se vea promovida al promover la de ellos, en tanto su interés coincida con los de ellos*. (Bentham: *Deontology*, 122-3; su subrayado)[171]

De acuerdo al pasaje recientemente mencionado, la articulación del "interés real" supone que los individuos amplían la noción de lo que son sus "intereses propios". Ellos incorporan "intereses de otros" como parte del "interés propio" al advertir que sus conductas deseadas *afectan y por tanto se ven también afectadas por el interés de otros*. Pero el pasaje mencionado no indica que el individuo toma en cuenta los intereses de *todos los miembros de la comunidad* para elaborar su interés "real". El siguiente pasaje, por ejemplo, aclara que es preciso que el individuo tome en cuenta la felicidad de *otras personas* aunque solamente en tanto su propio interés *las afecta de hecho*, ya que de ser así, su propia felicidad siempre *se verá afectada*:

> Cuando la felicidad de otros así como la propia *entran en juego* en la conducta que el hombre está por seguir, su felicidad propia, como ya he observado, será su único, principal e inmediato objeto de atención, la de los otros solamente lo será en tanto su propia felicidad *se vea afectada* por el modo en que esta conducta *afecta* la felicidad de ellos. No obstante, cabe aclarar que *en todos los casos* en que la felicidad de otros es de hecho afectada por una conducta determinada, es posible demostrar que de una manera u otra la propia felicidad resulta afectada." (Bentham: *Deontology*, 123; mi subrayado)[172]

Según esta visión "revisada" de la teoría moral utilitarista aplicada a la "esfera privada" -una que toma en cuenta *Deontology* como parte del *corpus* teórico de Bentham- nuestro autor daría cuenta de la "dimensión moral" de los individuos: indicaría en qué sentido el "principio de la utilidad" funciona como *criterio normativo para los individuos*, independientemente de lo que indica la ley. El objetivo de su Deontología consiste en "mostrar la conexión entre el interés y el deber a lo largo y en todos los ámbitos de la vida, *independientemente de lo que indica la obligación de la ley*". (Bentham: *Deontology*, 119; mi subrayado)[173] Como guía para la acción privada, el "principio de la utilidad" prescribiría buscar *los modos de realización de*

[171] "For its ultimate and practical result, this work has for its object the pointing out to each man on each occasion what course of conduct promises to be *in the highest degree conducive to his happiness:* to his own happiness, first and last: to the happiness of others, *no farther than in so far as his happiness is promoted by promoting theirs, than his interest coincides with theirs*."

[172] "When the happiness of others as well as his own *is at stake* upon the conduct he is about to pursue, a man's own happiness it has already been observed will be the sole ultimate as well as immediate object of his solicitude; that of others no further than in so far as his own happiness *is affected* in virtue of the way in which the happiness of others *is affected* by his conduct. But *wheresoever* the happiness of others is affected by the conduct a man pursues, his own happiness it will be shewn will in some way or other be affected by the manner in which theirs is affected by it."

[173] "Morality or Private Morality or Deontology Shewing The Connection between interest and duty throughout life in every Rank of life, *independently of the obligation of law*." (26 Feb. 1821, UC xiv. 269) (Bentham: *Deontology*, 119; mi subrayado)

la máxima felicidad, y esto conducirá a los individuos a tener en cuenta el modo en que determinados intereses ajenos *afectan* los "intereses propios". Bentham señala que "los principios fundamentales de la moralidad, o digamos, la Deontología Privada muestra la conexión entre el interés y el deber, entre la prudencia respecto a lo ajeno y la benevolencia efectiva, *exhibiendo que todo deber humano emana del propio interés*." (Bentham: *Deontology*, 119; mi subrayado)[174]

Hasta aquí, el "principio de la utilidad" en sentido *normativo* les permitiría a las personas descubrir que el valor de *la colaboración o la coparticipación* de intereses propios y ajenos "fluye del propio interés", del modo de buscar la mayor felicidad personal. Pero si acaso esta interpretación de la teoría moral utilitarista aplicada a la *esfera privada* es la adecuada -una que se distancia de la *aritmética de la felicidad* y de la noción *estrecha* del egoísmo humano explicitada en las primeras páginas de su *IPML* (de la visión del Utilitarismo como *Hedonismo Ético* de Halévy) y que explica en qué sentido el "principio de la utilidad" es *normativo* para los individuos, en qué sentido el individuo es un "sujeto moral"- queda, sin embargo, por resolver un problema. El problema es el siguiente: que las acciones de los individuos que satisfacen el *criterio normativo* -aun cuando incorporen los intereses ajenos (*extra-regarding)* que de *hecho afectan* sus "propios intereses"- no necesariamente se ajustan al "interés público", que resulta de aplicar el "principio de la utilidad" a los intereses de "todos los miembros de la comunidad": que busca maximizar la *felicidad de la comunidad*. Los resultados provenientes de lo que instruye la "ética privada" y de lo que instruye la "ética pública" pueden ser divergentes.[175] Y en efecto, en *A Table*, Bentham se refiere al "principio de la utilidad" como criterio de la "ética pública" y reconoce el problema de los conflictos de intereses que surgen de la aplicación del "principio de la utilidad" en la esfera privada y pública del siguiente modo:

> De acuerdo a la utilidad, el fin apropiado: la mayor felicidad para el mayor número. El fin real: la felicidad de cada uno. Por consiguiente, para cada uno en tanto su interés sea o le parezca que es adverso a lo *ditto* por el criterio del mayor número, lo opuesto al principio de la utilidad será naturalmente lo que espere. (Bentham: *A Table*, 370)[176]

---

[174] "Leading Principles of Morality made easy: or say Private Deontology Shewing the connection between interest and duty between extra-regarding prudence and effective benevolence Exhibiting the Whole Duty of Man *as flowing from his interest*." (18 Mar. 1828, UC xiv. 289) (Bentham: *Deontology*, 119; mi subrayado)

[175] H. L. Hart hace referencia a este problema de la "divergencia de resultados" que provienen de la aplicación del "principio de la utilidad" a la esfera de la ética privada y pública. Nos dice:"[Bentham] appears to make a number of conflicting statements about its nature and function, some of which suggest that the individual is to take as his guide the maximization not of the general interest but of his own". (H. L. Hart en Bentham: *IPML*, lxxxviii)

[176] "According to utility, proper end: the greatest happiness of the greatest number. Actual end: each man's own. Hence, for each as his interest is or appears to him to be adverse to ditto of greatest number, opposite to the principle of utility will naturally be expected."

Pero entonces, ¿cómo se compatibilizan los conflictos de intereses en el modelo de la sociedad utilitarista? ¿Se da en el modelo social utilitarista una *regulación interna* entre el interés público y los intereses privados: una que solucionaría la aparente tensión entre la autonomía y el disciplinamiento? El problema es relevante para nosotros pues nuestro objetivo consiste en articular, en este capítulo, qué elementos teórico-prácticos se incluirían dentro del Utilitarismo de Bentham para poder discernir el lugar que ocupa el individuo *en la* "esfera pública", es decir, como *sujeto político autónomo*. Comprender en qué sentido el individuo podría constituirse en "sujeto político autónomo", si acaso es capaz de adherir autónomamente al "principio de la mayor felicidad para la comunidad", de observar críticamente las leyes establecidas e incluso resistirlas, nos permitirá, en suma, responder a la pregunta por el *estatus moral y político* que los utilitaristas les asignaron a las "poblaciones nativas". Más precisamente, evaluar si la in-visibilización de los "intereses nativos" reflejados en sus "escritos sobre el futuro del Imperio y las colonias" responden a "prejuicios de época" independientes de sus teorías, o si resultan de un modo a-crítico -y propiamente liberal- de comprender la "noción del interés humano" y su vínculo con la "autonomía individual".

Esta lectura refleja todavía, la tensión entre libertad y disciplinamiento advertida por Halévy en el modelo social benthamita. Uno que podría ilustrarse con una metáfora. En sentido figurativo, podría decirse que la distancia entre la conducta individual *correcta* y la conducta pública *correcta* tal como aparece en el modelo de la sociedad utilitarista, es semejante a la distancia que delinean las leyes propias del Mercado (que suponen los beneficios individuales de ciertas formas de coparticipación) y las leyes propias del Estado (que definen los beneficios para la comunidad mediante la interferencia de sanciones y castigos). Pero ¿de qué modo pueden convivir estas dos lógicas en el modelo social y político utilitarista sobre la base de un único principio normativo? Es a esta cuestión que nos referiremos a continuación.

d. Hedonismo Ético. La respuesta de D. Lyons al problema de cómo compatibilizar el conflicto de intereses a partir del "principio de la utilidad"[177]

[177] El desarrollo de esta sección surgió como resultado del trabajo sobre este tema y las conversaciones que mantuve con el Prof. D. Lyons quien fue uno de mis directores y lectores del proyecto de esta tesis doctoral cuando fui estudiante de posgrado en el programa doctoral del departamento de filosofía de la Universidad de Boston.

David Lyons entiende -en *In the Interest of the Governed*[178]- el Utilitarismo Clásico como *Hedonismo Ético* pero ofrece una interpretación que intentaría mostrar -frente a las objeciones del propio Halévy- el modo en que dicha teoría podría *compatibilizar las aparentes divergencias* que existen entre los resultados de la aplicación *individual* del "principio de la utilidad" a las acciones en la "esfera privada" y los resultados de la aplicación del "principio de la utilidad" por parte *del legislador* a las acciones de la "esfera pública" para articular el "interés público".

Lyons ofrece una revisión detallada de las formulaciones del principio que Bentham presenta en su *IPML* y señala -como veremos en adelante- *cuál de ellas constituye la formulación más elaborada.* Más aún, evalúa las distintas enunciaciones del principio que aparecen *en toda la obra* de Bentham y reconoce que, en muchos casos, son "aparentemente" contradictorias. (Lyons: 1973, 24) Algunas formulaciones del "principio de la utilidad" sugieren que este es universalmente aplicable: cuando lo define, por ejemplo, como el principio "de la máxima felicidad en general" (*greatest happiness principle*). Pero también aparece formulado como principio que supone límites no definidos: este es el caso cuando Bentham define el "principio de la utilidad" como el principio "de la mayor felicidad para el mayor número" (*greatest happiness for the greatest number).* Y también aparece como un principio limitado y definido: el principio "de la mayor felicidad para la comunidad" (*greatest happiness principle for the community*) -si se trata de su formulación pública- y el principio "de la mayor felicidad para el individuo" (*greatest happiness of that individual)* -si se trata de su formulación privada. Tras realizar este relevamiento, Lyons concluye que la enunciación más elaborada del "principio de la utilidad" aparece en su *IPML* y es la siguiente:

> 2. Por el principio de la utilidad se entiende ese principio que aprueba o desaprueba cualquier acción, según la tendencia que tenga a aumentar o disminuir la felicidad *del grupo cuyo interés está en cuestión*: […] Me refiero a cualquier acción; por lo tanto, no solo a toda acción de un individuo privado, sino a toda medida de gobierno. (Bentham, *IPML*, 11-2; mi subrayado) [179]

De acuerdo a esta definición, el principio no es universalmente aplicable y supone siempre una *limitación definida* (*parochial*) ya que contempla la felicidad *del grupo cuyo interés está en cuestión.* Lyons argumenta que ella 'es la formulación que aparece en la mayoría de los casos en la obra de Bentham y que es la más completa, la que refleja el criterio

[178] De ahora en adelante, *In the Interest*.

[179] "2. By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness *of the party whose interest is in question*: or what is the same thing in other words, to promote or oppose that happiness. I say of every action whatsoever; and therefore not only of every action of a private individual, but of every measure of government." (Bentham: *IPML,* 11-2)

apropiadamente' y descarta las otras formulaciones -las que sugieren que el principio se aplica universalmente (*greatest happiness principle*) y las que sugieren que su aplicación tiene límites no definidos (*greatest happiness of the greatest number*)- considerando 'que ellas son elípticas e incompletas' y que 'dado que Bentham ha formulado el principio completo tantas veces, al formular estas versiones, siempre asume su definición más elaborada'. (Lyons: 1973, 24-5)

Partiendo de esta definición, Lyons argumenta que el "principio" de Bentham presenta un "criterio diferencial" para la ética privada y la ética pública: uno que en ninguno de los casos toma en cuenta los intereses *de todos* los individuos, es decir, la *felicidad general*. Lo que indica el "principio de la utilidad" es que hay que intentar aumentar al máximo la felicidad de aquellos *cuyos intereses están en cuestión*. Basándose en los pasajes iniciales de *IPML* que destacamos al principio de nuestro capítulo (Véanse parágrafos 2, 3, 5 y 6 de *IPML supra,*122-3 donde Bentham formulaba y buscaba legitimar su principio) Lyons señala que el principio refleja dicho "criterio diferencial" para el individuo y el legislador. (Lyons: 1973, 32)

Pero Lyons agrega que si bien el principio presenta este "criterio diferencial", este constituye (para Bentham) un *único* principio *normativo* puesto que prescribe únicamente que las personas cuya felicidad ha de maximizarse sean aquellas que "están bajo el control o la dirección del agente que aplica el principio". Lyons aclara esta idea señalando que es posible "entender que *toda acción humana libre o voluntaria traza la dirección de una o más personas* (solamente la del agente mismo o también la de otros) y por tanto, que la *idea normativa fundamental del Utilitarismo* es que el gobierno del agente *debe servir los intereses de aquellos que son gobernados*." Para Lyons podemos entenderlo como "principio diferencial" debido a que "los intereses relevantes que han de promoverse no son los de todos ni los de la comunidad del agente; los intereses que han de promoverse son los intereses de aquellos que son *dirigidos* por el agente en lugar de los intereses *que puedan verse afectados* por la acción del agente." (Lyons: 1973, 31-2; mi subrayado; véase también Lyons: 1973, 52-62) [180]

[180] "The basic principle of utility may be understood as saying, roughly, that one ought to promote the happiness of *those under one's direction, that is, those subject to one's direction, influence or control*. All free or voluntary human action may be regarded as constituting the 'direction' of one or more human persons (either the agent himself, alone, or others as well) and *the fundamental normative idea is that government should serve the interests of those being governed.* We may call this a 'differential' principle because the range of relevant interests to be promoted is not fixed in the usual way; they are neither everyone's nor all those within the agent's community. The interests to be promoted are the interests of those being 'directed' rather than those who may be affected." (Lyons: 1973, 31-2; mi subrayado)

En suma, el "principio" promoverá que el legislador lleve adelante acciones que tomen en cuenta los intereses de *sus gobernados* (los miembros de la comunidad) y por su parte, que los individuos privados lleven adelante acciones que tomen en cuenta el interés *de sus gobernados* (de aquellos que dependen de ellos, de los que están *bajo su control*). Para argumentar que lo único que indica *normativamente* el principio es promover acciones que aumenten los intereses de aquellos que están *bajo el control o dirección del agente,* Lyons destaca el siguiente pasaje de *IPML* que distingue la ética privada de la pública: "¿Cuáles son entonces *la acciones sujetas al poder que tiene el hombre de dirigir? Ellas deben ser o bien las propias acciones, o las de otros agentes*. La Ética, en tanto arte de dirigir *las propias acciones* del hombre, puede denominarse el arte del gobierno de sí mismo, o ética privada." (Bentham: *IPML*, 282; mi subrayado)[181]

Refiriéndose a la aplicación del "principio de la utilidad" *en la esfera privada*, Lyons sostiene que para Bentham la tarea del individuo como persona moral consiste en perseguir *acciones* que *maximicen su felicidad*. Su lectura está estrechamente vinculada a la interpretación de la moral de Bentham como *Hedonismo Ético,* a la "interpretación recibida" que, al basarse fundamentalmente en *IPML,* entendía la doctrina de Bentham como un Utilitarismo de las Acciones basado en la atención del individuo en sus "sensaciones subjetivas de placer y dolor". Su interpretación es entonces diferente de la interpretación "revisada" que intentamos comenzar a esbozar en las secciones anteriores (b. y c.) a partir del análisis de su *A Table* y su *Deontology* donde buscamos distanciarnos de la visión de la doctrina como *Hedonismo Ético.*[182] Ella destacaba que el Utilitarismo de Bentham hacía referencia *indirecta* a las "sensaciones subjetivas de placer y dolor", que el individuo observaba mayormente "intereses" entendidos como "causas *de posibles* satisfacciones". De acuerdo a esto, el individuo sería capaz de "racionalizar sus objetivos" jerarquizando preferencias en función de expectativas: así el "principio" en sentido *normativo* le prescribiría buscar no meramente "su máxima felicidad", sino los "modos de realización de su máxima felicidad" -lo que podía implicar incorporar la felicidad de otros. No obstante, de acuerdo a lo desarrollado en las secciones b. y c., la tesis sobre el "desarrollo de preferencias" no llegaba a

[181] "What then are *the actions which it can be in a man's power to direct? They must be either his own actions, or those of other agents.* Ethics, in as far as it is the art of directing a man's *own actions*, may be styled the art of self-government, or private ethics" (Bentham: *IPML*, 282; mi subrayado)

[182] En *In the Interest of the Governed*, Lyons se concentra en *IPML* y en *Of Laws in General* y no se ocupa de *A Table* y *Deontology*, obras que fueron más tardíamente revisadas y editadas como parte de *The Collected Works of Jeremy Bentham* por el "Proyecto Bentham" de University College London bajo la dirección general de J. H. Burns. Estas obras más tardías tematizan en mayor detalle la teoría de la motivación humana y los desarrollos de la ética privada de Bentham y parecen, según su editor y prologuista Goldworth, complementar y completar las formulaciones iniciales del principio en *IPML*.

explicitar en qué sentido para Bentham el individuo se constituye en "sujeto político autónomo" (en un ciudadano): cómo sería capaz, mediante "la regulación" de sus propios intereses, adherir *al criterio público de la utilidad*: a "la búsqueda de la felicidad para la comunidad". Seguía entonces en pie la crítica al Utilitarismo de Bentham por no lograr resolver el problema de que *puedieran surgir* "resultados divergentes" entre lo que les indica "el principio" a los individuos y lo que le indica al legislador.

En efecto, a diferencia de la interpretación mencionada y en línea con Halévy, Lyons sostiene que para Bentham el individuo *es egoísta* y que se mueve básicamente en la esfera privada concentrándose en *sus acciones particulares* (Act Utilitarianism). (Lyons: 1973, xii) No obstante, a diferencia de Halévy -para quien la teoría moral de Bentham cometía la *falacia naturalista*- Lyons rescatará el *carácter normativo* del principio y buscará mostrar cómo, de acuerdo a Bentham, es posible compatibilizar el conflicto de intereses que parece surgir del "principio de la utilidad" en su modelo social. Primeramente, y a diferencia de Halévy, Lyons buscará mostrar que el principio *normativo* es compatible con el *egoísmo psicológico*. Según su interpretación, el principio aplicado a la *esfera privada* promueve que el individuo se ocupe de los intereses *de aquellos que están bajo su control,* es decir, no solamente de él mismo sino *de sus gobernados,* de aquellos con quienes tiene conexiones cercanas (familia, amigos, colegas) ya que esto maximizará su propia felicidad. Y destacará que, aunque los individuos buscan *el placer como un valor en sí mismo,* esto no implica que los placeres que buscan *sean exclusivamente los suyos propios* ya que el individuo *empatiza* con las "sensaciones subjetivas de placer" de aquellos *que dependen de él*: sus amigos, familiares, colegas. Lyons sugiere que, para Bentham, el placer de los miembros cercanos puede ser concebido como una "sensación subjetiva placer" propia, ya que "el prospecto de producirle placer a otro puede *atraernos en sí mismo,* y determinar que nos comportemos de modo acorde". (Lyons: 1973, 70)

Pero aunque Lyons matiza la noción del egoísmo humano, el *criterio diferencial* del "principio de la utilidad" planteado en los inicios de su *IPML* que defiende Lyons parece dar lugar *necesariamente* a resultados *divergentes*, promover juicios y acciones que entrarán *necesariamente* en conflicto. El resultado de maximizar los intereses *de aquellos que dependen de un individuo privado* parece entrar en conflicto con el resultado de maximizar los intereses *de aquellos que dependen del legislador*, es decir, *de toda la comunidad.*

Lyons ofrece, seguidamente, una respuesta al problema del "conflicto de intereses" que parece prescribir el "principio de la utilidad". En primer lugar, aclara que el "principio de la utilidad" *no puede ser lógicamente contradictorio* porque no es un "principio lógico". Un

principio sería lógico y contradictorio si, por ejemplo, buscara "garantizar lógicamente" es decir "independientemente de los hechos" (*a priori*) "que la promoción del interés propio hace que una acción *sea* correcta y también que la promoción del interés propio hace que una acción *no sea* la correcta". (Lyons: 1975, 37)[183] Para Lyons, el "principio de la utilidad" no es un "principio lógico" y por tanto contradictorio porque "prescribe acciones específicas". (Lyons: 1973, 38) No obstante, "el principio" presenta un "criterio diferencial" pero ello tan solo implica que es un principio *no equivalente*. Le indica al legislador *en tanto persona pública* que perseguir acciones que incrementen la felicidad de sus gobernados (el interés público) es lo correcto y le indica al individuo *en tanto persona privada* que perseguir acciones que incrementen la felicidad de sus gobernados (el interés personal) es lo correcto. Lyons sostendrá que un principio con "criterio diferencial" *no es en sí mismo inconsistente* porque implica que: "la propiedad criterial de uno no implica la propiedad criterial del otro" (Lyons: 1973, 40)

Refiriéndose al "criterio diferencial" del "principio de la utilidad" tomado en sí mismo, Lyons sostiene que cabe pensar que sus resultados *puedan entrar* en conflicto, pero cabe pensar también que *puedan no entrar* en conflicto. El "criterio diferencial" del "principio de la utilidad" no puede decirse que sea inconsistente *a priori*: "podrá decirse que genera prescripciones inconsistentes de acciones específicas *solamente de acuerdo a los hechos contingentes respecto al mundo que asumamos*, hechos que no están implicados por el principio mismo." (Lyons: 1973, 38; mi subrayado)[184]

A partir de estas observaciones acerca de lo que constituye un "criterio diferencial, Lyons vuelve a Bentham. Sostiene que, para Bentham, el "principio de la utilidad" con su "criterio diferencial" para el sujeto privado y el legislador es un principio moral *normativo* y *consistente ya que no prescribe resultados divergentes* para la sociedad utilitarista. Lyons nos advierte que para Bentham el principio es consistente ya que el autor toma en cuenta -como "dato relevante de la experiencia"- que los intereses públicos y los privados *convergen en última instancia*. Nos dice que "incluso si supusiéramos que el doble estándar de hecho entra

[183] Lyons distingue el doble estándar del principio de la utilidad de un principio lógicamente contradictorio sosteniendo lo siguiente: "Principles may be said to be 'contradictory' when it is logically guaranteed that they will not agree in their judgments regardless of the facts; but these are not the principles that concern us here." (Lyons: 1973, 40)

[184] "[T]he charge of 'inconsistency' against the dual standard […] may trade on a misconception of their logical relations. Such principles are simply incapable of generating logically inconsistent prescriptions of specific acts. More precisely they can give rise to such judgments only if we assume the relevant contingent facts about the world –facts that are not implied by the principles themselves. For example, the idea that personal and community interests sometimes conflict is neither true a priori nor implied by the two parts of Bentham's dual standard. It is a substantive point that must be argued independently." (Lyons: 1973, 38; mi subrayado)

en conflicto, la cuestión crucial es si Bentham *creyó* que esto ocurría". (Lyons: 1973, 43) Según Lyons, Bentham comulga con una creencia dominante de la época: con la idea de la *Mano Invisible* como garantizadora de que los intereses privados y públicos tomados *en su largo alcance* convergirán entre sí. Según Lyons, Bentham *creía* en la "armonía natural entre los intereses humanos" y advierte que si bien dicha tesis "podría parecernos hoy terriblemente inocente, no por esta creencia puede condenárselo de haber cometido un grave tropiezo lógico. Su visión no era atípica en la época y se hace difícil demostrar su irracionalidad debido a que la sostuviera". (Lyons: 1973, 43)

Para apoyar la idea de que Bentham *creía* en la "armonía natural de los intereses humanos", Lyons aborda en su obra la función que Bentham les adjudica a las sanciones legales. Aunque no ahondaremos en nuestra tesis en su "teoría sobre el castigo", cabe destacar que -contra la tesis generalizada- Lyons sostiene que las sanciones no son para Bentham fundamentalmente punitivas. Lyons se distancia de la tesis de Halévy –tesis que será retomada por Harrison-[185] de que los intereses humanos *entran de hecho siempre en conflicto* y por tanto que las sanciones (entendidas como daños y amenazas) tienen la función de 'armonizar *artificialmente* los intereses individuales y el de la comunidad al interferir en las acciones de los individuos y *desviarlos* de aquellas contrarias al interés de la comunidad'. Lyons afirma que 'la razón fundamental utilitarista del castigo no se funda en tal "choque" de intereses'. Entiende, por el contrario, que para el Utilitarismo las sanciones tienen 'la función de *reajustar y corregir* las percepciones equivocadas (*misperceptions*) de los individuos' y por tanto que Bentham 'no entendería que para el individuo sus reflexiones sobre lo que constituye su mayor interés son "infalibles". De este modo, Lyons busca mostrar que la función de las sanciones en la doctrina benthamita no consiste en solucionar el "choque de intereses" sino que su función es compatible con aquella "creencia" de Bentham en la "armonía natural de los intereses humanos" ya que ellas contribuirían a revelarles que "sus intereses" están en armonía con el "interés general". (Lyons: 1973, xv)[186]

[185] Lyons rechazaría la interpretación de Ross Harrison del modelo de la sociedad utilitarista benthamita. Como veremos en Parte II, de acuerdo a Harrison, las sanciones en el modelo social de Bentham son fundamentalmente *punitivas*, tienen el fin de implementar una armonía *artificial* entre intereses que están siempre *naturalmente* en conflicto. (Harrison: 1983, 132-3)

[186] "The alternative is that Bentham assumes that interests within a community naturally converge in the long run. Perhaps surprisingly, such an assumption appears compatible with his other views. Consider, for example, his theory of punishment. It is generally assumed that Bentham believes the threat of punishment should be used to create an artificial harmony of interests. Suppose an act would be contrary to the community's interest. The threat of punishment is supposed to divert potential agents from it by making that conduct contrary to their interests. But an utilitarian rationale for punishment does not presuppose, and Bentham does not explicitly premise his theory of punishment upon, such a clash of interests. Punishment is supposed to work by adjusting

Para concluir esta primera parte, podríamos decir que la interpretación del Utilitarismo Clásico como "Hedonismo Ético" que desarrollamos aquí, resulta ser ciega a la función *positiva* que puede tener el individuo como "sujeto político autónomo" en la sociedad utilitarista. Recordemos que la versión "recibida" de Halévy (Hedonismo Ético) entendía la teoría moral de Bentham como un crudo Utilitarismo de las acciones (*Act Utilitarianism*): uno que evaluaba las consecuencias de las acciones de acuerdo al "principio de la utilidad" que indicaba "maximizar la suma total de sensaciones subjetivas de placer menos la suma total de sensaciones subjetivas de dolor". De acuerdo a esto, Halévy advertía que el principio revelaba un "doble estándar" -uno para el legislador y otro para los sujetos privados- cuyos resultados eran *necesariamente divergentes*. También sostenía que era imposible salvar el carácter *normativo* del principio en su formulación *privada*: ya que prescribirles a los individuos que "maximicen sus sensaciones subjetivas de placer y minimicen sus sensaciones subjetivas de dolor" no era diferente de aquello que hacían *naturalmente*. Así, Halévy concluía que la teoría moral de Bentham revelaba una tensión irresoluble entre libertad y disciplinamiento en su modelo social.

Por su parte, la tesis de Lyons pretendió salvar la consistencia de la doctrina de Bentham entendida como Hedonismo Ético. Para eso buscó señalar que en su modelo pueden consistentemente convivir ambas lógicas -la lógica individual y la pública- fundándose en un único principio normativo: aquel que indica maximizar "la felicidad de aquellos que están bajo el control del agente (sus gobernados)". Si bien a primera vista, los prescripción de dicha máxima -para los individuos y el legislador- parecía determinar necesariamente resultados *divergentes* (un choque de intereses), Lyons señaló que el principio no era contradictorio, que suponía un criterio diferencial aunque consistente, ya que Bentham creía en "la armonía *natural* de los intereses".

¿Pero cuál sería de acuerdo a la teoría -es decir, independientemente de la "creencia" de Bentham en la "armonía natural de intereses"- el mecanismo que haría posible la *convergencia* entre los intereses privados y el público? ¿Puede salvarse el Utilitarismo de Bentham como modelo de ética privada y de ética pública manteniendo que *el doble estándar* del "principio de la utilidad" es consistente porque Bentham creía en la "Mano Invisible": en

---

motives, but motives are not regarded by Bentham as infallible reflections of an individual's best interests. Punishment can correct for misperceptions." (Lyons: 1973, xv)

la idea de que los intereses privados y el público convergen a largo plazo de modo *natural*? Lyons, con sus herramientas basadas fundamentalmente en la noción del hedonismo humano -en la idea de que las personas buscan maximizar su felicidad entendida en términos de sensaciones subjetivas de placer (aunque esto incluya la felicidad de los más cercanos)- no lograba explicar si acaso el modelo social benthamita describe una *mutua regulación* entre los intereses privados y el público. No llega explicar en qué sentido, de acuerdo a la doctrina de Bentham, el sujeto individual se constituye en *ciudadano*: cómo llega a ser consciente de que sus intereses convergen con el interés público, o más precisamente, en qué sentido adhiere al "criterio" del interés público *entendiéndolo como parte del propio interés.*

En las siguientes dos partes de nuestro capítulo, abordaremos dos líneas de interpretación que se distancian de la interpretación del Utilitarismo Clásico como *Hedonismo Ético* y que intentan mostrar las *estrategias indirectas* mediante las cuales gobernantes e individuos conciben la "felicidad" a partir de una "racionalización" de lo que entienden por *el interés* (de aquello visualizado como causa *posible* de satisfacción). Para marcar su distancia con la "interpretación recibida" (Hedonismo Ético) ellas revelarán que el "principio de la utilidad" -aunque "diferencial" para el legislador y los individuos- no constituye un principio que toma en cuenta *en cada uno de los casos* las "sensaciones subjetivas de placer y de dolor" de todas y cada una de las personas cuyos intereses están en cuestión, sino que observa intereses o deseos (causas de posibles satisfacciones y frustraciones) donde la expectativa respecto a satisfacciones y frustraciones *a futuro* cobra un valor fundamental.

Parte II: El Utilitarismo Clásico entendido como "teoría social y política" normativa:

En esta parte de nuestro capítulo, exploraremos las interpretaciones de R. Harrison y F. Rosen que se enfocan en el modo en que el legislador lejos de articular el "interés público" como "suma neta de beneficios menos costos para la comunidad", transforma el "principio de la mayor felicidad para la comunidad" en *herramienta de cálculo* que logra garantizar una "distribución equitativa de beneficios" entre los miembros de la comunidad "evitando el sacrificio de las minorías". Pese a sus importantes contribuciones, mostraremos asimismo, que sus interpretaciones presentan algunas limitaciones y que parecen ser insuficientes respecto a nuestro objetivo. Ellas no visualizan la función de los individuos como "miembros políticos activos": el modo en que en carácter de "ciudadanos" constituyen la "opinión pública" y contribuyen a controlar al gobernante, a regular su elaboración del "interés público" al evaluar las leyes e incluso resistirlas.

a. El "principio de la mayor felicidad para la comunidad" entendido como el "gran principio normativo" en manos del legislador.

Autores como Frederick Rosen y Ross Harrison, interpretan el Utilitarismo de Bentham como una teoría sobre la *conducta pública* que sirvió de base para su *reforma social*: analizan la teoría utilitarista de Bentham como "teoría social y política". Ni Harrison ni Rosen destacan el valor del Utilitarismo de Bentham como "ética privada" destinada a los individuos.

En efecto, el análisis de Rosen en su importante obra, *Jeremy Bentham and Representative Democracy. A Study of Constitutional Code,* se circunscribe al modelo de "democracia representativa" que Bentham presenta en su *Constitutional Code* y observa las dificultades que presenta la noción de "la opinión pública" explicitada en dicha obra como cuerpo colectivo de control y de reforma del gobierno. (Rosen: 1983, 19-40) Como veremos más adelante, si bien la noción de "opinión pública" como cuerpo de crítica y control de la democracia sugiere que los individuos asumen una *función política* en la sociedad utilitarista, Rosen sostiene que la noción del "Tribunal de la Opinión Pública" como cuerpo colectivo no es "del todo clara" y que presenta dificultades. (Rosen: 1983, 39). Es posible sostener que Rosen, al no destacar el valor del Utilitarismo de Bentham como "teoría moral" dirigida a los individuos y con ello, al no explorar si los individuos buscan simplemente su interés privado o si adhieren de algún modo al principio de la "máxima felicidad para la comunidad" como *guía reguladora* de la configuración del "interés propio", se enfrenta a dificultades que lo llevan a plantear que Bentham no llega a dar cuenta del modo en que los sujetos individuales llegarían a constituir dicho cuerpo político. El intérprete se pregunta si acaso la idea del "Tribunal de la Opinión Pública" sirve tan solo de "analogía útil para sugerir el espíritu crítico de la sociedad" o si constituye, en efecto, una esfera social que "sustituiría el *Common Law"* ya que Bentham llega a sostener que dicho cuerpo expresa de alguna manera el interés público" (Rosen: 1983, 39) Al no ocuparse de los textos donde Bentham desarrolla su teoría sobre la "ética privada" (*A Table* y *Deontology*) nuestro intérprete parece ceñirse a la idea de que el individuo persigue exclusivamente su "propio interés" y se pregunta cómo "las distintas fuentes de la opinión pública pueden considerarse fundidas en un Tribunal: cómo la

voz del Tribunal de la Opinión Pública puede ser algo más que una confusa expresión de voces dispares y en conflicto". (Rosen: 1983, 39)[187]

Por su parte, la revisión de Harrison del Utilitarismo de Bentham, en su obra *Bentham,* es más abarcadora: busca darle unidad a sus ideas "centrales" y mostrar explícitamente, que el Utilitarismo de Bentham fue fundamentalmente una "teoría social y política". Sostiene que el "centro de gravedad del pensamiento de Bentham" fue la "reforma legal y política", que su pensamiento estaba enfocado en "la organización de las instituciones sociales o públicas; en primera medida, en el ordenamiento y contenido de la ley y en segunda medida, en el desarrollo de un esquema completo de estado administrativo". Más aún, Harrison minimiza la idea de que Bentham se haya ocupado de la "función moral y política del individuo", agrega que Bentham "no parece haberle otorgado mucha importancia a la ética puramente personal (o a la 'deontología privada') utilizando el vocabulario benthamita". (Harrison: 1983, 4) La invisibilización de la función que Bentham pudo haberles adjudicado a los individuos como "sujetos morales y políticos autónomos" en su modelo social y político se vuelve evidente cuando Harrison minimiza el valor de su "teoría de la motivación humana" y "ética privada" desarrolladas en *A Table* y *Deontology.* Nos dice: "Bentham siempre reconoció que existían tales temas y escribió algún material manuscrito en la década de 1810 y le dictó a Bowring otros menos confiables (*Deontology*) en la década de 1820. Pero pienso, que el modo en que dividió su tiempo en la época, con su gran trabajo de codificación llevado adelante cuidadosamente durante el día y su Autobiografía y *Deontology* dictadas tras la cena, indican la importancia relativa que Bentham les adjudicó a tales proyectos". (Harrison: 1983, 4)

Con el fin de mostrar que el Utilitarismo de Bentham constituyó una "teoría social y política" destinada *exclusivamente* al legislador o gobernante, Harrison busca identificar en *IPML* el carácter *normativo* del principio. Mediante un análisis crítico de las distintas formulaciones del principio que aparecen en las primeras páginas de *IPML,* propone mostrar que, para Bentham, el "gran principio normativo" prescribe buscar "la mayor felicidad para la comunidad" y que éste constituye una herramienta *exclusiva* del legislador o gobernante.

[187] "Admittedly, Bentham's conception of the Public Opinion Tribunal, on which reform depends, is not altogether clear. […] Was it simply a useful analogy to suggest a critical spirit or did he take seriously his own proposal to regard public opinion as a substitute of Common Law? An even greater difficulty arises with his argument that the Public Opinion Tribunal in some way expresses the public interest. The Public Opinion Tribunal expresses itself in many different forms and seems composed of disparate elements. […] How can these differing sources of public opinion be considered fused in a single body called the Public Opinion Tribunal? And how can the voice of the Public Opinion Tribunal be more than a confused outpouring of conflicting and disparate voices?" (Rosen: 1983, 39)

En esta sección a.) intentamos mostrar el modo en que Harrison *descarta* aquellas formulaciones del "principio" *dirigidas a los individuos* que aparecen en *IPML* y llega a sostener que "el principio de la mayor felicidad para la comunidad" constituye la herramienta *exclusiva* del legislador. Una vez señalado cómo argumenta que la teoría de Bentham es exclusivamente una "teoría de gobierno" buscaremos evaluar en secciones b.) y c.) las *contribuciones* de las teorías de Harrison y Rosen frente a las dificultades reveladas por el Hedonismo Ético, así como también cuáles fueron sus *limitaciones* a la hora de comprender el modo en que Bentham pudo describir en su modelo de sociedad una dinámica de "mutua regulación entre los intereses propios y el interés público".

En efecto, nuestro intérprete parte de la convicción de que "el gran proyecto de Bentham fue un proyecto de legislación. La legislación era la ciencia principal". (Harrison: 1983, 107) Para Harrison, el Utilitarismo Clásico es una "teoría social y política" ocupada exclusivamente con la *acción pública*: con las tareas del legislador referidas al derecho y la administración pública. Teoría de carácter *normativo* que garantizaría "el buen gobierno" de la comunidad al poner en manos de los legisladores un *único* principio, "el principio de la mayor felicidad para la comunidad" para construir las leyes e instituciones de la sociedad *tal como deben ser*: "el proyecto de Bentham consiste en tomar a los seres humanos *tal como son* y construir la sociedad *tal como debe ser* mediante el uso de la legislación". (Harrison: 1983, 113)[188] El crítico apoya su tesis basándose en *IPML*, nos señala que Bentham comienza el *Capítulo 7* diciendo que "la tarea del gobierno es promover la felicidad de la sociedad, mediante el castigo y la recompensa." (Bentham: *IPML*, 74; Harrison: 1983, 135)

El "principio de la mayor felicidad para la comunidad" será para Harrison el "gran principio normativo" de Bentham gracias al cual el legislador realizará de "modo externo y artificialmente" -mediante recompensas y castigos- una "fusión entre el deber de la comunidad y los intereses individuales en conflicto" (*the duty and interest junction principle*). (Harrison: 1983, 109) Y Harrison recurre a los escritos de Bentham sobre el gobierno y la administración pública para señalar que *siempre* hay "conflicto de intereses" en la sociedad y que dichos escritos indican que la tarea de un *constructor sabio* es *fusionar el deber de los ciudadanos con sus intereses privados* de modo "artificial", es decir, mediante castigos y recompensas. (Harrison: 1983, 117)

[188] Cabe destacar que para Harrison el proyecto de Bentham se divide en dos partes. Una tiene como objetivo la clarificación de los conceptos y prácticas legales: identificar cuál es la naturaleza de la ley, clarificar las ideas del bien y de lo correcto vinculando el "principio de la utilidad" a entidades reales: al placer y el dolor. Otra, señalarle a los gobernantes cómo deben ser las leyes e instituciones de la sociedad ofreciéndoles el principio de *la mayor felicidad para la comunidad* como único criterio normativo para la organización de la sociedad. (Harrison: 1983, 106)

Y en efecto, la idea del "conflicto de intereses" y la necesidad de fusionarlos mediante castigos aparece en los escritos de Bentham sobre el gobierno. Es su obra temprana *A Fragment on Government* (1776) nos dice que "el deber político es creado por el castigo: o al menos por la voluntad de aquellas personas que tienen el castigo en sus manos, personas determinadas, superiores políticos" (Bentham: *FG*, 496n)[189] Y esta idea de la "fusión artificial de intereses" aparece también en sus escritos sobre la administración de instituciones tales como su modelo de prisión (*Panopticon*) y su plan de casas de trabajo para pobres (*Workhouses*). En sus escritos sobre el Panóptico (1787), Bentham les señala a los administradores que su objetivo es: "fusionar el interés con el deber y esto mediante el cemento más poderoso que pueda encontrarse" (Bentham: "*Panopticon Postscript* II" en *The Works*, vol. IV, 125)[190] Y al ocuparse de la administración de las casas de trabajo para pobres Bentham destaca nuevamente esta idea: "*Principio de fusión* del deber y el interés –no ha de omitirse ningún medio que pueda contribuir a fortalecer la fusión entre el interés y el deber, en el presente caso (no ha de omitirlo) la persona a la que se le confió la administración, es decir, ella ha de lograr que sea *parte del interés* de cada persona observar, en toda ocasión, aquella conducta que *debe* observarse." (Bentham: "*Pauper Management Improved"* en *The Works*, vol. VIII, 380)[191]

¿Pero cabe pensarse -basándonos exclusivamente en sus escritos sobre el gobierno y sobre la administración del estado- que para Bentham, siempre y necesariamente hay en la sociedad "choques de intereses"? ¿Hemos de visualizar al individuo como exclusivamente egoísta? ¿No cabe acaso pensar que, según el modelo moral y político de Bentham, podría haber formas de consenso: que el individuo podría advertir que es parte de su interés "tomar en cuenta" el criterio público de "la mayor felicidad para la comunidad" y esto independientemente de la amenaza de castigos y las recompensas? ¿Pues por qué entonces Bentham se referiría explícitamente a los modos de aplicación *individual* del "principio" de la utilidad en los inicios de su *IPML*?

Refiriéndose a las formulaciones del "principio de la utilidad" que aparecen el *Capítulo 1* de *IPML* -donde Bentham formula y busca legitimar el principio- Harrison rechaza la tesis de que el "principio" manifiesta un "doble estándar" para el individuo y el legislador,

[189] "[P]olitical duty is created by punishment: or at least by the will of persons who have punishment in their hands; persons stated and certain, -political superiors."
[190] "[T]o join interest with duty, and that by the strongest cement that can be found."
[191] "Duty and Interest *junction principle* – No means to be omitted that can contribute to strengthen the junction between *interest* and *duty*, in the instance to the person entrusted with the management: -i.e. to make it in each man's *interest* to observe on every occasion that conduct which it is his *duty* to observe." [su subrayado]

advertida como problema por la visión de Halévy del Utilitarismo Clásico. Recordemos que la formulación más explícita de este problemático "doble estándar" aparece en el parágrafo 3 del *Capítulo 1*. (Bentham: *IPML*, 12) [192] Harrison rechaza también la tesis del "criterio diferencial" del "principio de la utilidad" que Lyons reconstruye a partir de la formulación del principio del parágrafo 2 y que definía como *la más completa*. Esta señala que "el principio de la utilidad" "aprueba o desaprueba cualquier acción, según la tendencia que tenga a aumentar o disminuir la felicidad *del grupo cuyo interés está en cuestión.* Me refiero a cualquier acción por lo tanto, no solo a toda acción de un individuo privado, sino a toda medida de gobierno." (Bentham: *IPML,* 12; mi subrayado; véase original inglés *supra* nota 122)

De acuerdo a la evaluación de Harrison de las "formulaciones del principio" que aparecen en el *Capítulo 1* y en el resto de su *IPML,* la "mayoría de las formulaciones" del "principio de la utilidad" son las dirigidas *al gobernante o legislador* y ellas son las *únicas* que tienen carácter *prescriptivo*. (Harrison: 1983, 111) Y en efecto, las formulaciones dirigidas al gobernante en el *Capítulo 1,* aparecen en los pasajes especificados a continuación. En *parte* del parágrafo 3, Bentham indica que "si ese grupo es la comunidad en general, entonces se debe (maximizar) la felicidad de la comunidad" (Bentham: *IPML,* 12; véase *supra* original inglés, cita 137). El parágrafo 4 indica que "el interés de la comunidad es una de las expresiones más generales de la fraseología moral" y que "el interés de la comunidad es la suma de los intereses de los varios miembros que la componen" (Bentham: *IPML*, 12)[193]. El parágrafo 6 dice que "una acción puede entenderse como conforme al principio de la utilidad […] cuando la tendencia que tiene a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que cualquier otra que tenga de disminuirla" (Bentham: *IPML*, 12-3; véase *supra* versión original en inglés, cita 138). El parágrafo 7 indica que una "medida de gobierno" "puede decirse que sea conforme o dictada por el principio de la utilidad, cuando la tendencia que tiene al aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que cualquier otra que tenga de disminuirla"

[192] "3. Por utilidad se entiende esa propiedad de un objeto, que tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad, (todo esto en el presente caso viene a ser lo mismo) o (lo que nuevamente viene a ser lo mismo) por la que tiende a prevenir el daño, el dolor, el mal, o la infelicidad […] al grupo cuyo interés está en cuestión: *si ese grupo es la comunidad en general, entonces la felicidad de la comunidad; si se trata de un individuo en particular, entonces la felicidad de ese individuo.*" (Véase *supra* versión original en inglés, nota 137; mi subrayado)

[193] "4. The interest of the community is one of the most general expressions that can occur in the phraseology of morals […] When it has a meaning, it is this. The community is a fictitious body, composed of the individual persons who are considered as constituting as it were its members. The interest of the community then, is what? –the sum of the interests of the several members who compose it."

(Bentham: *IPML*, 13; véase supra original en inglés cita 139). Por último, Harrison señala el parágrafo 9 que indica lo siguiente:

> 9. Un hombre puede decirse que sea *partidario de la utilidad*, cuando la aprobación o desaprobación que anexa a cualquier acción, o a cualquier medida de gobierno, está determinada y en proporción a la tendencia que tiene al aumentar o disminuir la *felicidad de la comunidad*: o en otras palabras, en función de su conformidad o no conformidad con las leyes o dictados de la utilidad. (Bentham: *IPML*, 13; mi subrayado)[194]

Harrison reforzará la tesis de que el *único* destinatario de la obra de Bentham es el legislador identificando -en el resto de *IPML*- las direcciones que nuestro autor le brinda al legislador para elaborar el "interés público". (Bentham: *IPML*, 34, 38, 74, 158)

Por defecto, Harrison descarta las restantes presentaciones del "principio de la utilidad" que aparecen en el *Capítulo 1*: el parágrafo 2, parte del parágrafo 3 y el parágrafo 5. (Bentham: *IPML*, 11-2) Sostiene que más que "formulaciones del principio *normativo",* ellas refieren al "uso individual" del *criterio* de la utilidad y que ellas son *descriptivas*, constituyen 'la guía o motivo de las acciones concretas de gente concreta; ellas establecen *lo que va a ocurrir*: la mayor felicidad para el individuo será lo que todo individuo intentará promover'. Seguidamente argumenta que dichas "descripciones" tienen como fin servirle de "guía" al legislador para operar sobre los motivos del individuo y elaborar así las leyes que conduzcan al bienestar público: "Ambas partes son necesarias en el sistema de Bentham, porque el legislador opera actuando sobre los motivos de la gente. Es porque ellos buscan su propia felicidad que él puede diseñar las leyes que conduzcan a la mayor felicidad del mayor número". (Harrison: 1983, 111)

¿Pero puede esta lectura de los pasajes considerarse afín a las formulaciones del "principio de la utilidad" que aparecen en el *Capítulo 1* de *IPML*? ¿Puede Harrison *rebatir* la tesis de Halévy (la "interpretación recibida") de que Bentham presenta un "doble estándar" del "principio" para el individuo y el legislador que daría lugar a resultados divergentes? Y también, ¿puede llegar a rebatir la tesis que intentamos comprobar: que este "criterio diferencial" del principio -lejos de ser inconsistente- señalaría que el individuo, aunque no busque "maximizar la felicidad de la comunidad", podría llegar a comprender que el "criterio público de la utilidad" es parte constitutiva de lo que constituiría su "interés real o ampliado", que conduciría a lograr la máxima realización de su propia felicidad?

[194] "9. A man may be said to be a partisan of the principle of utility, when the approbation or disapprobation he annexes to any action, or to any measure, is determined by, and proportioned to the tendency which he conceives it to have to augment or to diminish the happiness of the community: or in other words, to its conformity or unconformity to the laws or dictates of utility."

Harrison *descarta* la formulación del principio que aparece en el parágrafo 2 que Lyons consideraba como la formulación *más completa* -aunque diferencial- del "principio *normativo*". Esta señala que "el principio de la utilidad" "aprueba o desaprueba *cualquier acción*, según la tendencia que tenga a aumentar o disminuir la felicidad *del grupo cuyo interés está en cuestión […]* Digo de toda acción, y por tanto no solo de toda acción de un individuo privado, sino de toda medida de gobierno". (Bentham: *IPML*, 12) Lyons sostenía que esta formulación del principio presenta un "criterio diferencial" pero que tiene un carácter *normativo* ya que para Bentham "buscar la felicidad" para cualquier agente implica buscar la "felicidad de aquellos que están bajo su control". (Bentham, *IPML*, 282; véase la tesis de Lyons *supra* Parte I sección d.) Pero aún suponiendo que la tesis de Lyons no sea válida para Bentham, que para Bentham buscar la felicidad no sea buscar "la felicidad de aquellos que están bajo el control del agente" ¿puede Harrison descartar *esta* formulación del "principio' señalando que *no es prescriptiva*? ¿Puede sostener Harrison que esta formulación del principio indica que cuando Bentham se refiere a la "utilidad" para el individuo está indicando tan solo *de modo descriptivo* lo que hará el individuo?

Harrison también descarta la idea de que el parágrafo 3 y el parágrafo 5 incluyan una definición *prescriptiva* del principio para *el individuo*. En el parágrafo 3, Bentham nos dice:

> 3. Por utilidad se entiende aquella propiedad de cualquier objeto, que tienda a producirle beneficio, ventaja, placer, el bien o la felicidad […] al grupo cuyo interés está en cuestión: si ese grupo es la comunidad en general, entonces la felicidad de la comunidad, si es un individuo en particular, entonces la felicidad de ese individuo. (Bentham: *IPML*, 12; Véase *supra* versión original en inglés, cita 137)

Recordemos que para Halévy quien interpretaba el Utilitarismo Clásico como Hedonismo Ético, justamente este pasaje 3 -en conjunto con el parágrafo 2- revelaban la incompatibilidad del "principio". Para dicha interpretación, estos dos pasajes revelaban la formulación prescriptiva del "principio" como "doble estándar" para el individuo y el legislador, y esto implicaba que los resultados de ambas formas de aplicación conllevarían *resultados divergentes*. No obstante, si consideramos el parágrafo 3 de modo *aislado* -tal como lo hace Harrison- es posible coincidir con su tesis de que aquí la "utilidad" no aparece como criterio *prescriptivo para el individuo* sino que describe la naturaleza de su motivación para la acción. Bentham tan solo señala que la "utilidad de cualquier objeto" significa que "tiende a producir beneficio" y por tanto que la utilidad *para los individuos* estará basada en las propiedades de aquellos objetos que ellos identifiquen como "conducentes a su propia felicidad". Asimismo, es posible coincidir con Harrison que el parágrafo 5 tomado *aisladamente* no incluye una

definición *prescriptiva* del principio para *el individuo*. Este tan solo le indica al legislador que *ha de buscar* el interés de la comunidad y que para ello debe entender lo que es el interés individual en sentido *descriptivo*: "5. Es en vano hablar del interés de la comunidad, sin comprender qué es el interés del individuo. Se dice que algo *promueve* el interés, o es *del interés* de un individuo cuando tiende a maximizar la suma total de sus placeres […]". (Bentham: *IPML*, 12; véase *supra* versión original en inglés, cita 138)

Pero aunque sería posible descartar los parágrafos 3 y 5 señalando que *aisladamente* no establecen un vínculo directo entre la "normatividad del principio" y la tarea del individuo, ¿es posible mantener que *no existen* en el *Capítulo 1* formulaciones del "principio de la utilidad" que establezcan un vínculo entre su carácter *prescriptivo* y la tarea de los sujetos individuales?

En primer lugar, queda abierto el problema sobre cómo podría Harrison descartar la referencia *prescriptiva* del principio con *"criterio diferencial*" del parágrafo 2 preferida por Lyons. En segundo lugar, es preciso tomar en cuenta el parágrafo 9 donde Bentham establece qué significa ser "partidario" del "principio de la utilidad" y señala que implica "aprobar" o "desaprobar" *cualquier acción o medida* (de gobierno) que esté "determinada", y *también agrega*, o "en proporción" a la tendencia que tenga de aumentar o disminuir la "felicidad de la comunidad":

> 9. Un hombre puede decirse que sea *partidario de la utilidad*, cuando la aprobación o desaprobación que anexa a cualquier acción, o a cualquier medida de gobierno, está determinada y *en proporción* a la tendencia que tiene al aumentar o disminuir la felicidad de la comunidad: o en otras palabras, en función de su conformidad o no conformidad con las leyes o dictados de la utilidad. (Bentham: *IPML*, 13; mi subrayado)[195]

Aquí Bentham parece indicar que tanto el legislador como el individuo pueden ser "partidarios del principio de la utilidad". Mientras que el legislador aprobará sus acciones si están *determinadas* por la tendencia que tienen de aumentar o disminuir la "felicidad para la comunidad", podría decirse que el individuo "deviene partidario de la utilidad" cuando aprueba aquellas acciones propias que están "en proporción" a la tendencia que tienen de aumentar o disminuir la felicidad para la comunidad. No obstante, refiriéndose a este pasaje, Harrison es ciego al carácter "regulativo del principio" para el individuo sugerida en la formulación: una que indica evaluar cualquier acción individual "en proporción" a lo que

[195] "A man may be said to be a *partizan of the principle of utility*, when the approbation or disapprobation he annexes to any action, or to any measure, is determined by *and proportioned* to the tendency which he conceives it to have to augment or to diminish the happiness of the community: or in other words, to its conformity or unconformity to the laws or dictates of utility."

indica el principio en su formulación pública. Harrison observa simplemente su carácter "prescriptivo", que indica evaluar cualquier acción en función de si está "determinada" por lo que indica el principio. Así, descarta la idea de que el individuo común podría devenir "partidario de la utilidad". Según el crítico, en este caso, Bentham no se dirige al "individuo común" -quien buscaría indefectiblemente proseguir aquellas acciones *determinadas* por la tendencia que tienen de aumentar o disminuir la "felicidad propia" que entiende por su "propio interés"- sino a legisladores o "seres excepcionales" de la sociedad (héroes) que, por su disposición, tienen la voluntad de constituirse en funcionarios y voceros públicos y que tendrían un interés, o bien en articular lo que es "el bien para la comunidad" o en perseguir aquellas acciones "determinadas" por el principio de la "mayor felicidad de la comunidad".[196] Harrison apoya su versión del pasaje señalando que Bentham consideraba el "heroísmo" de los hombres como una cuestión rara y excepcional y que estaba convencido de que el estado normal de las personas consistía en buscar la propia felicidad o el "interés propio":

> Él piensa que ese es el estado normal del hombre. Acciones sin la más mínima tonalidad de interés propio son 'heroicas', es decir, excepcionales (*IPML*, 155n)*;* 'los héroes son la excepción' *(Draught Judicial Establishment*, IV, 375); el interés propio va a prevalecer 'con la excepción de algún caso excepcional, aquí o allí' (*Introductory Rationale of Evidence, VI, 11*), estos son ejemplos de un mandato de abnegación 'respecto al curso normal de la naturaleza humana' *(Scotch Reform*, V, 15). Entonces, dado que este es el rumbo normal de los acontecimientos, es bastante razonable que el legislador lo asuma al diseñar las instituciones […] (Harrison: 1983, 145)

En suma, para Harrison, contrariamente a la "lectura moral" de Halévy, que entendía la doctrina como una *teoría moral normativa* fundada en el hedonismo cuyo "principio" manifestaba un "doble estándar" para el individuo y el legislador *inconsistente* -puesto que revelaba una tensión "irresoluble" entre la "autonomía moral individual" y el "disciplinamiento político"- para Harrison, el proyecto de Bentham es exclusivamente político. Para Harrison, el proyecto de Bentham, al no contemplar una teoría moral, no presenta tal dificultad teórica. Más aún, contrariamente a la "lectura política" de Lyons que señalaba que Bentham pensaba en el interés "de los gobernados" ofreciendo un "criterio diferencial" *normativo* para los individuos y para el legislador (indicaba maximizar la felicidad de "aquellos que estaban bajo el control del agente") y que mantenía *que era consistente,* puesto que Bentham creía en la Mano Invisible, Harrison sostiene que la "teoría política" de Bentham no asume la "armonía natural de intereses". Lejos de ello, su modelo

[196] En la sección c. de esta Parte II de nuestro trabajo revisaremos la función que tienen dichos individuos excepcionales como deontólogos o voceros de la sociedad. Ellos contribuirán a la conformación del Tribunal de la Opinión Pública como cuerpo de control de los funcionarios públicos en la sociedad utilitarista. (Bentham: *A Table*, 12, 60, 67 y *Deontology*: 147, 151, 176, 193, 196-7, 203)

político se funda en la existencia de "choques de intereses" y pretende resolverlos mediante una "juntura artificial" entre el interés público y los intereses privados operada por el gobernante gracias al "gran principio normativo" y la consecuente implementación de castigos y recompensas.

b. El valor de la interpretación del Utilitarismo Clásico como teoría social y política de R. Harrison y F. Rosen:

¿Pero cuál sería el valor de esta revisión del Utilitarismo Clásico de Bentham como *teoría social y política normativa* que tendría como modelo una implantación verticalista y constructiva del deber público por parte del legislador? ¿En qué sentido se distingue de la interpretación "recibida" de Halévy, quien al advertir los problemas de la teoría moral utilitarista, concluye también que su modelo de sociedad tenía un carácter de control y disciplinamiento al plantear que el legislador realizaba una "armonización artificial de intereses privados" mediante castigos y recompensas? (Halévy: 1928, 17-8) ¿Y, por último, de qué modo la interpretación de Harrison y Rosen es *relevante* para nosotros, que intentamos comprender la *función política* que Bentham podría adscribirles a *los individuos* en su modelo de sociedad: si acaso contarían con una autonomía que les permitiría suscribir al modelo de sociedad utilitarista, vale decir, resistir e incluso reformar aquellos modelos de sociedad que no promueven su felicidad?

El valor de esta lectura del Utilitarismo de Bentham -representada fundamentalmente por Harrison y Rosen- radica en que pretende mostrar cómo la teoría revela que el legislador desarrolla *estrategias indirectas* mediante las cuales puede construir su modelo de legislación (e instituciones) sobre la base de *entidades reales* -fundadas en la búsqueda humana del beneficio o la satisfacción- y *a la vez* legitimar aquellos "derechos individuales" de la sociedad tan caros al Liberalismo Clásico: la libertad, la seguridad y la igualdad. En suma, buscará develar el modo en que Bentham "legitima" los "derechos individuales" y una "justicia distributiva" para la sociedad sobre la base de la "utilidad". Esta lectura será relevante para nosotros ya que se distanciará de la *aritmética de la felicidad* característica del Hedonismo Ético, buscará mostrar que el Utilitarismo de Bentham no se aplica directamente a las acciones sino a los "intereses" (a lo que se entiende como causas posibles de satisfacción). Específicamente, esta lectura señalará cómo el legislador al buscar "maximizar la felicidad de la comunidad", racionaliza y regula "el interés público" en función de lo que identifica como

las “tendencias de los intereses” del “individuo promedio”, vale decir, como “los patrones de expectativas” de la sociedad.

Recordemos que Bentham -al comentar la Declaración de Derechos del Hombre francesa- rechazaba los “derechos naturales” (*natural rights*) entendiéndolos como “entidades ficticias” (*fictitious entities)*. Parecía oponerse a lo que había constituido el origen histórico de los “derechos individuales” del Liberalismo Clásico. Pero esto no se debía a que estuviera en contra de su contenido ya que Bentham estaba siempre del lado del progreso, sino porque estaba en contra de su falta de fundamentación. Como bien lo señala Harrison, Bentham nos decía en *Anarchical Fallacies* que “los derechos naturales son simplemente un sinsentido; los derechos naturales e imprescriptibles constituyen un sinsentido retórico, un sinsentido apoyado en muletas”. (Harrison: 1983, 77-8)[197]

De acuerdo al Utilitarismo Clásico, para que los derechos no fueran meras “ficciones” era preciso que se dedujeran de una *entidad real*: de la obligación demandada *por la ley*. Para Bentham, hablar de derechos implicaba siempre hablar de “derechos legales”: no existían derechos “del hombre” sin las correspondientes obligaciones “del hombre” (*duties*), debiendo estas últimas estar siempre articuladas por *las leyes*. Y las leyes eran las *entidades reales,* en tanto reflejasen “la utilidad pública”, vale decir, “la mayor felicidad para la comunidad”. Así, Harrison nos recuerda que en *Of Laws in General* Bentham nos dice que:

> [u]na acción es una entidad real, una ley es otra. Un deber u obligación es una entidad ficticia concebida como el resultado de la unión de las dos primeras. Una ley que prescribe o prohíbe una acción, crea un deber u obligación. Un derecho es también una entidad ficticia, un tipo de entidad ficticia de segundo orden, ya que resulta de un deber. (Harrison: 1983, 81)[198]

Sobre la base de esta versión utilitarista de los derechos como derechos creados por ley, Rawls criticaba el Utilitarismo. De acuerdo al crítico, el Utilitarismo no era capaz de legitimar los “derechos individuales” tan caros al Liberalismo Clásico. Según Rawls, para el Utilitarismo, la “distribución de derechos y garantías individuales” quedaba siempre supeditada al “criterio” del legislador quien buscaba articular el “interés público” a partir de un cálculo eficaz que reflejara la *suma neta de beneficios menos costos* “para la comunidad”, es decir, sin tomar en cuenta el modo en que eran distribuidos. De acuerdo a este filósofo, ellos quedaban supeditados a las “circunstancias contingentes” a las que podía apelar el

[197] “Natural rights is simple nonsense: natural and imprescriptible rights, rhetorical nonsense, nonsense upon stilts.”

[198] “[A]n act is a real entity: a law is another. A duty or obligation is a fictitious entity conceived as resulting from the union of the two former. A law commanding or forbidding an act thereby creates a duty or obligation. A right is another fictitious entity, a kind of secondary fictitious entity, resulting out of a duty.”

legislador al aplicar el "principio de la utilidad". (Kelly: 1983, 1-2 y Rawls: 1993, 44-6 y 49) Y en efecto, de prescribir el "principio de la utilidad" aplicado a la esfera pública que el legislador calcule de la *suma neta de beneficios menos costos* "para la comunidad" (visión del principio aplicado directamente a las consecuencias de las acciones en términos de sensaciones subjetivas de placer y de dolor compartida por el Hedonismo Ético), las leyes de la sociedad utilitarista podrían *sacrificar los intereses de una minoría*. (Rawls: 1993, 44-5)

Con el objetivo de rebatir esta célebre crítica de Rawls y mostrar que la teoría de Bentham "legitima derechos individuales y garantías" en su modelo de sociedad, la lectura de Harrison y Rosen (compartida también por Kelly) intenta mostrar que la teoría de Bentham no está basada en un Utilitarismo de las acciones. El legislador no elabora leyes identificando las acciones que las leyes promoverían en términos de *la suma total del beneficio menos costos* para la comunidad (suma neta de placeres menos suma neta de dolores). La interpretación de Harrison y Rosen se distancia de la interpretación "recibida" de Halévy. En primer lugar, Harrison destaca que el legislador benthamita no toma en cuenta el placer y el dolor como "unidades abstractas de valor": "el placer no nombra ya una sensación única y particular". Por placer, el legislador entiende los *deseos* o *intereses* de las personas: "se trata de un término genérico que refiere a todos aquellos estados por los que alguien se siente positivamente motivado"; para el legislador el placer individual no es otra cosa que la satisfacción: "la realización exitosa del deseo". (Harrison: 1983, 151)

Harrison rechazará la objeción de Rawls, señalando que para realizar su cálculo, el legislador aplica el "principio de la mayor felicidad para comunidad" a otro tipo de cosas: a los "intereses" de las personas -inferidos a partir de la observación de sus conductas- y a sus motivaciones -entendidos como aquellos intereses "más fuertes" que los llevan a la acción. Solamente mediante la comparación e identificación de las "similitudes" de los deseos "más fuertes" de las personas, el legislador podría calcular la felicidad para la comunidad: "identificar deseos y placeres y dolores sobre la base de la conducta permite la comparación entre los diferentes deseos […] y le restaura al legislador la posibilidad de realizar un cálculo. Los deseos más fuertes son los que de hecho conducen a la acción; los mayores placeres y dolores son aquellos que *normalmente* tienen la mayor influencia sobre la acción". (Harrison: 1983, 152)

Al suscribir al "principio de la mayor felicidad para la comunidad", el legislador *regula y articula* el "interés público" en función de *las similitudes* observadas en las conductas de las personas. El paradigma del cálculo del legislador no es aritmético: no elabora una *suma total del beneficio* para la comunidad basándose en un criterio de "sumas y

restas de unidades abstractas de placer y dolor" tal como lo sostendría el Hedonismo Ético. Su paradigma de cálculo sería el de los balances o equilibrios propios de la medicina y la física: basándose en la observación y en el experimento, el legislador concibe el "interés público" a partir de la identificación de *patrones de conducta y expectativas* que ha comprobado *empíricamente* atraen u ocupan a los miembros *promedio* de la comunidad. En palabras de Harrison, "las similitudes son esenciales al proyecto general de legislación. […] El legislador debe tener acceso al conocimiento de la conducta del hombre *promedio".* Y es esto lo que le permite regular el "interés público" evitando el sacrificio de las minorías. Harrison nos dirá que "los hombres son lo suficientemente predecibles como para elaborar una generalización bien fundada sobre la idea de que ellos no desean ir a prisión como tampoco ser esclavos, o que prefieren la estima social por sobre la deshonra". (Harrison: 1983, 152-3) [199]

Este modelo de conducta pública que busca "maximizar la felicidad de la comunidad" de modo indirecto, "aplicándose a los patrones de conducta y expectativas de los individuos observados", permitiría mostrar que el Utilitarismo aun basándose en la "utilidad" toma en cuenta "la distribución equitativa de beneficios". Y en efecto, Bentham parece confirmar dicha tesis cuando afirma en *IPML,* que el legislador "no puede entrar en la mente de las personas" y que, para identificar el "interés público" e interferir en las acciones de las personas, toma en cuenta *las líneas generales* de la conducta de las personas, las "descripciones permanentes de sus preferencias" o "patrones de expectativas":

> Es evidente que el legislador no puede saber nada de aquellos aspectos de la conducta individual que dependen de las circunstancias *particulares* de cada individuo, […] en este sentido, no puede determinar nada que vaya en su provecho. Solamente podrá interferir -y el carácter apropiado de dicha interferencia estará la mayoría de las veces abierto a disputa- respecto a aquellas *líneas generales o descripciones permanentes de conducta que todas las personas, o la vasta mayoría, suelen proseguir*. (Bentham: *IPML,* 290; mi subrayado)[200]

[199] "Attributing desires and pleasures and pains on the basis of behaviour allows some possibility of comparison between various desires […] and so restores some possibility of calculation to the legislator. The strongest desire is the one which actually leads to action; the greater pleasures or pains are those which normally have the strongest influence on action. This will allow some comparison between different objects in the case of one person, and in so far (as in the case of slavery) such comparisons are general, it will allow the legislator to rely on general knowledge of the greater pleasure produced by the one object than by the other. […]. Similarities are essential for the general Project of legislation. […] The legislator must have access to knowledge about the behaviour of at least the average man […]. Men are sufficiently predictable to make a well-based generalization that they no more desire to go to prison than they desire to be slaves; or that they prefer social esteem to obloquy."

[200] "It is plain that of individuals the legislator can know nothing, concerning those points of conduct which depend upon the particular circumstances of each individual, it is plain therefore that he can determine nothing to advantage. It is only with respect to those *broad lines of conduct in which all persons, or very large and permanent descriptions of persons, may be in a way to engage,* that he can have any pretence of interfering, and even here the propriety of this interference will, in most instances, lie very open to dispute."

Más aún, precisamente esta posibilidad de identificar los "patrones de conducta y de expectativa" de los miembros de la comunidad, llevará a Bentham a sostener que el legislador puede "regular" el criterio de "maximización de la felicidad para la comunidad" e identificar *lo que constituye* "la felicidad" del cuerpo político en su totalidad en función de un mantenimiento del patrón *regular* (o seguridad) de sus expectativas. En efecto, en *Civil Code* (1785-6), Bentham planteará que el "principio de la felicidad para la comunidad" asume dos principios "reguladores" de lo que constituiría el "interés público": el "principio proveedor de seguridad" (*security providing principle*) y el "principio que previene la decepción" (*disappointment preventing principle*). Mantiene que, en función de ellos, el legislador identifica "cuatro fines" que "garantizan" la felicidad de la comunidad. Se trata de un derecho negativo, que les garantiza a las personas "la seguridad" y de tres derechos positivos, el derecho a "la igualdad", a "la subsistencia" y a la búsqueda de "la abundancia". En efecto, en las primeras páginas de *Civil Code* (1785-6), Bentham menciona la distribución de derechos y obligaciones del legislador entre los miembros del cuerpo político y mantiene que éste, al indagar de modo más específico en qué consiste "la felicidad del cuerpo político", descubre cuatro objetivos subordinados:

> En su distribución de derechos y obligaciones, el legislador […] debe tener por objeto la felicidad del cuerpo político. Al inquirir más específicamente en qué consiste tal felicidad, encontramos cuatro objetos subordinados:
> la subsistencia
> la abundancia
> la igualdad
> la seguridad
> Cuanto más perfecto es el gozo de todos estos particulares, mayor es la suma de la felicidad social, y en especial, de aquella felicidad que depende de las leyes. ((Bentham: *Civil Code,* en *The Works*, vol. I. 302)[201]

Y asimismo en *A Table,* Bentham advierte que, para el legislador, aplicarse al bien de la comunidad, implica entender que sus "instrumentos" son la "subsistencia", la "abundancia" y la "seguridad": "la aplicación del principio de la utilidad inmediatamente a dicho fin [el bien

[201] "In his distribution of rights and obligations, the legislator, we have already said, should have for his object the happiness of the body politic. In inquiring more particularly in what this happiness consists, we find four subordinate objects—
subsistence
abundance
equality
security
The more perfect the enjoyment of all these particulars, the greater the sum of social happiness, and especially of that happiness which depends upon the laws."

para la comunidad] es entender la cuestión del bien como el instrumento de la subsistencia, la abundancia y la seguridad". (Bentham: *A Table*, 31)[202]

En efecto, basándose en esta interpretación sobre el modo en que el legislador observa "las tendencias de los deseos de la gente" y regula "el interés público" en función del mantenimiento de un "patrón regular de expectativas", J. P. Kelly llega a sostener, en *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law,* que Bentham desarrolla en *Civil Code* una "teoría de la justicia distributiva". El intérprete destaca que, para Bentham, lo que distingue a los seres humanos del resto del reino animal es la importancia que le otorga a la "seguridad de sus expectativas", la cual se basa en la importante satisfacción que obtienen "al anticipar el cumplimiento de sus expectativas". Así Kelly muestra cómo en los escritos sobre derecho civil, Bentham reconoce que el legislador entiende que la "seguridad" tiene un papel fundamental en la articulación del "interés público", que constituye una herramienta indispensable para "maximizar la felicidad de la comunidad". Y Kelly agrega que el legislador identifica asimismo el valor de la "subsistencia", la "abundancia" y la "igualdad" como derechos positivos subordinados "al conectarse con las condiciones esenciales para el logro de un orden social estable". (Kelly: 1990, 104)

También F. Rosen se basa en esta interpretación que se distancia de la "aritmética social" y que mantiene que el cálculo del legislador de la "felicidad pública" está basado en su observación, experimentación y búsqueda de equilibrios -mecanismos que son más cercanos a la metodología de la ciencia médica y de la física. En su "Introducción" a *IPML*, señala que, de acuerdo a Bentham, la "igualdad" constituye para el legislador un "interés público". Este intérprete advierte que en *Principios sobre el Código Civil*, Bentham se preocupa de que el "principio de la mayor felicidad para la comunidad" pueda implicar que el "mayor número" tenga el derecho de "oprimir a una minoría", que el principio pueda permitirle al legislador "legitimar" aquellos actos de opresión "ya existentes" en tanto sean *compatibles* con "el aumento de la cantidad total de beneficio para la comunidad". Pero Rosen destaca que Bentham salva su teoría del conservadurismo, de la idea de que se ha mantener el patrón de expectativas existente (por ejemplo, el régimen de propiedad de la época) mostrándose progresista. Si bien la distribución equitativa debía contemplar la "seguridad de la distribución existente", la "igualdad" constituía un "interés público substantivo" que habría de

[202] "Application of *ditto* [principle of utility] immediately to the end, viz., the matter of good as the instrument of subsistence, abundance and security."

servirle de contrapeso. Rosen destaca que en *Principios sobre el Código Civil*, Bentham mantiene que el legislador debía aplicar el principio de "disminución de la utilidad marginal" a la hora de elaborar leyes que satisfagan el "patrón de expectativas existentes". (Rosen en Bentham: *IPML*, xxxvi-xxxvii)

En suma, las interpretaciones de Harrison, Rosen y Kelly ponen de manifiesto en qué sentido la sociedad utilitarista construida sobre la base de *entidades reales* (fundadas en el cálculo de beneficios concretos) es capaz de fundamentar y proteger derechos y garantías individuales sobre la base de "la utilidad". Como réplica a la célebre crítica de Rawls, esto tiene gran importancia, ya que Harrison, Rosen y Kelly sostienen que, para Bentham, el legislador desarrolla *estrategias indirectas* que garantizan que ofrecerá una distribución *equitativa* de beneficios para los miembros de la comunidad. En suma, estos intérpretes señalan cómo Bentham logra *acomodar* en su modelo de sociedad utilitarista valores tales como la seguridad, la subsistencia, la igualdad y la abundancia -instrumentos que hacen a la felicidad de la comunidad. (Kelly: 1990, 7-8)

Más aún, esta línea de interpretación es relevante para nosotros, ya que indica el modo en que Bentham se distancia de las tesis básicas de la interpretación del Utilitarismo de Bentham como *Hedonismo Ético*. De acuerdo a la "interpretación recibida" (Hedonismo Ético), el Utilitarismo de Bentham es un Utilitarismo de las Acciones. El agente observaría directamente acciones y las evaluaría calculando de "modo aritmético" las sensaciones subjetivas de placer y de dolor que resultan de ellas. Pero para Harrison, Rosen y Kelly, Bentham, por el contrario, desarrolla una "teoría del interés": el legislador no aplica el principio de la "mayor felicidad para la comunidad" apreciando *directamente las consecuencias de acciones particulares* sino observando las *tendencias de los intereses* de los miembros de la comunidad y sus *patrones de expectativas*. Esta interpretación refuerza la tesis de que para el legislador "maximizar la felicidad de la comunidad" implica "racionalizar" las "causas posibles de la felicidad para la comunidad". Nos indica que el legislador "regula" lo que entiende por "suma total de beneficio para la comunidad" en función de los "patrones de expectativa" de los miembros de la sociedad.

No obstante, las interpretaciones de Harrison, Rosen y Kelly, que destacan la identificacion del Utilitarismo Clásico con una teoría "de buen gobierno para los gobernantes", no parecen abordar la función que los individuos podrían tener como *agentes políticos autónomos* en la sociedad utilitarista. En este sentido, no llegan a visibilizar la posibilidad de que se dé, en el modelo social y político de Bentham, una "mutua regulación entre el interés público y los intereses privados". De acuerdo a la línea de interpretación de

Harrison, Rosen y Kelly, el Utilitarismo de Bentham no se ocupa fundamentalmente de la "dimensión moral y política individual", más bien parece negarles a los individuos su capacidad de "auto-determinación política" y por tanto, parece in-visibilizar que los "miembros de la comunidad" puedan observar críticamente la "naturaleza de sus leyes" para resistirlas. De acuerdo a esta corriente de interpretación, los individuos tendrían una función "reducida" en la sociedad política, ya que las leyes e instituciones de la sociedad -aún contemplando criterios de distribución equitativa- funcionarían simplemente como "mecanismos externos e impuestos de disciplina" que "fusionarían los intereses privados con el deber público" mediante castigos y recompensas.

En este sentido la visión de estos intérpretes no nos permite responder al objetivo fundamental de nuestra tesis: evaluar si la in-visibilización de los "intereses nativos" reflejados en los "escritos coloniales" de Bentham y de James Mill responden a "prejuicios de época" independientes de sus teorías o si resultan de un modo a-crítico (y propiamente liberal) de comprender la "noción del interés humano" y su vínculo con la "autonomía individual". Al no ocuparse del estatus que Bentham le asignaría al individuo como "sujeto moral y político autónomo" en su doctrina, al no señalar qué constituiría para Bentham la configuración *individual* de intereses "reales", esta interpretación no ofrece las herramientas para responder a nuestra pregunta. Más bien, cabría pensarse que para Harrison, Rosen y Kelly, aquella propuesta de Bentham y James Mill de implementar un "Patronazgo británico en la India" (mencionada en los capítulos previos) no contradice su doctrina, sino que "está en línea" con el "carácter autoritario y burocrático" del sistema social y político utilitarista. Así, en concordancia con las vacilaciones de los historiadores respecto a "la actitud" de Bentham y Mill frente al futuro político de las colonias advertidas en los Capítulos 1 y 2, esta línea de interpretación teórica del Utilitarismo Clásico cierra la vía de análisis que proponemos en nuestra tesis: la de analizar si acaso se revelan formas de colonialismo, una marginalización de modos de saber y de ser otros, es decir, no europeos, a contraluz de la epistemología utilitarista del siglo XVIII que sustenta su modelo social y político.

Y en efecto, es notorio cómo para Harrison, por ejemplo, la construcción utilitarista del Estado y la construcción del modelo panóptico de prisión se rigen según una misma racionalidad. Constituyen modelos de ingeniería social basados en la existencia de una "autoridad natural", la cual, "mediante castigos y recompensas" logra una *fusión* artificial entre el deber y los intereses de los ciudadanos. Harrison nos dice que para Bentham "[e]l estado en su totalidad debe ser diseñado, como se diseña una prisión". (Harrison: 1983, 119)

Pero si el Estado se constituye por la existencia de una "autoridad natural", si la sociedad política no depende del consenso de sus miembros, ¿de que modo Bentham describirá su "modelo de democracia representativa"? ¿Cómo podrá el pueblo controlar al legislador?

c. La teoría política de Bentham: del Estado como aparato disuasivo en manos de una "autoridad natural" a su concepción como "democracia representativa". El Tribunal de la Opinión pública como cuerpo político de control de los gobernantes.

En esta sección nos ocuparemos del modo en que Bentham describe su "modelo de democracia representativa" e intentaremos mostrar cómo la interpretación de la doctrina de Bentham como "modelo de buen gobierno", fundamentalmente sostenida por Harrison y Rosen, se enfrenta a dificultades a la hora de comprender el "Tribunal de la Opinión Pública" como "cuerpo político" encargado de "controlar" al legislador o gobernante. Señalar las limitaciones de esta línea de interpretación respecto a la naturaleza del "Tribunal de la Opinión Pública", nos conducirá a mostrar en la última parte de nuestro capítulo (Parte III), de qué modo Bentham "les adjudica" a los individuos "la capacidad" de participar en dicho Tribunal como "sujetos morales y políticos autónomos": como agentes que -lejos de moverse en función de sus "intereses estrechos" y de compatibilizarlos con el "interés público" sobre la base de castigos o recompensas- contribuyen autónomamente a "regular el interés público".

En efecto, la interpretación de Harrison del Estado utilitarista como aparato autoritario y disuasivo que "pone en línea los intereses egoístas de los individuos con el deber mediante el castigo", aparece sugerida en varias secciones de *A Fragment on Government* (1776). Allí, un joven Bentham plantea que el fundamento del deber político es el castigo: [e]l deber político es creado por el castigo. (Bentham: *FG*, 109)[203] Más aún, Bentham rechaza en *FG* la noción de "contrato social" representativa de la teoría política del Liberalismo Clásico. Rechaza que haya existido una "convención original acordada entre los individuos para darse a sí mismos un gobierno", lo que implicaría retratar a los individuos "por principio y originalmente" como *sujetos políticos autónomos*. La idea de "contrato social original" daría cuenta de su capacidad de auto-determinación: explicaría cómo en algún momento originario de la historia, los individuos le dieron fin "por consenso" al "estado de naturaleza" y comienzo a la "sociedad política". Pero Bentham sostiene que "el contrato original" es una "quimera"

[203] "Political duty is created by punishment."

(Bentham: *FG*, 51-2)[204] y agrega que entre ambos estadios (el de la naturaleza y el político) "nunca existió una separación explícita". (Bentham: *FG*, 40)

La teoría política de Bentham en *FG,* se funda en un concepto de "autoridad natural", ya que nuestro autor plantea que la diferencia entre los dos estadios (el natural y el político) es "de grado": tiene que ver 'con la mayor o menor fuerza del hábito de obediencia a determinada autoridad" (Bentham: *FG,* 39-40)[205] Y la observancia voluntaria a las leyes[206], que Bentham define como conjunto de mandatos (*commands*), como "expresión de la voluntad de un superior o de la persona que gobierna", se fundaría exclusivamente en el *cálculo* que realizarían los individuos en función de sus "intereses privados": ellos evaluarían si el daño por "la resistencia" a la *autoridad* es mayor al daño por "su obediencia". Bentham nos dice: "El grupo disconforme tomaría entonces su resolución de resistir o someterse, de acuerdo a fundamentos justos […] de acuerdo, en suma, a *si los daños por sumisión les parecieran de una menor, o una mayor proporción, respecto a los daños por obediencia".* (Bentham: *FG*, 104; mi subrayado)[207]

Cabe destacar que esta visión de la conformación de la "sociedad política" planteada en *FG,* estaba dirigida a mostrar el "carácter ficcional" del "contrato original" y con ello a invalidar la idea de que la "sociedad política tuviera un origen específico en el tiempo". En efecto, la tesis del "contrato original" implicaba la "legitimización histórica" de las leyes instituidas en la sociedad, legitimaba las leyes por el hecho de "haberse mantenido" en el tiempo. Y esta era la premisa de la que partía el *Establishment* de la época, al defender el derecho *por precedente* (*Common Law).* Pero Bentham buscará mostrar que la conformación de la sociedad política "depende de hábitos de obediencia de mayor o menor fuerza supeditados al cálculo egoísta de la utilidad". Es por esto que Bentham mantendrá en *FG* que se puede *caer* en el estado de naturaleza *en cualquier momento,* es decir, en aquella

[204] [Original contract] "The stress laid on it formerly, and still, perhaps, by some, is such as renders it an object not underserving of attention. I was in hopes, however, till I observed the notice taken of it by our author [Blackstone], that this chimera had been effectually demolished by Mr. Hume. I think we hear not so much of it now as formerly. The indestructible prerogatives of mankind, have no need to be supported upon the sandy foundation of a fiction."

[205] "Few, in fact, if any, are the instances of this habit being perfectly *absent,* certainly none at all, of its being perfectly *present.* Governments, accordingly, in proportion as the habit of obedience is more perfect, recede from, in proportion as it is less perfect, approach to, a state of nature."

[206] Bentham hace una distinción entre "sumisión voluntaria" y "sujeción involuntaria", nos dice: "Cuando se considera que la subordinación resulta originalmente de la voluntad, o (cabe mejor decir) del placer del grupo de los gobernados, es mejor usar el término 'sumisión', cuando del grupo gobernante, el término 'sujeción'." (Bentham: *FG*, 42)

[207] "The discontented party would then take their resolution to resist or to submit, upon just grounds, […] according in short, as the *mischiefs of submission should appear to bear a less, or a greater ratio to the mischiefs of resistance*."

circunstancia en la que el hábito de obediencia a determinada autoridad pierda fuerza entre la mayoría. (Bentham: *FG*, 45)

En suma, de acuerdo a lo que Bentham explicita en este escrito de juventud, si bien la sociedad política se fundaría en los "intereses privados de los individuos" y no en la pervivencia de un "contrato original", ella revela también que el "papel participativo de los individuos" como miembros de una comunidad es *mínimo* ya que su esfera de acción parece ser privada y estar regida por motivaciones egoístas, por "su interés propio". En esta obra, no está presente la idea de que los individuos llegan a ser *agentes políticos autónomos*, que se valen del "principio de la felicidad para la comunidad" como criterio abstracto e independiente que les serviría para evaluar críticamente la "naturaleza de las leyes" y *consensuar* para resistirlas: el "principio de la felicidad de la comunidad" no aparece aquí como criterio para persuadirlos *como conjunto*, sobre la conveniencia de someterse o resistirse al cuerpo de leyes e instituciones de su sociedad. En este sentido, no parece haber un "criterio de auto-determinación política" para la población. Y en efecto, en esta obra temprana, Bentham reconoce que no habría un *signo común* que indique la necesidad de resistencia o la voluntad de sumisión a nivel colectivo:

> Una pregunta llana es la siguiente -¿mediante qué señal puede conocerse esta coyuntura para la resistencia? ¿Por qué señal común conspicua y perceptible para todos? Pregunta que ya ha comenzado, pero respecto a la cual, espero, podrá percibirse que es imposible encontrar respuesta. Signo común para tal objetivo, yo, por mi parte, no sé de ninguno. […] En cuanto a lo que servirá como señal particular para cada persona particular, he dado ya una -su propia persuasión interna de un balance de utilidad hacia el lado de la resistencia. (Bentham: *FG*, 96-7)[208]

Pero si su descripción -en *FG*- de la organización política de la sociedad se funda en la existencia de una "autoridad natural" y Bentham sostiene que la sumisión de los individuos a dicha autoridad se basa en "sus intereses privados", cabe entonces preguntarnos: ¿sobre qué base, por ejemplo, podría el individuo considerarse parte de un colectivo que resista un gobierno despótico? ¿O sobre qué base podría un individuo considerarse parte de un colectivo que resista un gobierno extranjero impuesto por la conquista? Pareciera que la decisión de someterse a la autoridad o de resistirla se basaba en "un criterio estrecho de utilidad egoísta" aplicado a leyes e instituciones ya impuestas o existentes, de modo que las grandes reformas de las instituciones de la sociedad quedarían fuera de la posibilidad de acción de los

[208] "A natural question here is –by what sign shall this juncture be known? By what common signal alike conspicuous and perceptible to all? A question which is readily enough started, but to which, I hope, it will be almost as readily perceived that it is impossible to find an answer. Common sign for such a purpose, I, for my part, know of none […] For that which shall serve as a particular sign to each particular person, I have already given one –his own internal persuasion of a balance of utility on the side of resistance."

gobernados. Bentham mismo se plantea este problema que concierne a la autonomía política de los miembros de la comunidad en un pasaje de *IPML* dejándolo como una pregunta abierta:

> Pero supongamos que los dictados de la legislación no son lo que debieran ser, ¿qué son entonces o […] que debieran ser los dictados de la ética privada? ¿Coinciden ellos con los dictados de la legislación? ¿Se oponen a ellos? ¿O se mantienen neutros? Esta es una pregunta muy interesante, pero se trata de una que no concierne a la cuestión presente. (Bentham: *IPML*, 292n)[209]

Justamente, es al problema de la posibilidad de la reforma de las instituciones existentes, al problema de *quién controla al legislador*, que Bentham buscará enfrentarse en escritos más tardíos: *Plan of Parliamentary Reform* (1817), *The Book of Fallacies* (1824), *Constitutional Code* (1830) donde explorará cuáles son los mecanismos posibles de control de la autoridad política y presentará "la democracia representativa" como modelo practicable de gobierno capaz de satisfacer el "principio de la mayor felicidad para la comunidad".

En efecto, R. Harrison advierte el viraje de Bentham respecto a su teoría política. Nos dice que en sus escritos tempranos (período que identifica como etapa *ilustrada* centrada en la figura del *déspota ilustrado*) nuestro autor "asumía, *de modo automático*, que el legislador cumpliría con su deber y que tendría una habilidad *inusual o más bien antinatural* de prestarle atención a la razón e ignorar el prejuicio". De acuerdo a Harrison, "el legislador era, para Bentham, pura atención y le importaba -tanto como a él- que la respuesta correcta fuera la lograble". (Harrison: 1983, 206) Pero nuestro intérprete destaca que en un período posterior (más precisamente con el cambio del siglo), el pensamiento de Bentham se vuelve *radical*, manifiesta su preocupación por los "intereses siniestros" (*sinister interests*) de los que gobiernan (*ruling few*) y por lo tanto, se vuelca a mostrar que la "democracia representativa" constituye la forma practicable de gobierno que hace posible el control del gobernante. Harrison nos dirá que ya en *The Book of Fallacies* (1809) Bentham identifica el "problema principal de la política" al plantear que "el único medio para lograr seguridad consiste en encontrar el modo en que la 'voluntad del pueblo' pueda influenciar a la minoría gobernante". (Bentham, *Book of Fallacies* en *The Works*, vol. II, 378*)* Y también señala que en *Parliamentary Reform*, Bentham manifiesta que esto puede lograrse únicamente mediante la democracia representativa: "la democracia representativa es la única democracia practicable". (Bentham: *Parliamentary Reform* en *The Works*, vol. III, 451)

[209] "But suppose the dictates of legislation are not what they ought to be, what are then, or […] what ought to be the dictates of private ethics? Do they coincide to the dictates of legislation or do they oppose them, or do they remain neuter? A very interesting question this, but one that belongs not to the present subject."

F. Rosen, por su parte, se propone analizar las contribuciones que hace Bentham a la "teoría de la democracia representativa" basándose en *Constitutional Code* (1830)[210] En línea con lo advertido por Harrison, destaca que Bentham realiza en esta obra una comparación -a la manera aristotélica- de las diferentes formas de gobierno con el fin de evaluar cuál de ellas se ajustará a "la mayor felicidad para la comunidad". Rosen señala que Bentham concluye que la "democracia representativa" constituye el sistema adecuado para "controlar a los gobernantes". (Rosen: 1983, 14) Y en efecto, en *A Table,* aparece una evaluación similar de las "distintas formas de gobierno" como formas de control del legislador. En esta obra Bentham se refiere al problema del "egoísmo de los legisladores". Advierte que en los casos de egoísmo del legislador, no cabe interpretarse que el "interés público" sea producto de un "cálculo erróneo" sino que se trata de un *interés siniestro* ya que se convierte en "una imposición de la voluntad sobre otras voluntades". (Bentham: *A Table,* 70) En función de esto, Bentham compara los distintos tipos de gobierno y señala que "la democracia" constituye la forma de gobierno que hace posible que "no sea tan fácil" para el legislador hacer que el "interés público" resulte en una imposición que responda meramente a sus "intereses propios":

> 804. En el caso del gobernante, como en cualquier otro, será empeño del hombre hacer que la conducta de otros -y en este caso que su deber político- conduzca lo más posible a satisfacer su propio interés. Y esta facilidad dependerá de la forma de gobierno.
> 805. 1er caso. La monarquía absoluta. La facilidad está en su máximo.[…]
> 806. 2do caso. La aristocracia o una monarquía mixta. En el caso de cada co-gobernante, la facilidad será menor. El conjunto de servicios obtenidos por el monarca absoluto deben aquí compartirse entre los co-gobernantes.
> 807. 3er caso. La democracia. El deseo interesado es el mismo para todos, por tanto la facilidad es menor para cada uno. Cuanto más pura sea la democracia, mayor será el número de personas que deberá compartir [el conjunto de servicios]. Y el modo de compartir será dejando en manos de cada uno la máxima proporción de sus posesiones o ganancias. (Bentham: *A Table*, 72-3) [211]

Hasta aquí, el valor de la "democracia" como "mecanismo de control del gobierno" radica en que sirve de protección de "los intereses privados" de cada uno de los miembros que forman parte de la comunidad (*co-sharers*) frente a los abusos posibles del legislador (*sinister*

[210] Bentham, J. *Constitutional Code*, ed. F. Rosen y John Burns, Oxford: Clarendon Press, 1983. (*CW*)
[211] "804. In ruler's, as in every situation, it will be a man's endeavour to render other men's conduct, thence their political duty, as conducive as possible to his interest. Facility will be as the form of government.
805. Case 1. Pure monarchy. Facility at its maximum. Political duty accordant, as above.
806. Case 2. Aristocracy or mixt Monarchy. In the instance of each co-ruler, facility of self-serving, as above, less. The mass of services obtained *in toto* by the absolute monarch must here be shared among the co-rulers. […]
807. Case 3. Democracy. Desire of self serving, the same in all, facility less in each. The purer the democracy, the greater the number of co-sharers will each man have. Mode of sharing, leaving in the hands of each the maximum proportion of his possessions or earnings."

interests of the ruling few). Pero Rosen observa que, en *Constitutional Code* (1830) -obra posterior a *A Table*- Bentham no solamente entiende que la "democracia representativa" permite un "doble control" (el de los gobernantes y el de los gobernados) sino que además se refiere al "Tribunal de la Opinión Pública" (*Public Opinion Tribunal*) como "cuerpo colectivo" que constata si las leyes reflejan el "interés público". Para Bentham dicho Tribunal constituye "la fuerza dinámica de la democracia". (Rosen: 1983, 19-40) No obstante, Rosen manifiesta que la naturaleza de dicha entidad no le resulta comprensible. Se pregunta si acaso la idea del "Tribunal de la Opinión Pública" sirve tan solo de "analogía útil para sugerir el espíritu crítico de la sociedad" o si constituye, en efecto, una esfera social que "sustituiría al *Common Law"* ya que Bentham llega a sostener que dicho cuerpo expresa de alguna manera el "interés público". (Rosen: 1983, 39)

Y en efecto, ¿cuál sería la entidad del Tribunal de la Opinión Pública para Bentham? Tanto Harrison como Rosen, se enfrentan a dicha dificultad. Recordemos que estos intérpretes, al destacar que el Utilitarismo Clásico no constituye una "teoría moral" sino una "teoría social y política normativa" cuyo único fin es el "buen gobierno", mantienen que el criterio de la "felicidad para la comunidad" es herramienta *exclusiva* del legislador quien pone en "línea" los intereses privados con el "deber público". Es por esto que ellos encuentran dificultades a la hora de comprender en qué sentido dicho Tribunal podría constituir un *cuerpo colectivo de consenso* que reflejaría el "interés público", uno que manifestaría su espíritu crítico respecto a las leyes instituidas siendo incluso capaz de buscar reformarlas.

Rosen, por ejemplo, destaca que en *Constitutional Code,* Bentham no hace referencia ni explica los mecanismos subjetivos de la gente común que darían cuenta de *su participación activa como ciudadanos en la sociedad,* mucho menos de su función como participantes *autónomos* de un cuerpo colectivo. (Rosen: 1983, 14) Y recordemos que Bentham en *FG,* señalaba su dificultad de identificar aquella *señal común* 'mediante la cual los miembros de la sociedad podrían advertir la coyuntura para la resistencia'. Y que también en su obra posterior, *IPML,* Bentham dejaba abierta la pregunta sobre la "relación" entre los "dictados de la ética privada" y los "dictados de la ética pública". Se preguntaba: '¿coinciden los primeros con los dictados del "principio de la mayor felicidad para la comunidad? ¿Se oponen a ellos? ¿O se mantienen neutros?'

Entonces, ¿de qué modo se constituye el "Tribunal de la Opinión Pública" en fuerza *dinámica colectiva* que aprobaría el criterio *público* del principio ("maximizar la felicidad

para la comunidad") como base adecuada de su organización legal y política independientemente de castigos impuestos por la autoridad?

La respuesta a esta pregunta no es tan sencilla ya que existen algunos pasajes en *A Table* que parecen describir el "Tribunal de la Opinión Pública" como una *réplica* del modelo del Estado basado en la "existencia de una autoridad natural". Los pasajes sugieren que el "Tribunal de la Opinión Pública" depende exclusivamente de la existencia de "líderes de opinión" que mediante sanciones "morales" o el "oprobio" lograrían la fusión de los "intereses privados" con el "criterio público" del principio. La conformación del cuerpo de la "opinión pública" se basaría en una "teoría de élites" o "existencia de una autoridad natural". Se fundaría en la necesidad de que existan "seres excepcionales": "dotados de facultades altamente desarrolladas: atención, penetración, discernimiento, talento activo e industria además de una fuerza que solo puede darla un sentimiento de auto-suficiencia y arrogancia" capaces de indicar e incluso crear motivos que sirven a intereses mayores aunque remotos. (Bentham: *A Table*, 67)[212] Tratándose de seres excepcionales, para ellos, sus propias acciones estarían "determinadas" por el "principio de la mayor felicidad para la comunidad" y con sus votos -con sus juicios- intentarían ganarse los votos de la gente común e incluso llegar a aplicar la fuerza de la "sanción moral". Y en efecto, en *A Table*, Bentham parece sostener que "la fuerza" del "Tribunal" depende de la existencia de tales líderes de opinión:

> 79. De estos juicios se compone la fuerza del tribunal de la opinión pública, es decir de la sanción moral o popular. Mediante la expresión de tales juicios, un hombre presenta su voto en ese tribunal, procurando mediante él ganar otros votos, la mayor cantidad posible.
> 80. El actúa como líder de grupo, llamando a otros para que se sumen en coro. (Bentham: *A Table*, 12)[213]

Y más adelante, Bentham mantendrá que en la "sociedad utilitarista", el legislador y el moralista *tienen en vista* como la finalidad correcta (*proper end)* del Utilitarismo, el criterio de "maximizar la mayor felicidad para la comunidad". Mientras el legislador *crea* intereses al imponer castigos y recompensas, el moralista *indica* "motivos sociales", los enlaza a los "intereses privados" de las personas -se los explica- o incluso llega a *crear "*nuevos motivos" al promover su adhesión mediante el "oprobio" o la "sanción moral":

---

[212] "740. For *indicating* such existing motives, many endowments in a high degree are necessary: attention, penetration, discernment [ ] active talent, industry.
741. For *creation*, as above, no such endowments are necessary: only *mental courage* in the shape of *self-sufficiency* and *arrogance.*" [su subrayado]

[213] "79. Of these judgments is the force of the tribunal of public opinión, i.e. of the moral or popular sanction, composed. By the expression of any such judgment, a man gives the vote he has in that tribunal, endeavouring thereby to gain other votes, as many as may be.
80. He acts as a leader of a band, calling on others to join in chorus."

> 658. El Utilitarismo establece como la única finalidad correcta, que tiene en vista el moralista y el legislador, la mayor felicidad para el mayor número.
> 659. Y como único medio por el que cualquier individuo pueda comprometerse a perseguirla, la felicidad de ese mismo individuo: esto puede lograrse mediante la indicación o creación de un interés que opere sobre él como motivo y lo conduzca a operar hacia esa finalidad.
> 660. Modos mediante los cuales un mero moralista carente de poder político sería capaz, como tal, de promover la felicidad general: 1. Indicando motivos existentes; 2. Creando nuevos motivos.
> 661. Carácter gracias al cual el moralista privado puede *crear* motivos que se dirijan a tal finalidad: siendo miembro principal del tribunal de la opinión pública y aplicando de acuerdo a esta finalidad la fuerza de la sanción moral o popular. (Bentham: *A Table*, 60)[214]

Parecería entonces que la mutua regulación entre los intereses privados y el público quedaría zanjada gracias a la intervención del legislador y el moralista. Pero entonces, ¿se trata el modelo de democracia representativa benthamita, en última instancia, de esto? ¿No cabe acaso pensar que los individuos concretos llegarían a "racionalizar sus intereses" independientemente de los "castigos legales" o las "sanciones morales"? ¿Que la "racionalización de sus propios intereses" les permitiría advertir, autónomamente, que el "principio de la mayor felicidad para la comunidad" es parte de lo que constituyen sus "intereses reales"? En suma, ¿qué nos quiere decir Bentham en el epígrafe que inicia nuestro capítulo? Es decir, ¿cuando señala que para las personas "incluso la simpatía tiene sus raíces en el interés propio"? ¿Cómo se manifestaría esta "dinámica" de ampliación del interés individual?

De acuerdo a la lectura de los pasajes recientemente mencionados -apoyada por Harrison y Rosen- el "criterio de buscar la máxima felicidad para la comunidad" no sería una herramienta que estaría *en manos de todo individuo*. El "criterio de la máxima felicidad para la comunidad" no funcionaría como una guía "independiente" de los castigos, mediante la cual las personas podrían regular la configuración de sus "propios intereses", es decir, de evaluar "críticamente" el alcance de sus "propios intereses" y desarrollar un "sistema de preferencias" y también de juzgar críticamente y llegar a buscar reformar el sistema de organización política de su sociedad. Si la lectura desarrollada aquí es la lectura *viable* de la doctrina, podríamos decir que los "dictados de la ética privada" que "de modo diferencial" le

[214] "658. Utilitarianism states as the only proper end in view of the moralist and legislator the greatest happiness of the greatest number.
659. And as only means by which any individual can be engaged to operate toward it, the happiness of that same individual: viz. either by indicating or creating an interest operating upon him as a motive and engaging him to operate towards that end.
660. Modes in which a mere moralist destitute of political power is, as such, capable of promoting the general happiness: 1. Indication of existing motives; 2. Creation of fresh motives.
661. Character in which the private moralist as such may create motives operating towards this end: that of leading member of the public opinion tribunal applying to this end the force of the popular or moral sanction."
Véanse más referencias al "líder de la opinión pública" en *A Table*, 64, 67, 70, 72 y *Deontology*, 176.

indican a la “gente común” maximizar la “propia felicidad”, entrarían en “conflicto” con los “dictados de la ética pública”, o al menos, “se mantendrían neutrales” respecto a estos últimos.

El problema sobre el “origen elitista” del Tribunal de la Opinión Pública -que parece requerir que se de en la sociedad una “autoridad natural”- atañe de modo fundamental a la pregunta problema de nuestra tesis. En la siguiente parte de este capítulo (Parte III), intentaremos distanciarnos de la tesis del “origen elitista” del Tribunal de la Opinión Pública e identificar el *estatus moral y político* que el Utilitarismo Clásico les adjudica a los individuos en su modelo de sociedad. Dicha identificación será fundamental para nosotros, ya que nos permitirá explorar en los últimos capítulos (Capítulos 4 y 5) si la justificación de sus “políticas coloniales” para la India y para muchas otras “poblaciones nativas” -las cuales supusieron negarles la emancipación- se funda en la teoría utilitarista misma, más específicamente, es su teoría epistemológica sobre la configuración del interés. En suma nos preguntaremos primero ¿ofrece Bentham -en su doctrina- las herramientas necesarias para que el individuo sea capaz de “racionalizar su interés propio y buscar darse a sí mismo un gobierno adecuado”? Y esto nos llevará a cuestionarnos en los capítulos finales, lo siguiente ¿desde qué lugar -según la doctrina- las poblaciones nativas no contarían con dichas herramientas?

Efectivamente, partir de la idea de que el Utilitarismo constituye exclusivamente una “teoría de buen gobierno” basada en la existencia de una “autoridad natural” no permite discriminar el criterio por el cual nuestro autor -y también Mill- establecieron una distinción entre las poblaciones de “origen europeo y las “no europeas” en sus “escritos coloniales”. Y más aún, la tesis de los “líderes de opinión” presenta problemas a nivel interno de la teoría, ya que la tesis de la “existencia de la autoridad natural” parece ser insuficiente para explicar “su modelo de democracia representativa”: el modo en que “los gobernados” controlarían a “sus gobernantes”. La “sanción” del moralista o “deontólogo” no llega a dar cuenta de los mecanismos subjetivos o sicológicos de los individuos que les permitirían ser *miembros autónomos* de un cuerpo colectivo. Y esto es, en efecto, lo que advierte Rosen cuando manifiesta con cierta desilusión que “el tribunal de la opinión pública parece ser un conglomerado de opiniones individuales y no da cuenta del sentido colectivo de los miembros de la comunidad”. (Rosen: 1983, 39)

¿Pero cabe pensarse que Bentham basó su doctrina en la existencia de una “autoridad natural” que garantizaría un buen gobierno? ¿No presenta acaso Bentham una “teoría moral

individual"? Es justamente a este análisis de su "doctrina moral" y de su "relación" con los "dictados de la ética pública" que nos dirigimos a continuación.

Parte III: El Utilitarismo Clásico entendido como Utilitarismo de las Reglas. Estrategias indirectas que sirven para legitimar la autonomía política de los miembros de la sociedad.

En esta Parte de nuestro capítulo, evaluamos una tercera forma de entender el Utilitarismo Clásico como modelo de *ética privada y pública* basado en el "principio de la utilidad". Dicha lectura parece dar respuesta a las principales dificultades de las dos interpretaciones del Utilitarismo Clásico mencionadas en Parte I y II de nuestro capítulo: la versión "recibida" de E. Halévy y la lectura "revisada" de R. Harrison y F. Rosen.

Procuramos mostrar que el Utilitarismo de Bentham tiene como finalidad ofrecerles a los individuos las herramientas necesarias para desarrollar *un correcto auto-gobierno tanto a nivel privado (i.e. moral) como a nivel político*. Para ello, nos preguntaremos si el Utilitarismo Clásico no es acaso un Utilitarismo de las Reglas. La lectura de *IPML* en conjunto con *A Table* y *Deontology* nos servirá para explorar si el "principio de la mayor felicidad para la comunidad" funciona *para el individuo* como *criterio racional de las normas*: si para Bentham, el principio -en su sentido público- *apela* al "interés individual" sirviéndole al individuo "razonable" de guía para la configuración de sus intereses "reales".

¿Pero puede entenderse el Utilitarismo Clásico como un "Utilitarismo de las Reglas"? ¿En qué sentido el individuo suscribiría "autónomamente" al "criterio *público* de la utilidad"? Recordemos que en la Parte I de este capítulo, nos distanciamos de algunos aspectos de la "interpretación recibida" del Utilitarismo Clásico como *Hedonismo Ético* y mostramos en qué sentido para Bentham el individuo se constituía en "sujeto moral". La versión "recibida" entendía el Utilitarismo como un "Utilitarismo de las Acciones" y al individuo como "sujeto egoísta". Según ella, el "criterio de la utilidad" para el individuo constituía una guía para evaluar directamente "sus acciones" en función de las *sumas netas de sus beneficios menos costos* "resultantes" de cada una de ellas (Utilitarismo de las Acciones). Por esto, según la versión, la "formulación privada" de la "utilidad" encerraba dificultades: no era claro su sentido *normativo* ya que le indicaba al individuo "maximizar su propia felicidad", lo que de todos modos haría *naturalmente.* En secciones b.) y c.) de la Parte I, cuestionamos las tesis del *Hedonismo Ético* y anticipamos el valor que podría tener la *ética privada* en la teoría de

Bentham. Señalamos que el carácter *normativo* del "principio de la utilidad" en su formulación *privada* le prescribía al individuo "buscar los modos de realización de su máxima felicidad". Y que dicha prescripción llevaba al individuo a incorporar "motivos no-egoístas" al configurar sus propios intereses. La búsqueda individual del interés "privado" al guiarse *normativamente* por el principio -que indicaba buscar "los modos de realización de su máxima felicidad"- develaba un proceso de "racionalización" del "interés privado". Describía un "sistema de preferencias": el abandono de "intereses estrechos" a favor de intereses "más amplios" que anticipaban satisfacciones "más duraderas" como resultado de incorporar también los intereses de "otros beneficiarios". (Bentham: *A Table,* 36-7 y *Deontology,* 124, 284) No obstante, nuestro análisis de la doctrina moral benthamita en la Parte I -si bien anticipaba que el individuo podía constituirse en "sujeto moral"- no bastaba para explicar si la doctrina les adjudicaba un *papel político* a los miembros de la comunidad. La tesis de Lyons sobre la "creencia" de Bentham en una "Mano Invisible" -en la eventual "armonía natural" entre los intereses privados y el público- no era suficiente para describir cómo los "dictados de la ética privada" podían ser compatibles con los "dictados de la ética pública". [215]

Es por esto que en esta Parte III, procuramos concentrarnos en el "proceso de racionalización del interés propio" recientemente mencionado y observar si da cuenta de *un proceso de realización humana* por el que el individuo sería capaz de devenir "partidario de la utilidad" en la sociedad: de adherir autónomamente -independientemente de los castigos y sanciones morales- al "principio de la felicidad de la comunidad" como criterio "razonable" de la organización de su vida política y social. Ser "partidario de la utilidad" no implicaría

[215] En efecto, para llegar a esta conclusión, mostramos en sección b.) de Parte I, que Bentham descreía en la posibilidad concreta de realizar un *cálculo aritmético de la felicidad* (Bentham: *IPML,* 40) y señalamos que el "principio de la utilidad" se aplicaba a "intereses humanos", que no calculaba de modo directo "unidades abstractas de placer o de dolor". (Bentham: *IPML,41)* Apoyamos la tesis de la primacía de los "intereses" por sobre las "sensaciones de placer y dolor" destacando las clasificaciones de intereses o motivos humanos que Bentham ofrece en *IPML* y *A Table* (Bentham: *IPML,* 42-50; *A Table*, 79-86). En sección c.) de Parte I, evaluamos la posibilidad de que "el individuo" se guiara por "la utilidad" en sentido *normativo*: esto suponía no buscar meramente "maximizar su felicidad" sino explorar cuáles serían las vías para "lograr la máxima realización de su propia felicidad". En primer lugar, mostramos que para Bentham la búsqueda individual del "interés propio" implicaba comparar intereses prefiriendo aquellos que son anticipados como causas de satisfacciones a futuro más duraderas y de largo alcance y que dicho proceso requería que el individuo evaluara los sacrificios *necesarios* que ello implicaba. (Bentham: *A Table*, 36-7) Por fin, partiendo de la idea de que el sujeto "compara intereses y elabora preferencias" al guiarse por el principio en sentido *normativo* concluimos, que el individuo no es, según la doctrina moral benthamita, un sujeto "exclusivamente egoísta". Si bien para Bentham, la simpatía tiene siempre su origen en el egoísmo, la *dinámica del desarrollo del interés propio* incorpora intereses por los otros (*extra-regarding interests*). El sujeto considera el modo en que sus propios intereses *pueden afectar negativamente* los intereses de otros y ello constituye una variable necesaria de cálculo para delinear su *interés real*. (Bentham: *IPML* 284, *Deontology*, 122-3) En suma, en Parte I, pudimos recatar el valor de la "ética privada" en la doctrina de Bentham y señalar en qué sentido el individuo era capaz de constituirse en "sujeto moral": descubrir cómo *la cooperación* cobraba un valor fundamental para el sujeto cuando procuraba delinear "lo que constituían" sus *intereses*.

que el individuo "determine" su acciones o intereses en función del "principio de maximizar la felicidad para la comunidad" sino "aprobar" el criterio público de *aumentar la felicidad para la comunidad* interpretándolo como la *racionalidad de las normas*: entender en qué sentido el criterio público "del principio" apela a su "propio interés" y usarlo como guía para valorar sus propios intereses y las consecuencias de sus acciones a la hora de maximizar *la propia felicidad o utilidad.*

Más aún, esta idea de *racionalización del interés* como fórmula de realización humana puede tal vez contribuir a esclarecer la idea del "Tribunal de la Opinión Pública" como cuerpo de control democrático a la que nos referimos en la Parte II de nuestro trabajo. En dicha sección, abordamos la interpretación de Harrison y Rosen del Utilitarismo Clásico como *teoría de buen gobierno* y advertimos que dicha lectura era ciega al papel moral y político de los individuos. Debido a esto, los intérpretes encontraron dificultades a la hora de comprender la "naturaleza" de "Tribunal de la Opinión Pública" como cuerpo de "control del legislador" que Bentham planteó en sus escritos "más tardíos" sobre la "democracia representativa". Para estos intérpretes dicha noción era frágil e insuficiente para sustentar su modelo de "democracia representativa" ya que no llegaba a dar cuenta de su carácter como "cuerpo colectivo participativo" en el gobierno democrático. La teoría de la "racionalización del interés individual" como proceso de realización humana que buscaremos identificar incluso en las formulaciones seminales del "principio" que aparecen en su obra filosófica temprana (*IPML*) puede, tal vez, darle solidez al concepto de "Tribunal de la Opinión Pública" como cuerpo social colectivo que reflejaría formas de consenso respecto a lo que constituye "el interés público" regulando así la tarea del "legislador" o "gobernante".

En suma, en esta Parte III, buscamos analizar, en primer lugar, las formulaciones del "principio" del Capítulo 1 de *IPML* -las mismas que analizó Harrison- pero lo haremos tomando en cuenta *su secuencia* y vinculándolas con otras claves que aparecen al *final* de *IPML* y en *A Table* y *Deontology.* Mostraremos cómo dichas claves *completan* las formulaciones diferenciales del "principio" del *Capítulo 1* de *IPML* (doble estándar), lo cual devela que las formulaciones "diferenciales" lejos de ser contradictorias entre sí -de dar lugar a resultados divergentes- *son ambas normativas y consistentes*: indican en qué sentido los "dictados del la ética privada" son compatibles con los "dictados de la ética pública". Buscamos señalar que las formulaciones de *IPML* del "principio de la utilidad" revelan ya de *modo seminal*, la idea de que el individuo al explorar lo que constituye su "propio interés" tiene la capacidad de constituirse "en sujeto moral y político autónomo". En segundo lugar,

recurriremos a *A Table* y *Deontology* con el fin de comprender cuáles serían los mecanismos subjetivos o psicológicos que le permitirían al individuo devenir "partidario de la utilidad" o lo que es lo mismo, en "sujeto moral y político autónomo".

En efecto, si consideramos su *IPML* en conjunto con su *A Table* y *Deontology*, la doctrina moral de Bentham indica el modo en que los individuos devienen "partidarios de la utilidad": desarrollan la noción de que sus intereses "reales" son *compatibles* con el "principio de la mayor felicidad para la comunidad", con aquel "principio" que ha de regir las medidas de gobierno y la articulación de los "intereses públicos" en la sociedad utilitarista.

Y la idea de que los miembros de la sociedad utilitarista son capaces de *devenir sujetos políticos* aparece ya esbozada en algunos pasajes *finales* de *IPML*. Allí Bentham señala, por ejemplo, que el "objetivo" de "la ética privada" *implica* "la felicidad para la comunidad". (Bentham: *IPML*, 285) Los pasajes *finales* de *IPML*, parecen contradecir las descripciones sobre el modo en que el individuo busca su propio interés desarrolladas en el *Capítulo 1* de *IPML*. Recordemos que en el inicio de *IPML*, Bentham parecía sugerir que el individuo busca *de hecho* su propio interés y que esto es lo que *debe hacer*, ya que el "criterio de la utilidad" le indicaba "maximizar la propia felicidad". No obstante, si complementamos los pasajes *finales* de *IPML*, que plantean que la "ética privada" tiene también por objetivo la "felicidad de la comunidad", con la tesis de la "racionalización del interés individual" que Bentham desarrolla 35 años después en su *A Table of the Springs of Action* (1813-5) y en su *Deontology* (1814), podremos ver que la contradicción entre el modo que "ha de conducirse el individuo" que aparece *al principio* de *IPML* y el "objetivo" de la "ética privada" descrito *al final* de *IPML* es tan solo aparente.

Efectivamente, al final de *IPML*, existen varios pasajes que parecen contradecir la tesis de que el "doble estándar" del "principio de la utilidad" para la *ética privada* y para la *ética pública* traza una *divergencia* de objetivos. Esta era la posición del Halévy. También parecen contradecir a Harrison, quien sostenía que la teoría de Bentham era fundamentalmente una "teoría política" destinada al gobernante. En el último capítulo de *IPML*, Bentham mantiene que tanto la jurisprudencia como la ética privada "van de la mano," que sus objetivos están informados entre sí o vinculados uno con el otro (*they are conversant among themselves*), es decir que, aunque de diferente modo, "la felicidad de los miembros de la comunidad" constituye tanto el objetivo de la *ética privada* como de la *ética pública*:

> Ahora la ética privada tiene la felicidad por su objetivo: y la legislación no puede tener otro. La ética privada concierne a todos los miembros, es decir, la felicidad y la acción de todos los miembros de cualquier comunidad que pueda proponerse; y la legislación no concierne otra cosa. En este sentido entonces, la ética privada y el arte de la legislación van de la mano. El objetivo que tienen, o debieran tener en vista es de la misma naturaleza. *Las personas cuya felicidad debieran tener en vista, así como también las personas de cuyas conductas debieran ocuparse de dirigir, son precisamente las mismas. Las acciones mismas con las que debieran familiarizarse son incluso en gran medida las mismas.* (Bentham: *IPML*, 285; mi subrayado)[216]

Más aún, también *al final* de *IPML*, Bentham define la "diferencia" entre la esfera de aplicación del "principio" para la *ética privada* y para la *ética pública*. Y curiosamente, Bentham *no* señala que la "esfera de la ética privada" es más limitada que la "esfera de la ética pública". Contrariamente a la interpretación de Halévy y de Harrison quienes -desde distintas perspectivas- relegaban la esfera de la acción individual a un ámbito privado circunscrito a "intereses estrechos y egoístas", de acuerdo a un pasaje final, el campo de intereses que el individuo puede tener en la mira para evaluar *su conducta* no tiene límites y es *más amplio* que el del legislador. Bentham sostiene que -a diferencia de la conducta individual- la acción del legislador *requiere de límites*: que no puede interferir en cualquier conducta humana ya que sus medios para conducir la acción son "los castigos". Por otro lado, para el individuo *no hay límites* en la contemplación de *otros intereses* que puedan entrar en juego en la evaluación de su acción, no hay ningún caso en que *no deba* dirigir su conducta "para la producción de su propia felicidad y la de los otros seres humanos" (*fellow creatures*):

> Pero entonces ¿en qué radica la diferencia? En que las acciones sobre las que debieran familiarizarse, aunque en gran medida son las mismas, *ellas no son en todo y perfectamente las mismas*. No hay ningún caso en que un hombre privado no deba dirigir su conducta para producir su felicidad, *y la del resto de las criaturas*; pero existen casos en los que el legislador no debiera (al menos de modo directo, mediante castigos aplicados inmediatamente a acciones particulares individuales) intentar dirigir la conducta de los miembros de la comunidad. (Bentham: *IPML*, 285; mi subrayado) [217]

Si les otorgamos peso a estos pasajes *finales* de *IPML*, será posible observar si ellos contradicen las formulaciones *iniciales* del principio como "doble estándar" para la *ética*

[216] "Now private ethics has happiness for its end: and legislation can have no other. Private ethics concerns every member, that is, the happiness and the action of every member of any community that can be proposed; and legislation can concern no more. Thus far, then, private ethics and the art of legislation go hand in hand. The end they have, or ought to have, in view, is of the same nature. *The persons whose happiness they ought to have in view, as also the persons whose conduct they ought to be occupied in directing, are precisely the same. The very acts they ought to be conversant about are even in a great measure the same*."

[217] "Where then lies the difference? In that the acts which they ought to be conversant about, though in a great measure the same, are not perfectly and throughout the same. There is no case in which a private man ought not to direct his own conduct to the production of his own happiness, *and of that of his fellow creatures*; but there are cases in which the legislator ought not (in a direct way at least, and by means of punishment applied immediately to particular individual acts) to attempt to direct the conduct of the several other members of the community."

privada y la *ética pública* o si en vez, las completan y por lo tanto serían consistentes con el criterio "diferencial" del principio. Para Halévy (*Hedonismo Ético*) estos pasajes *finales* de *IPML* serían incomprensibles, ya que contradicen las formulaciones iniciales del "doble estándar" del principio. Recordemos que Halévy, basándose en los parágrafos 2, 3, 4 y 5 del *Capítulo 1*[218] , señalaba que Bentham presentaba un "doble estándar" del "principio" para el individuo y para el gobernante y que éste encerraba dificultades al implicar resultados *divergentes*: mientras que la formulación *privada* "aprueba aquellos intereses y acciones que incrementan la propia felicidad del individuo", la formulación *pública* "aprueba aquellos intereses y acciones que incrementan la felicidad para la comunidad". Para Harrison por su parte, los pasajes *finales* de *IPML* serían aún menos relevantes, ya que el intérprete destaca que el Utilitarismo de Bentham era fundamentalmente una "teoría del buen gobierno" dirigida al legislador o gobernante y sostenía que Bentham no se ocupó concienzudamente de la ética privada. A diferencia de Halévy, Harrison entendía que los parágrafos 3, 4 y 5 *describían* meramente la conducta individual y no tenían carácter prescriptivo. Le servían simplemente al legislador como guía indicativa sobre el comportamiento individual.

De acuerdo a nuestra lectura -que le otorga peso a los pasajes *finales* de *IPML*- las formulaciones del "criterio de la utilidad" *para el individuo* de los pasajes 2, 3, 4 y 5 son -a diferencia de lo que nos diría Harrison- *normativas* y no descriptivas. Y -a diferencia de lo que nos diría Halévy- son formulaciones prescriptivas *ciertas* aunque *incompletas*. Para Bentham, que el individuo se guíe por el "principio de la utilidad" implica que llegue a entender en qué sentido *la felicidad para la comunidad* contribuye a *incrementar la suma total de beneficio propio*: guiarse por el "principio de la utilidad" en sentido *normativo* no sería para el individuo, buscar llanamente aquello que *tiende a incrementar la suma total de beneficio propio* (Véase pasaje 5, *IPML,* 12). Y en efecto, al final de *IPML,* Bentham parece apoyar nuestra tesis. Sostiene explícitamente que los "dictados de la ética privada" le debieran

[218] Recordemos que los pasajes 2, 3, 4 y 5 formulan lo siguiente:
"2. By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the party of the happiness of the party whose interest is in question […] I say of every action whatsoever, and therefore not only of every action of a private individual, but of every measure of government."
3. By utility is meant that property of an object, whereby it tends to produce benefit […] to the party whose interest is in question [I]f that party be the community in general, then the happiness of the community: if a particular individual, then the happiness of that individual.
4. The community is a fictitious body, composed of the individual persons […] The interest of the community then is what? –the sum of the interests of the several members who compose it.
5. It is in vain to talk of the interest of the community, without understanding what is the interest of the individual. A thing is said to promote the interest […] of an individual, when it tends to add to the sum total of his pleasures […]. (Bentham: *IPML,* 11-2)

indicar al individuo que el "beneficio de la comunidad" es parte constitutiva de lo que entiende como "beneficio propio":

> Las acciones que prometen en general ser beneficiosas para la comunidad (las del individuo incluidas) *todo individuo debería llevarlas a cabo*: aunque existen algunos casos en los que el legislador no debiera forzarlo a llevarlas a cabo. Las acciones que prometen en general ser perniciosas para la comunidad (las del individuo incluidas) todo individuo debería abstenerse de llevarlas a cabo: aunque existen algunos casos en los que el legislador no debiera forzarlo a abstenerse de llevarlas a cabo. (Bentham: *IPML*, 285; mi subrayado)[219]

Así, si la consideración de *la felicidad para la comunidad* constituye para el individuo una "variable esencial" para delinear sus "intereses reales" -para comprender lo que constituye *la máxima realización de su propia felicidad*- estamos en condiciones de comprender en qué sentido para Bentham el *criterio público del principio* -que *debe* estar a la base de la jurisprudencia y el gobierno de la comunidad- "apela" al interés individual y hace posible que cada uno de los miembros de la comunidad como sujetos morales y políticos "regulen" lo que entienden por sus "propios intereses" en función de dicha guía o criterio.

Y en efecto, esto nos lleva nuevamente a analizar los pasajes 2 y 9 del *Capítulo 1* -que para Harrison resultaron problemáticos- e intentar comprender en qué sentido ambos pueden estar vinculados y reflejar de modo consistente la "prescripción para el individuo del principio". Recordemos que Harrison -al mantener que todas las referencias a la aplicación individual del "criterio de la utilidad" eran meramente "descriptivas"- no pudo acomodar la formulación del parágrafo 2 -favorecida por Lyons- que indicaba que el "principio" era *prescriptivo* para el gobernante *y también* para los individuos: "2. Por el principio de la utilidad se entiende ese principio que aprueba o desaprueba cualquier o toda acción, según la tendencia que muestra de aumentar o disminuir la felicidad del *grupo cuyo interés está en cuestión.* […] Me refiero a cualquier acción, por tanto no solo a las del individuo privado, sino también a cualquier medida de gobierno. (Bentham: *IPML*, 11-2, véase *supra* versión original en inglés, cita 218)

Tampoco Harrison llegó a hacer una lectura completa del parágrafo 9, que indicaba lo que significa ser "partidario de la utilidad". Allí, Bentham definía al "partidario de la utilidad" como aquel que "aprueba aquellas acciones o medidas que están determinadas *o de alguna manera vinculadas (proportioned to) al criterio de aumentar la felicidad para la comunidad*".

[219] "Every act which promises to be beneficial upon the whole to the community (himself included) each individual ought to perform of himself; but it is not every such act that the legislator ought to compel him to perform. Every act which promises to be pernicious upon the whole (himself included) each individual ought to abstain from himself; but it is not every such act that the legislator ought to compel him to abstain from."

(Bentham: *IPML*, 13; mi subrayado)[220] Harrison descartaba que esta definición del "partidario de la utilidad" retratara al "individuo común". Según el crítico, ser "partidario de la utilidad" implicaba aprobar aquellas acciones o medidas de gobierno que estuvieran "determinadas" por el "criterio de aumentar la felicidad para la comunidad". Y observar las acciones privadas en función de dicho criterio constituía una capacidad exclusiva de "seres excepcionales" o de héroes (en términos de Bentham de deontólogos). (Véase *supra* Parte II, 161-2 y Harrison: 1983, 145) No obstante, nuestro intérprete no observó el otro aspecto que también definía al "partidario de la utilidad" en el parágrafo 9 y que podría aplicarse al "individuo común": la posibilidad de que al evaluar sus propias acciones en función del criterio de "maximizar la propia felicidad" observara la "proporcionalidad o no proporcionalidad" que mantendrían con el "criterio público del principio": su conformidad con las leyes basadas en los dictados de la utilidad.

Si nos basamos en los pasajes *finales* de *IPML* que indican que los objetivos de la ética *privada* y la *pública* están informados entre sí (*they are conversant among themselves*) que, aunque de diferente modo, se vinculan a "la felicidad de los miembros de la comunidad" es posible conectar los parágrafos 2 y 9 del *Capítulo 1* de *IPML*. Se puede mostrar que ambas formulaciones revelan la "prescripción individual del principio" y que podrían ser consistentes entre sí. Los pasajes 2 y 9 se referirían al "carácter prescriptivo del principio para el individuo" y señalarían que, como sujeto moral, este llegaría a entender que "su máxima felicidad" o "interés real" implica reconocer que "entre los intereses *que entran en juego en su acción*" figura la "proporcionalidad" que sus propias acciones o intereses deben mantener con los dictados del "interés público".

En suma, de acuerdo a lo que Bentham mantiene en los capítulos *finales*, y lo que indica en el *Capítulo 1* de *IPML*, sería posible sostener -en línea con Halévy y Lyons- que nuestro autor mantiene el carácter *diferencial* del principio: uno que le "prescribe" al individuo buscar su "máxima felicidad" y al legislador o gobernante buscar la "máxima felicidad para la comunidad". Pero asimismo es posible sostener que, para Bentham, decir que el individuo "debe buscar maximizar su propia felicidad" *es cierto aunque incompleto*. Para Bentham, "maximizar la propia felicidad en sentido prescriptivo" implica "indagar o explorar los modos

[220] "9. A man may be said to be a partisan of the principle of utility, when the approbation or disapprobation he annexes to any action, or to any measure, is determined by *and proportioned to the tendency which he conceives it to have to augment or to diminish the happiness of the community*: or in other words, to its conformity or unconformity to the laws or dictates of utility."

de lograr la máxima satisfacción personal" vale decir "racionalizar lo que constituye el propio interés". De este modo, el individuo adherirá de "modo indirecto" al "principio de la mayor felicidad de la comunidad" independientemente de los castigos. Regulará su noción de "interés propio" descartando "intereses estrechos" y como sujeto político llegará a comprender que "los dictados de *su* utilidad" deben estar siempre en "proporción" a los dictados de la "utilidad pública" ya que estos últimos dictados garantizan un "patrón regular de expectativas": muestran que los intereses "de la comunidad" entran en juego de modo indirecto en las acciones individuales que ha de evaluar.

¿Pero cómo llega Bentham a la idea de que el individuo, al guiarse por el "criterio de la utilidad en sentido prescriptivo", *racionaliza y amplía* la noción de lo que constituye su interés propio y advierte que el "beneficio de la comunidad" es parte constitutiva de su "beneficio propio"? ¿De qué modo descubre "los lazos" entre los "dictados de la ética privada" y los dictados de la ética pública?

En *IPML*, Bentham no desarrolla su teoría de la motivación humana. Todo lo que indica su *IPML* -si tomamos en cuenta las definiciones de la *ética privada* que aparecen al final de la obra- es que para Bentham devenir "partidario de la utilidad" implica "aprobar aquellas acciones o medidas de gobierno que están *de alguna manera vinculadas, que están en proporción,* al criterio de aumentar la felicidad para la comunidad" (Bentham: *IPML,* 13) y que esto constituye la finalidad última de la *ética privada* ya que los "dictados de la ética privada" indican que el "beneficio de la comunidad" es parte constitutiva de lo que podría entenderse como "beneficio propio". (Bentham: *IPML*, 285)[221]

No obstante, como veremos más adelante, Bentham parece ofrecer, en su obra más tardía, en *Deontology* algunas claves que indican que el individuo descubre autónomamente "el lazo" entre los "dictados de la ética privada" y los de la "ética pública". Dicha tarea le compete al individuo común y no meramente al moralista o deontólogo: el individuo tiene la capacidad de devenir *autónomamente* "partidario de la utilidad". En primer lugar, sostiene allí que el objetivo de la *ética privada* (deontología) no es diferente del que ha de tener cualquier ciencia humana. Nos dice que "todo pensamiento humano así como toda acción humana tiene, o más bien debe tener [por objetivo] incrementar *de una forma u otra* el bienestar del hombre- o dicho de otro modo la suma de la felicidad humana". (Bentham:

[221] "Every act which promises to be beneficial upon the whole to the community (himself included) each individual ought to perform of himself; but it is not every such act that the legislator ought to compel him to perform. Every act which promises to be pernicious upon the whole (himself included) each individual ought to abstain from himself; but it is not every such act that the legislator ought to compel him to abstain from."

Deontology, 125; mi subrayado)[222] En segundo lugar, parece destacar que entender que el "beneficio de la comunidad" es parte constitutiva del "beneficio propio" individual, constituye *un proceso* al que el individuo es capaz de arribar *autónomamente*, es decir, independientemente de los castigos del legislador o sanciones del moralista. Nos dice que 'el deber de uno como miembro de la comunidad *se deduce* del propio interés'.[223] Lo que Bentham nos indica aquí, es que este modo de conducirse estaría lejos de ser heroico o propio del deontólogo ya que "ser partidario de la utilidad" no implica "determinar" la propia conducta en función del "principio de la mayor felicidad de la comunidad" debiendo entonces "sacrificar" el propio interés por el interés del conjunto. "Ser partidario de la utilidad" implicaría tomar en cuenta el "criterio de la mayor felicidad para la comunidad" de forma *indirecta*, como "criterio regulador" de la propia conducta: considerar si acaso la conducta propia o individual afecta ese criterio legítimo para la organización de su comunidad.

Cabe postular que el Utilitarismo de Bentham constituye un *Utilitarismo de las reglas*, es decir, que el individuo sería capaz de comprender el *criterio racional de las normas* y de descubrir entonces de qué tratan sus "intereses reales" y conducir sus conductas *en proporción* al "criterio público de la utilidad" independientemente de la amenaza concreta del castigo o las sanciones morales. Y en efecto, esta noción de que el "principio de la utilidad" en su formulación *pública* puede ser aplicada por el individuo común a sus acciones privadas *de modo indirecto*, como *Utilitarismo de las reglas*, aparece esbozado o de modo seminal, ya en *IPML*, si tomamos en cuenta los pasajes 9 y 10 del *Capítulo 1 en sucesión*.

En el parágrafo 9, Bentham identificaba al "partidario de la utilidad" como aquel que, ante cualquier acción propia o medida de gobierno, evaluaba si esta tendía a afectar a los otros: si delineaba una tendencia *proporcional* a la tendencia de aumentar o de disminuir *la felicidad para la comunidad*. Pero es interesante destacar que tras definir qué significa "ser partidario de la utilidad", Bentham parece señalar, en el parágrafo 10, que esta referencia indirecta al "criterio público" le compete al "individuo común". En el pasaje, Bentham explica el modo en que el "criterio público del principio" regula -independientemente de la sanción legal- la decisión individual respecto a cualquiera de sus acciones a seguir. El "principio de la felicidad de para la comunidad" o criterio público, regula *incluso* aquellas

[222] "[E]very human thought as well as every human action has –and not only has but ought to have: [namely] the giving increase in some shape or other to man's well-being –say in one word the sum of human happiness."
[223] Otra de las definiciones de la ética privada que apoya nuestra tesis es el siguiente encabezado de su obra *Deontology* del año 1819: "Man's Interests and Duties: Or Principles of Morality better termed Deontology, applied to private life: man's duties being all along deduced from his interests." (24 June 1819, UC xiv, 226) Bentham: *Deontology*, 119.

acciones privadas que no parecen afectar a otros: Bentham nos dirá que se le presentan al individuo como acciones que *no son incorrectas* o al menos que *no son una acción que no deba hacerse*. Si consideramos los parágrafos 9 y 10 en *sucesión*, Bentham parece mostrar que la exploración individual de lo que constituye la "propia felicidad" resulta siempre en la adhesión individual a un Utilitarismo de las reglas. Nos dice lo siguiente:

> 9. Un hombre es partidario del principio de la utilidad, cuando la aprobación o la desaprobación que le anexa a cualquier acción o medida de gobierno, está determinada, y es proporcional a la tendencia que él concibe que tiene [la acción o medida de gobierno] a aumentar o disminuir la felicidad de la comunidad […]
> 10. Respecto a una acción que es conforme al principio de la utilidad, uno puede decir siempre, o que debe hacerse, o al menos que no es [una acción] que no deba hacerse. Uno puede decir también, que es correcto que deba hacerse, o al menos que no es incorrecto que deba hacerse: que es una acción correcta; al menos que no es una acción incorrecta. (Bentham: *IPML*, 13)[224]

En suma, la doctrina de Bentham asume -como lo sostiene el Hedonismo Ético- un "criterio diferencial" para la ética *privada* y la *pública*. No obstante, este no se aplica directamente a las acciones (Utilitarismo de las Acciones) sino a los "intereses". Más aún, -similarmente a la descripción de Harrison sobre el modo en que el legislador "regula y entiende" lo que constituye el "interés de la comunidad"- de acuerdo a nuestra lectura, el individuo también "regula y entiende" su "interés real" teniendo en cuenta, en su caso, la relevancia que tiene para su "propio interés" el "criterio racional de las normas" o criterio *público* de la utilidad. Como en el caso del legislador cuando busca "maximizar la felicidad de la comunidad", el individuo cuando busca "maximizar su propia felicidad" no toma en cuenta los intereses *de todas y cada una de las personas*: el criterio del bienestar general sirve de *norma* para evaluar *en todos los casos* la conveniencia de proseguir ciertas acciones e intereses propios, para "regular" ciertas motivaciones individuales y para comprender que, a veces, es preciso sacrificar "ciertos intereses estrechos" ya que la *felicidad de la comunidad* constituye en cierto modo *parte* de la "felicidad propia". En definitiva, lo que hemos intentado mostrar aquí es que no solamente el legislador desarrolla *estrategias indirectas* a la hora de maximizar la "felicidad de la comunidad" sino que también el individuo desarrolla *estrategias indirectas* a la hora de maximizar "su propia felicidad", es decir, que de acuerdo al modelo moral y político de Bentham se da en la sociedad utilitarista una "mutua regulación entre el interés

[224] "10. Of an action that is conformable to the principle of utility, one may always say either that it is one that ought to be done, or at least that it is not one that ought not to be done. One may say also, that it is right it should be done; at least that it is not wrong it should be done: that it is a right action; at least that it is not a wrong action."

público y los intereses privados" que no requiere necesariamente de una "armonización artificial".

En este sentido, compartimos la tesis de H.L.A. Hart propuesta en su ensayo "El principio de la utilidad de Bentham y su teoría del derecho penal" que sirve de introducción a la edición de *IPML* que venimos trabajando (Hart en Bentham: *IPML*, lxxix-cxii) Allí, Hart reflexiona sobre el modo en que el "principio de la felicidad para la comunidad" o *criterio público* apelaría al interés individual *independientemente* de la existencia de castigos o sanciones. Nos dice que para Bentham las personas "razonables *pueden aceptar* que el principio de la utilidad tiene la *función social de controlar la conducta,* incluso cuando existan ocasiones en las que sea imposible para ellos cumplir con el principio voluntariamente". Hart advierte que es justamente debido a "estas ocasiones" en las que cumplir con el principio significaría para las personas ir contra sus propios intereses, que el modelo político de Bentham requiere de "sanciones" dirigidas a armonizar "artificialmente" el choque de intereses. Pero nuestro intérprete advierte también que más allá de que existan conflictos de intereses que requieran de sanciones, las "personas razonables" descubrirán el "criterio racional de las normas", ya que mantener un "patrón regular de expectativas en la sociedad" es parte de su "propio interés". Nos dice que "ellos observarán que es de su *considerable interés* que los otros cumplan con el principio ya sea voluntaria o involuntariamente mediante la amenaza de sanciones. Y verán también que la *gran ventaja de este sistema de control de la conducta* no puede asegurarse sin que suponga las mismas sanciones coercitivas en contra suya". (Hart en Bentham: *IPML*, xcii) [225]

Al reflexionar sobre el modo en que el "principio de la felicidad para la comunidad" o *criterio público* apelaría al interés individual independientemente de los castigos o sanciones, nuestro intérprete se distancia de la tesis de Harrison y mantiene, en línea con lo que venimos mostrando, que el Utilitarismo de Bentham como doctrina social y política no se basa simplemente en "la premisa" de que los seres humanos buscan "maximizar llanamente su beneficio" sino que combina también un Utilitarismo de las Reglas por el cual el "principio de

[225] "His view is, I think, that reasonable men can accept the principle of utility as having the social function of controlling behaviour even if there will be some occasions when it will be impossible for them to comply with it voluntarily, because it is not in their interests on such occasions to do so. In such cases there is a conflict between the long-range interests of the individual and the general welfare, and sanctions are needed to create an artificial harmony between them. […] None the less a reasonable man will see that it is greatly to his interest that others should comply with the principle of utility either voluntarily or be made to comply with it by the threat of sanctions. But he will also see that the great advantage of this system of control of behaviour cannot be secured without involving the use of the same coercive sanctions against himself."

la utilidad en su formulación pública" vale para el individuo como "parte de su propio interés" ya que le garantiza "un patrón regular de expectativas para la sociedad".

Cabe destacar que, de acuerdo al pasaje de Hart, los individuos "razonables" adherirían al "criterio racional de las normas" *independientemente* de la amenaza concreta de sanciones pero, aún así, ellos lo harían en sentido restrictivo. Sin embargo, recordemos que en los pasajes finales de *IPML,* Bentham mantiene una tesis más fuerte. Nos dice que los "dictados de la ética privada" se vinculan estrechamente con los dictados de la "ética pública": que los objetivos de la ética *privada* y la *pública* están informados entre sí (*they are conversant among themselves*), que aunque de diferente modo, "la felicidad de los miembros de la comunidad" constituye *tanto* el objetivo de la *ética privada* como de la *ética pública*. Y recordemos que, en *Deontology,* Bentham pareció sugerir que el "descubrimiento del lazo" entre ambos dictados no constituiría tarea exclusiva del deontólogo o moralista sino también del individuo común. Nos decía que 'el deber de uno como miembro de la comunidad *se deduce* del propio interés'. (Véase *supra* cita 224)

Entonces, ¿de qué modo el individuo "buscando su propia felicidad" está capacitado para constituirse en agente moral y político y "regular" su propia conducta y la de los gobernantes en función del "principio de la mayor felicidad para la comunidad"? ¿Cuáles serían, para el Utilitarismo Clásico, las herramientas psicológicas que hacen posible que el individuo sea capaz de racionalizar su "interés propio" de modo tal que pueda lograr un correcto auto-gobierno no solamente a nivel privado sino también a nivel político, es decir *en tanto parte de una comunidad*? En suma, ¿cómo podría el individuo constituirse en "miembro activo" de la comunidad, lograr formas de consenso que le permitirían participar del "Tribunal de la Opinión Pública" como cuerpo colectivo que refleja el "interés público"?

En *IPML,* Bentham *no* explora la dinámica de la motivación humana. Es por esto que no explica en el modo en que el individuo *descubre* el "lazo entre la ética privada y pública": en qué sentido la ética privada y la pública comparten, aunque de diferente modo, el mismo objetivo: "la maximización de la felicidad en general". La clave que indica cómo el individuo descubre dicho "lazo" aparece más claramente en sus obras más tardías, en *A Table* y *Deontology* (1813-1815), donde Bentham explora las "herramientas prácticas" gracias a las cuales el individuo "racionaliza" y "amplía" la noción de lo que constituye su "interés propio".

En *Deontology,* Bentham entiende que la "dinámica" de la motivación humana (*mental dynamics*) tiene un "modelo económico", un modelo de búsqueda de *incremento continuo de la satisfacción personal*: la naturaleza humana busca continuamente y de modo incremental las fuentes que multipliquen su satisfacción con el menor sacrificio o costo posible. Este modelo económico de la dinámica de la motivación humana hace posible la "racionalización y consecuente ampliación" del interés propio. Bentham sugiere que su doctrina moral constituye esencialmente una *práctica* que "indaga las formas concretas" de llegar a aquello que los individuos procuran buscar *naturalmente*, que los individuos buscan obtener su máxima felicidad de modo *gratuito* y una vez logrado, exploran los modos de alcanzar aún mayores satisfacciones con la menor cantidad posible de sacrificios. Nos dice:

> Una cosa es evidente, que cuanto menor es el sacrificio que se hace de la felicidad, mayor es la cantidad disponible. Entonces, el primer objeto de observación debería ser en qué casos, mediante qué medios, y en qué cantidad, la felicidad *puede obtenerse de modo gratuito, y obtenerse sin sacrificio*: cuando estos medios se agotan, entonces comenzará la indagación sobre el modo en que la mayor felicidad *puede obtenerse con la menor cantidad de sacrificio*. (Bentham: *Deontology*, 122; mi subrayado)[226]

Bentham define la *ética privada* como un "procedimiento o práctica" mediante la que es posible para los individuos "explorar las fuentes de su satisfacción" y guiar la propia conducta de modo correcto en función de esta "búsqueda continua del incremento de la propia felicidad". Y más aún, en *A Table,* Bentham mantiene que justamente es esta práctica la que por medio del cálculo conduce a la "beneficencia", a la virtud de hacer el bien. Oponiéndose a la ética tradicional (*Sentimentalism)* que -de acuerdo a Bentham- acusa equivocadamente al Utilitarismo de egoísmo, nuestro autor señala que el "Utilitarismo operando mediante el cálculo atiende con consistencia y solicitud a la beneficencia. Mientras que el Sentimentalismo, siendo independiente del Utilitarismo, es de hecho una máscara que sirve al egoísmo o a la maldad, o al despotismo, la intolerancia y la tiranía en su conjunto". (Bentham: *A Table,* 35)[227]

En *A Table*, Bentham aclara aún más este lazo entre el cálculo individual y la "práctica de la beneficencia" explicándonos el único sentido en que la *prudencia*, la *probidad* y la *beneficencia* pueden ser vistas por el individuo como "virtudes éticas". La ética utilitarista -

[226] "One thing is certain, that the less the sacrifice made of happiness, the greater is the quantity remaining. Hence, the first object of remark should be in what cases, by what means, and in what quantity, happiness may be obtained gratis, and obtained without sacrifice: when these means are exhausted, then will come the inquiry how the greatest quantity of happiness may be obtained with the least quantity of sacrifice."

[227] "Utilitarianism working by calculation is consistent and solicitous beneficence. Sentimentalism, in so far as independent of Utilitarianism, is in effect a mask for selfishness or malignity, or both for despotism, intolerance, tyranny."

como modelo de indagación sobre los modos de incrementar la propia felicidad- lleva a los individuos a preguntarse por los deseos ante los que han de ceder -"¿Ante este deseo- he de ceder o no?" (Bentham: *A Table,* 69)[228]- y a descubrir los "lazos latentes" entre lo que son "sus intereses propios" y los "intereses de los otros" (*extra-regarding interests*). El proceso que explora "los modos de encontrar la mayor realización de la felicidad" le indica al individuo que la *prudencia* lo lleva a conseguir "mayores placeres de largo alcance frente a los placeres más inmediatos y de corto alcance del presente". Es solamente en este sentido que la *prudencia* puede verse como una "virtud ética". Más aún, la "búsqueda de los modos de realización de la máxima felicidad" lleva a los individuos a entender en qué sentido las "virtudes sociales" de la *probidad* y la *benevolencia* constituyen *parte* de "su propio interés", ya que la probidad y la benevolencia no son otra cosa que aspectos de la prudencia *referidos a los otros*. Así, Bentham enlaza la búsqueda del "interés propio" con la virtud de "hacer el bien" del siguiente modo:

> 759. Todas las sugerencias de la deontología coinciden en esto, que tienden a recomendar *un sacrificio del presente respecto al futuro: ya que si solo se atiende el presente, esto puede hacerse igualmente siguiendo o prescindiendo de la deontolo*gía.
> 760. De acuerdo al principio de la utilidad, el sacrificio sugerido debe ser el del menor beneficio respecto al mayor: si solo el interés del agente es lo que entra en cuestión, hablamos de prudencia; si es el interés de algún otro u otros, hablamos de benevolencia. […] Ninguna acción humana puede tener como finalidad última otra cosa que no sea el beneficio propio, siendo sus placeres y dolores por la simpatía equiparables a cualquiera de sus otros placeres y dolores.
> 761. Cuando el único interés afectado, es el del agente: los únicos dictados son los de la prudencia. Cuando el interés afectado es de otro: se trata de los dictados de la benevolencia que son similares a los de la prudencia. La razón: raramente un individuo está tan aislado como para que, su interés no se vea afectado por la eventual agencia de otro cuyos intereses se han visto afectados por su agencia; y si esto no resulta del individuo inmediatamente afectado, proviene de otros individuos considerados miembros del tribunal de la opinión pública que aplican la fuerza de la sanción moral o popular. (Bentham: *A Table,* 69) [229]

[228] "[T]his desire –shall I yield to it or not?"

[229] "759. Of deontology, all suggestions agree in this, viz. that the tendency of them is, to recommend a sacrifice of the present to the future: for if the present alone be regarded, this may be as well done without, as with, deontology.
760. On the principle of utility, the sacrifice suggested must be of the less good to the greater: of the agent in question say self regarding prudence; of some other or others, say benevolence, […] For ultimate end, no man's act can have other than his own good, his pleasures and pains of sympathy being as much as any others his pleasures and pains.
761. Sole interest affected, the agent's: sole dictates those of prudence. Interest affected, that of another: dictates of benevolence are generally those of prudence likewise. Reason. Scarce an individual is so insulated, but that, by the eventual agency of another whose interests are affected by his agency, his interest may be affected; and, if not by ditto of the individual thus immediately affected, by ditto of other individuals considered as members of the tribunal of public opinion, applying the force of the popular or moral sanction."
Sobre el proceso de "ampliación del interés propio" y vínculo con las virtudes sociales de la probidad y la beneficencia, véase, también Bentham: *Deontology,* 195.

De este modo, Bentham sugiere que la "doctrina moral utilitarista" constituye una práctica o proceso de indagación por las fuentes maximizadoras de la felicidad que implica un progreso o evolución continua. Y dicha concepción se hace evidente cuando nuestro autor compara el Utilitarismo con la ética convencional (*Sentimentalism)* que denomina *Ipsedixitism*, para destacar su carácter a-crítico de esta última. (Véase *supra* cita 227) Nos dice que para los partidarios del Sentimentalismo "la ética no es susceptible de perfeccionamiento ulterior, es nada más, lo que es *de una vez* verdadero, útil y novedoso". (Bentham: *A Table,* 26; mi subrayado)[230]

Entonces, si la *ética privada* constituye esa práctica individual exploratoria y crítica que implica la "regulación" de lo que se entiende por "felicidad individual" y la ampliación de la noción del "interés propio" -una destinada a descubrir los "lazos latentes" entre la felicidad propia y la felicidad pública- es posible, comprender las definiciones de la ética privada del *final* de *IPML*. Allí Bentham nos decía que "aunque de diferente modo, la 'felicidad para la comunidad' constituye el objetivo de la ética privada y de la ética pública". Más aún, al *final* de *IPML,* Bentham destaca el valor que tienen los dictados de la "ética privada" para descubrir el valor de la "felicidad para la comunidad". Al buscar trazar una línea entre el campo de la ética privada y el de la ética pública, Bentham advierte que a la jurisprudencia no le compete -con su sistema de castigos- dirigir las conductas de los hombres hacia la *prudencia* o a la *benevolencia*, pero sí que puede *asistir* al desarrollo del interés personal indicando -mediante castigos- cuales son las acciones *no probas* -las acciones que afectan al otro (*his neighbour)* que no deben hacerse, las cuales refieren, mayormente, a cuestiones vinculadas a la propiedad y al estado. (Bentham: *IPML*, 289-92)[231]

---

[230] "*Per ipsedixitists: ethics not susceptible of ulterior improvement, that is, nothing more than is at once* true, useful and new*."*

[231] "The degree in which private ethics stands in need of the assistance of legislation, is different in the three branches of duty above distinguished. Of the rules of moral duty, those which seem to stand least in need of the assistance of legislation, are the rules of prudence. It can only be through some defect on the part of the understanding, if a man be ever deficient in point of duty to himself.[…]

The rules of probity are those, which in point of expediency stand most in need of the assistance on the part of the legislator, and in which, in point of fact, his interference is most extensive. There are few cases in which it would be expedient to punish a man for hurting himself: but there are few cases, if any, in which it would not be expedient to punish a man for injuring his neighbour. With regard to that branch of probity which is opposed to offenses against property, private ethics depends in a manner for its very existence upon legislation. Legislation must first determine what things are to be regarded as each man's property, before the general rules of ethics can have any particular application. The case is the same with regard to offences against the state. Without legislation there would be no such a thing as a state.[…] As to the rules of beneficence, these, as far as concerns matters of detail, must necessarily be abandoned in great measure to the jurisdiction of private ethics."

En suma, la visión que hemos desarrollado en esta Parte III del "principio de la utilidad" y sus modos de aplicación revela, tal como lo sostenía la "versión recibida" de Halévy, que el "principio de la utilidad" puede entenderse como "criterio diferencial" para el individuo y el legislador: uno que le indica al primero, "maximizar la propia felicidad" y al segundo, "maximizar la felicidad para la comunidad". Pero el principio, al aplicarse a "los intereses" y no directamente a las acciones, al promover calcular lo que constituiría la "fuente de mayores satisfacciones y más durables" en cada esfera, sirve en ambos casos -tanto para el individuo como para el legislador- como guía prescriptiva para la auto-disciplina y para la exploración de la máxima satisfacción humana. Debido a esto, podemos afirmar que el Utilitarismo Clásico como doctrina moral y política es consistente y que no implica *necesariamente* resultados divergentes. Lejos de implicar, como dice Halévy, una tensión irresoluble entre autonomía y disciplina, muestra que el modelo social utilitarista manifiesta una "mutua regulación entre los intereses privados y el público".

Por fin, esta lectura devela "qué es ser ciudadano" para el Utilitarismo Clásico. Ella revela -a diferencia de la tesis de Harrison- que la doctrina utilitarista les otorga a los individuos un estatus de *autonomía* moral y política. Les ofrece a los individuos las herramientas necesarias para un correcto auto-gobierno tanto a nivel privado (i.e. moral) como a nivel político manteniendo, a la vez, que la ética privada y la ética pública constituyen legítimamente *la ética en general* ya que son *compatibles con la naturaleza humana*. Será tal vez por esto que Hart describe -en el ensayo introductorio a *IPML*- a la ética privada y la ética pública del siguiente modo:

> La ética privada es un arte o técnica independiente, de auto-disciplina que ha de ser aprendida y practicada por los individuos. Su objetivo consiste en asegurar lo más posible, dada la constitución de la naturaleza humana y las circunstancias en las que se encuentran los hombres, que su conducta esté en conformidad con el principio de la utilidad, que es el único estándar de conducta y que requiere la maximización del interés general. El arte de la legislación que junto con la ética privada forma lo que Bentham llama "la ética en general" no es, de modo similar, un estándar de conducta sino un arte práctico o técnica para el gobierno de los otros, y su objetivo consiste también en asegurar la máxima conformidad posible con el principio de la utilidad. Mientras que el arte de la legislación logra su objetivo directamente mediante la promulgación de leyes y la prescripción de castigos por desobediencia, *la ética privada busca el mismo objetivo mediante la exploración de los diferentes modos en que el bienestar general pueda ser maximizado a medida de que los individuos descubran y busquen sus propios intereses de largo alcance*. (Hart en Bentham: *IPML*, xciv; mi subrayado)

Para concluir:

En este capítulo comenzamos a reconstruir el modo en que el Utilitarismo Clásico fundamenta su ingeniería social y política en principios *científicos* pretendidamente

universales y *neutrales* sobre la naturaleza humana observando sus problemas. En particular, buscamos identificar el *espacio participativo* que Bentham les otorga a los individuos como *agentes morales y políticos autónomos* en su modelo de sociedad a partir de un análisis de sus formulaciones del "principio de la utilidad" y sus modos de aplicación.

En el capítulo, logramos explicitar en qué radica la autonomía moral y política individual (qué es ser ciudadano para el Utilitarismo Clásico) y mostramos que el modelo de la sociedad benthamita -lejos de plantear una tensión irresoluble entre autonomía y disciplina- supone una mutua regulación "interna a la sociedad utilitarista" entre el interés público y los intereses privados.

¿Pero puede esta "regulación interna" entre el "interés público" y los "intereses privados" ser universalmente aplicable? ¿Puede, de acuerdo a las herramientas que ofrece la teoría, manifestarse en todas las sociedades del planeta? ¿Son acaso las poblaciones nativas de las dependencias -de acuerdo a las herramientas ofrecidas por el Utilitarismo Clásico- capaces de autonomía tanto a nivel individual como a nivel político?

Teniendo en mente estas preguntas, analizaremos en el Capítulo 4 cuál es el *estatus moral y político* que Bentham y James Mill les adjudican a las "poblaciones nativas de las dependencias" investigando sus "representaciones de los colonizados" (tal como aparecen en los "escritos coloniales") en el marco de sus Tablas de las Motivaciones Humanas. La pregunta que recorrerá el Capítulo 4 será ¿cuáles son, de acuerdo a la doctrina, los obstáculos que impiden que el individuo en general suscriba al "principio de la utilidad" y en qué se diferencian con los obstáculos que impedirían a los colonizados o poblaciones nativas de las dependencias a suscribir al "principio de la utilidad"? Posiblemente podamos mostrar -utilizando la terminología del portugués Boaventura de Souza Santos- las "líneas cartográficas" que traza el Utilitarismo Clásico como doctrina: en qué sentido esta teoría -a pesar de presentarse como un pensamiento moral y político "radical" fundado en el Hedonismo Humano, uno que pretende "liberar" a todo ser humano de cualquier "ficción" sobre las que pretenda sustentarse la validez de cualquier tradición heredada - constituye también un pensamiento "abismal". (Souza Santos: 2014, 22)

Más aún, debido al carácter "radical" y "liberador" que proponía esta doctrina moral y política como principal objetivo, seguidamente, en el Capítulo 5, abandonaremos la comparación entre sus representaciones de los "nativos" y sus tablas de los motivos humanos y abordaremos críticamente la *tesis básica* del Utilitarismo Clásico que les permitiría sostener el carácter universal y neutral de su teoría moral y política, vale decir, analizaremos críticamente la pretendida *compatibilidad* de la "ética utilitarista" con el Hedonismo Humano.

Analizaremos los *aspectos dinámicos* de la motivación humana (the *Main Spring of Human Action* o relación humana al placer o satisfacción) para explorar si acaso los aspectos dinámicos de lo que el Utilitarismo entiende por Hedonismo Humano encubren en sí mismos procesos de "subjetivación y de "sometimiento" concomitantes que marcarían definitivamente la marginalización de vastas poblaciones del planeta "no europeas" como posibles agentes morales y políticos.

En suma, mediante los dos últimos capítulos que desarrollaremos a continuación, esta tesis propone identificar algunos de los límites del Utilitarismo Clásico, al preguntarnos si son acaso las condiciones necesarias para el cálculo, desarrollo y regulación de los intereses del individuo condiciones meramente psicológicas que parten de la relación humana con el placer. Ensayar una respuesta a esta pregunta no permitirá tal vez, señalar que para Bentham (y también para James Mill) la defensa del colonialismo para las poblaciones nativas no resultó de meros "prejuicios de época" acerca de su estatus como personas morales y políticas que fueron independientes de su doctrina. Nos permitirá tal vez, esclarecer en qué sentido el Utilitarismo Clásico como epistemología centrada en el "interés humano" constituye también, a pesar de su pretendido radicalismo y carácter liberador, un "pensamiento abismal": una teoría sobre el "interés humano" que a pesar de presentarse como una teoría cientificista de la que se deriva una teoría moral y política universalmente aplicable, marginaliza y somete, en definitiva, saberes y sujetos otros.

Tres grados de elevación del polo abatirían toda la jurisprudencia; un meridiano decide acerca de la verdad; a los pocos años de poseer una tierra, las leyes fundamentales cambian; el derecho tiene sus épocas; la entrada de Saturno en León nos indica el origen de tal crimen. ¡Extraña justicia limitada por un río! Lo que es verdad a este lado de los Pirineos es error al otro lado.

Blaise Pascal, *Pensamientos* (230)

Capítulo 4

La representación de Jeremy Bentham y James Mill de los colonizados: Los obstáculos de las poblaciones nativas para constituirse en sujetos morales y políticos autónomos según sus teorías sobre los motivos humanos

Introducción:

¿Podemos decir con Blaise Pascal que "en este mundo todo es en parte verdadero y en parte falso"? O más precisamente, ¿sería posible pensar -en línea con Pascal- que el Utilitarismo Clásico, aunque se base en leyes científicas sobre la naturaleza humana, ofrece un modelo de jurisprudencia que queda trastocado "al otro lado del río" o más precisamente, a ultramar y más allá de Cabo Verde?

En este capítulo mostramos que las "representaciones de los colonizados" como "incapaces de auto-gobierno" explicitadas en los "escritos coloniales" de Jeremy Bentham y James Mill no constituyen "creencias de época" independientes de sus propias teorías, que dichas "representaciones" no son ajenas a la "concepción teórica sobre la configuración del interés humano" descrita en el capítulo previo.

Para ello, proponemos analizar -a la luz de sus "representaciones del comportamiento nativo" de los "escritos coloniales"- [232] las Tablas de los Motivos Humanos de Bentham y de

[232] Las referencias de J. Bentham al comportamiento de las "poblaciones nativas" (a los "nativos" de ex colonias o de colonias existentes dentro la estructura imperial del s. XVIII) no aparecen exclusivamente en sus trabajos referidos a la *economía* y *políticas coloniales* donde Bentham discute el *valor de la estructura imperial* delineando argumentos que *justifican la emancipación* de ciertas colonias aunque defiende *la preservación* de otras. Dichos escritos ya han sido tratados en los primeros capítulos de nuestra tesis donde exploramos *la actitud de Bentham frente al Imperio*. (Véase nuestro Capítulo 1) Si bien haremos referencia a las descripciones del comportamiento "nativo" que aparecen en dichos textos, nos concentraremos también en las referencias de Bentham al comportamiento de las "poblaciones nativas" que se revelan en su discusión teórica sobre la motivación humana. La teoría utilitarista sobre la motivación humana aparece delineada en los textos de

James Mill, las cuales revelan la operatividad de motivos "semi-sociales" y "sociales" en la configuración individual de intereses "reales" haciendo posible que el individuo adhiera de modo espontáneo -independientemente de los castigos- al "criterio público de la utilidad" (Bentham: *A Table,* 1815*;* J. Mill: *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, 1829)[233]. La pregunta que recorrerá el capítulo será ¿cuáles son, según sus teorías sobre los motivos humanos, los obstáculos que impiden que el individuo en general suscriba al "criterio público de la utilidad*"* y en qué se diferencian (si acaso se diferencian) de los obstáculos que les impedirían a las "poblaciones nativas" de las colonias suscribir al mismo criterio?[234]

El capítulo busca mostrar que el *proceso de subjetivación* que capacita al individuo para "ampliar" la noción del "propio interés" y devenir "sujeto moral y político autónomo",[235] oculta un proceso de *des-subjetivación* (un régimen de sometimiento y de des-naturalización) de las "poblaciones nativas" de las colonias que incluso *amplía* la distancia entre

---

Bentham sobre la teoría moral y política, en sus catálogos de los motivos humanos y en sus escritos sobre la religión. Entre ellos cabe mencionar los siguientes trabajos:
Bentham, J., *Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* ed. J. H. Burns y H. L. A. Hart. Oxford: Clarendon Press, 1982. (*IPML*); Bentham, J., *Deontology together with A Table of the Springs of Action and The Article on Utilitarianism*. Ed. A. Goldworth. Oxford: Clarendon Press, 1983. (*Deontology* y *A Table*); Bentham, J., *A Fragment on Government,* eds. J. H. Burns and H. L. A. Hart. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. (*FG*); Bentham, J., "Of the Influence of Time and Place in Matters of Legislation" en *The Works of Jeremy Bentham, e*d. J. Bowring. Vol I. Edinburgo, 1838-43 (*The Works*); Bentham, J., *Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind* en J. E. Crimmins *Utilitarians and Religion,* Virginia: Thoemmes Press, 1998 y Bentham, J., *Not Paul, but Jesus,* ed. T. Skinner, pról. J. Crandall, Watersgreen House: 2016.
También en el caso de James Mill, nos concentraremos en las referencias al comportamiento de las "poblaciones nativas" que se revelan en el desarrollo de su teoría de la motivación humana. Su teoría de la motivación humana aparece delineada en su análisis de los fenómenos de la mente humana, en su debate sobre la religión, en su discusión sobre la casta y en su historia sobre la India Británica:
Mill, J., *Analysis of the Phenomena of the Human Mind,* 2 vols. New York: Augustus M. Kelly Publishers, 1967; Mill, J., *The History of British India,* ed. H. H. Wilson, intr. J. K. Galbraith, 6 vols. Nueva York: Chelsea House Publishers, 1968; Mill, J., "Caste" en *Supplement to the Fourth, Fifth and Sixth Editions of the Encyclopaedia Britannica,* Edinburgo, 1824; Mill, J., *The Church and Its Reform e*n J. Crimmins, *Utilitarians and Religion,* Virginia: Thoemmes Press, 1998.

[233] Como veremos en adelante, Bentham describe el modo en que los motivos "semi-sociales" y "sociales" contribuyen a que el individuo descubra sus intereses "reales" en *Deontology together with a Table of the Springs of Action.* (Véase, a manera de ejemplo, Bentham*: A Table,* 69). James Mill, por su parte, lo hace en su *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*. (Véase a modo de ejemplo, J. Mill: "Our Fellow Creatures contemplated as Causes of our Pleasures and Pains" en *Analysis,* 214-30)

[234] Es preciso destacar que en esta tesis estamos vinculando el término "no-europeo" con el término "colonizado": con las "poblaciones nativas" de las colonias -de la periferia respecto de la metrópolis. Esta distinción europeo/no-europeo se complejiza con el tema de la "raza" (y asimismo más contemporáneamente con los procesos migratorios de las poblaciones de la "periferia" a las metrópolis), sin embargo, en nuestro trabajo no tratamos el concepto de raza porque partimos de un análisis de sus "escritos coloniales" y fundamentalmente, porque ni Bentham ni James Mill han manejado explícitamente el concepto de "raza".

[235] Recordemos que nuestros desarrollos en el Capítulo 3, permitieron mostrar que Bentham -fundador de la teoría utilitarista- entendía que la "moral utilitarista" constituía una *práctica o proceso de indagación humana* por las fuentes maximizadoras de la felicidad que implicaba un progreso o evolución continua. En este sentido, nos señalaba cómo era posible que el individuo deviniera un sujeto moral y político plenamente autónomo.

"colonizados" y "europeos" sugerida en sus "escritos coloniales". En efecto, en sus "escritos coloniales", Bentham y James Mill parecieron representar llanamente a las "sociedades nativas" como "estadios prematuros" respecto a la sociedad civil europea (como "la infancia de Europa"), lo que parecía alinearse -aunque de un modo superficial- a las estratificaciones de las distinctas sociedades que identificaron los historiadores conjeturales escoceses y los orientalistas en lo que entendieron por el "desarrollo teleológico de la sociedad civil". (Véanse por ejemplo, las referencias de K. Haakonssen a la "socialización gradual de la moral" y su vínculo con los modos de producción y formas de gobierno de las distintas sociedades de Hume y A. Smith, en Haakonssen: 1996, 107-9 y 130-1) Pero el análisis, en este capítulo, de las "teorías sobre la motivación humana" de Bentham y James Mill muestra que si bien a nivel teórico, ellos buscaron distanciarse de las tesis de los historiadores conjeturales escoceses –al pretender fundar su sistema moral y modelo de sociedad utilitarista exclusivamente en la "búsqueda individual del placer o la felicidad propia"- sus "jerarquizaciones de los motivos humanos" revelan paradójicamente que "los colonizados" fueron marginalizados de un modo aún *más radical* que el operado por los historiadores conjeturales. Los "colonizados" terminaron siendo visualizados con *rasgos psíquicos permanentes e inclasificables* de acuerdo a sus catálogos y jerarquías de los motivos humanos. En suma, nuestro análisis de sus "tablas sobre los motivos humanos" hace posible comenzar a mostrar que la "doctrina utilitarista", si bien buscó construir un sistema moral y político aplicable a *toda* sociedad sobre una base "cientificista de la motivación humana", manejó una noción a-crítica del "interés humano" vinculado a la autonomía, uno que marginalizó a las "poblaciones nativas" de un modo *más radical* que el operado por las doctrinas de los historiadores conjeturales escoceses y de los orientalistas respecto a su posibilidad de "integrarse" a la "marcha de la civilización".

Con el fin de mostrar cómo el "proceso de subjetivación utilitarista" que se revela en la "configuración individual del interés" *se corresponde* con un "régimen de marginalización o des-subjetivación" de vastas poblaciones del planeta analizaremos en este capítulo lo que ambos filósofos entendieron por "motivación humana" desde tres perspectivas diferentes.

En Parte I abordamos el punto del que parten Bentham y James Mill para describir la motivación humana y la aplicación del "principio de la utilidad". Nos referiremos a lo que entienden como los "obstáculos" que les impiden a los individuos "suscribir" al Utilitarismo en sus "teorías sobre la motivación humana" (Bentham: *A Table* y Mill: *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*) y buscamos mostrar que dichos "obstáculos a la utilidad" no

son comparables a los "obstáculos para suscribir al Utilitarismo" determinados por los "pre-juicios nativos" tematizados en sus "escritos coloniales". Mostramos que las representaciones de Bentham y Mill del comportamiento de las "poblaciones nativas" presentadas en sus "escritos coloniales" -de sus *pre-juicios* u obstáculos a la utilidad- no se adecuan al régimen de ninguno de los dos *únicos* principios morales "adversos" a la utilidad presentados en sus teorías sobre la motivación humana. Más aún, buscamos destacar que aunque los "principios" de la "simpatía" y del "ascetismo" son "adversos" al "principio de la utilidad", ellos dan lugar a juicios o cálculos *erróneos corregibles* y reflejan *un sistema coherente de motivación humana.* Mientras que los "pre-juicios nativos" lejos de responder a "intereses estrechos" *corregibles* son vistos como una "disposición a la pasividad" o a la "sujeción irreflexiva" a cualquier autoridad local o extranjera que parece obstaculizar la posibilidad de las "poblaciones nativas" de suscribir al Utilitarismo de un modo peculiarmente *inclasificable* según lo que entienden por el "régimen que regula la motivación humana".

En Parte II, cotejamos la posibilidad de que los "prejuicios nativos" respondan a la tesis del "retraso" de las sociedades no-europeas respecto a las europeas, a la idea de que constituyen "la infancia de Europa". Para ello analizamos en sus textos sobre la motivación humana cómo sus tablas de intereses o motivos[236] revelan jerarquías entre intereses "simples" y "complejos". Allí identificaremos "la eficacia" que tienen los sentimientos "semi-sociales" y "sociales" en la configuración individual de los intereses "reales" cuando son enlazados a la utilidad individual, pero mostramos, asimismo, que dichos sentimientos (la prudencia, la probidad y la benevolencia) son presentados en sus teorías de los motivos humanos como disposiciones que ya *tienen fuerza* entre los miembros de la sociedad. Buscamos entonces mostrar que los utilitaristas, al no ofrecer una explicación "científica" sobre el modo en que los sentimientos "semi-sociales" y "sociales" *podrían ganar fuerza en la mente de los seres humanos en general,* sus tablas de motivos humanos -pretendidamente neutrales y naturales- sugieren que las tradiciones y convenciones *europeas* jugaron un papel *no reconocido* por Bentham y Mill en sus clasificaciones de los motivos humanos. Por lo tanto, sus "catálogos sobre los motivos humanos" al asumirse como "valores neutrales" instituidos en la sociedad dejan abierto el problema de la "educación moral" de las poblaciones nativas, no dejan en claro en qué sentido las poblaciones nativas -si acaso representan "la infancia de Europa"- participarían de la misma línea de aprendizaje que los europeos. Sus tablas fijas sobre los

[236] Bentham define los motivos como intereses (fuentes de satisfacción) en tanto funcionan como resortes de la voluntad para la acción. (Bentham: *IPML*, 96-7)

"motivos humanos" parecen crear la ficción de la necesidad de implementar entre "poblaciones nativas" como las de la India un *permanente tutelaje europeo*.

En Parte III, buscamos *precisar* la naturaleza de los "prejuicios nativos" que según Bentham y Mill "obstaculizan" a las "poblaciones nativas" suscribir a la utilidad. Mostramos que los "prejuicios nativos" no son producto de una capacidad racional "menos desarrollada" y por tanto "reparable" mediante la imposición de leyes utilitaristas o de una educación "gradual", sino resultado de *rasgos psíquicos permanentes e inclasificables* de acuerdo a sus catálogos de motivos humanos. Mostramos esta última tesis, recurriendo a sus "escritos críticos sobre la religión".[237] Señalaremos que a pesar de sus claros ataques a la religión, dichos escritos permiten corroborar que los sentimientos "semi-sociales" y "sociales" (asumidos en sus catálogos de motivos humanos) que permiten a los individuos delinear sus intereses "reales" (Bentham: *A Table*, 108 y *Deontology*, 73, 99; Mill: *Analysis*, vol. 2, 286), están derivados de un concepto de Humanidad que, tanto para Bentham como para James Mill, está presente en el Cristianismo pero "ausente" en religiones como el Hinduismo (Bentham: *Of the Influence* of *Natural Religion*, 356; Mill: *History*, vol. II, 271). El contraste entre las visiones de Bentham y Mill de la "religión cristiana" y las "religiones nativas" de India nos permitirá mostrar que para ambos autores sus respectivas cosmovisiones responden a dos formas diferentes de *imaginación*. Mientras que en el Cristianismo opera una forma de imaginación entendida como "facultad de la mente humana": un modo de *expectativa y anticipación* respecto al futuro que está basada *coherentemente* en experiencias de expectativa y cálculos de satisfacción, la imaginación de las "poblaciones de India" acaba siendo definida como "imaginación poética": se trata de una sumisión a los poderes divinos y naturales que

[237] El recurso a sus escritos sobre la religión se justifica en que, tal como lo señala N. Dirk, el discurso colonial británico desvinculó las relaciones sociales de la India de su fundamento político y las enlazó a un fundamento basado en la pureza y la polución vinculado a la religión hinduista.
Nos referiremos a los siguientes escritos de Bentham sobre la religión:
J. Bentham, *The Church of England: Catechism Examined* en J. Crimmins comp.: 1998; J. Bentham, *Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind* en J. E. Crimmins comp.: 1998 y J. Bentham, *Not Paul, but Jesus*, en J.J. Crandall ed.: 2013.
James Mill desarrolla su crítica a la religión en varios artículos que aparecen en periódicos y asimismo en su *History of British India*.
Además de concentrarnos en su *History*, nos referiremos específicamente a los siguientes artículos: "Schools for All In Preference to Schools for Churchmen Only" en *The Philantropist* 3, Oct. 1813, 154-179; "On the Propagation of Christianity in India" en *The Philantropist* 3, Nov. 1813, 255-267, "Substance of the Speeches of William Wilberforce, Esq., on the Clause in the East India Bill for promoting the religious Instruction and Moral Improvement of the Natives of the British Dominions in India, on the 22nd of June and the 1st and 12th of July 1813" en *The Philantropist* 4, Nov. 1814, 157-170, "Southey's Book of the Church" en *The Wesminster Review* 3, Enero 1825, 167-212, "Ecclesiastical Establishments" en *The Wesminster Review* 5, Abr. 1826, 504-48 y "The Church and Its Reform" en *The London Review* 1, 1835. La versión completa de su texto fundamental "The Church and Its Reform" aparece J. Crimmins *Utilitarians and Religion*, 1998.

no implica "la búsqueda ni expectativa futura de la satisfacción" y por tanto de un concepto inclasificable como "facultad de la mente humana", de acuerdo a sus teorías de la motivación.

Parte I: El punto de partida: juicios erróneos *versus* pre-juicios. Los principios adversos al "principio de la utilidad" y la pasividad irreflexiva de los Indios

Ya en *IPML*, Bentham identifica los "obstáculos" que impiden suscribir a la doctrina utilitarista, se refiere al "principio del ascetismo" y al "principio de la simpatía":

> Un principio puede ser diferente del de la utilidad de dos modos: 1. Oponiéndose constantemente a él: este es el caso del principio que puede denominarse el principio del *ascetismo*. 2. Pudiendo ocurrir que se oponga a veces a él y a veces no: este es el caso del otro, que puede denominarse el principio de la *simpatía* o *antipatía.* (Bentham: *IPML*, 17) [su subrayado][238]

En *IPML,* Bentham se concentra especialmente en el "principio de la simpatía" porque considera que está a la base de la "moral" convencional de su época, que califica como "Sentimentalismo". Nuestro autor entiende por "Sentimentalismo", las diferentes teorías morales basadas en la *Ley de la Naturaleza,* o lo que es lo mismo, en un "concepto natural de Humanidad" -que entiende la voluntad humana como el pálido reflejo de la voluntad divina- y busca desarticular sus criterios de validez. De acuerdo a Bentham, el "Sentimentalismo" comprende las "doctrinas morales" que apelan al *sentido moral*, al *sentido común,* la *recta razón*, la *justicia natural*, la *igualdad natural* y el *Common Law* y considera que ellas pretenden legitimar el conservadurismo político: justificar la "lealtad" humana a las costumbres y a la autoridad establecidas en el tiempo. Por lo tanto, Bentham busca desarticular sus criterios de validez señalando que al apelar a la *Ley de la Naturaleza,* "todo lo que nos ofrecen son sus propios sentimientos sobre lo que es correcto o incorrecto". (Bentham: *IPML*, nota d., 26-7).[239] Bentham busca des-encubrir el carácter "ficcional" de los criterios de validez de los "sistemas morales adversos" al Utilitarismo señalando que no responden a un criterio "objetivo" de evaluación sino, en definitiva, al "principio de la simpatía" que aprueba determinada conducta por el mero hecho de que se ajusta al sentimiento de *aquel* con autoridad. Es por esto que nos dice del "principio de la simpatía" que:

[238] "A principle may be different from that of utility in two ways: 1. By being constantly opposed to it: this is the case with a principle which may be termed the principle of *asceticism.* 2. By being sometimes opposed to it, and sometimes not, as it may happen: this is the case with another, which may be termed the principle of *sympathy* or *antipathy*."

[239] "A great multitude of people are continually talking of the Law of Nature; and they go on giving you their sentiments about what is right and what is wrong.[…] Instead of the phrase, Law of Nature, you have sometimes, Law of Reason, Right Reason, Natural Justice, Natural Equity, Good Order. Any of them will do equally well."

> [a]prueba o desaprueba ciertas acciones, no en función de su tendencia a aumentar la felicidad, como tampoco en función de su tendencia a disminuir la felicidad del grupo cuyo interés está en cuestión, sino meramente *debido a que un hombre se siente dispuesto a aprobar o desaprobarlas*: *entendiendo esa aprobación o desaprobación como una razón suficiente en sí misma,* y rechazando la necesidad de buscar un fundamento extrínseco. (Bentham: *IPML,* 25-6, mi subrayado)[240]

En suma, Bentham concluye, en *IPML,* que lo que tienen todas estas doctrinas morales en común es que -contrariamente al Utilitarismo- están guiadas por un "no-principio": "Queda de manifiesto que [el principio de la simpatía] es más bien un principio en cuanto al nombre y no en cuanto a la realidad: no es en sí mismo un principio positivo, sino más bien un término empleado para significar *la negación de todo principio*". (Bentham: *IPML,* 25; mi subrayado)[241] Y nos advierte que justificar la adhesión a los "lazos sociales y políticos instituidos en el tiempo" en el "sentimiento de la simpatía", no es otra cosa que la manifestación de "sus variadas estratagemas para evitar la obligación de apelar a algún *estándar externo* y para imponerle al lector la aceptación del sentimiento u opinión del autor como una razón suficiente en sí misma." (Bentham: *IPML,* 25-6; mi subrayado)[242]

En *A Table*, Bentham prosigue analizando los "obstáculos que impiden suscribir al Utilitarismo" pero en esta obra muestra asimismo, en qué sentido "la adhesión a sistemas morales adversos" al Utilitarismo es corregible, que sus "juicios evaluativos" sobre la conducta individual y la conducta pública constituyen "juicios erróneos" sujetos a *corrección.* En primer lugar, Bentham advierte en *A Table,* que la "simpatía" no puede constituir un "principio objetivo" de la moral porque cuando los sentimientos de lealtad y aprobación son independientes del "criterio de la utilidad" 'pueden dar rienda suelta tanto a pasiones sociales como a pasiones disociales'. (Bentham: *A Table,* 35) Pero también reconoce que la estrategia de los "sistemas morales adversos" al Utilitarismo de recurrir al "principio de la simpatía" responde de modo *encubierto* a la búsqueda de la utilidad. Ya en *IPML*, Bentham nos sugería que estos sistemas morales "adversos" a la utilidad *enmascaran* la búsqueda de la utilidad "para unos pocos": ellos responden a "intereses estrechos" y revelan una mala aplicación del

[240] "[It] approves and disapproves of certain actions, not on account of their tending to augment the happiness, nor yet on account of their tending to diminish the happiness of the party whose interest is in question, but *merely because a man finds himself disposed to approve or to disapprove of them: holding up that approbation or disapprobation as a sufficient reason for itself*, and disclaiming the necessity of looking out for an extrinsic ground."

[241] "It is manifest, that this is rather a principle in name than in reality: it is not a positive principle of itself, so much as a term employed to signify the negation of all principle".

[242] "[The various moral systems] consist all of them in so many contrivances for avoiding the obligation of appealing to any *external standard*, and for prevailing upon the reader to accept of the author's sentiment or opinion as a reason and that a sufficient one for itself."

"principio de la utilidad". (Bentham: *IPML,* 14-5 y 16)[243] Más aún, en *A Table*, Bentham define los "intereses siniestros" que sustentan estos sistemas morales entendiendo que ellos responden *coherentemente* a la dinámica de la motivación humana definida como "la tendencia a aumentar la propia satisfacción y prevenir la frustración". En *A Table,* Bentham se pregunta qué significa que un interés tenga una "dirección siniestra" y sugiere que ello implica perseguir intereses "más estrechos" a expensas de intereses "más abarcadores" que satisfacen a un mayor número de personas o a expensas de un interés "mayor" por uno "menor" para el individuo mismo: "Una dirección siniestra ¿en qué consiste? En cualquier efecto o tendencia que sirva a un menor número, a expensas de un interés más abarcador o en el caso del individuo que sirva a un interés menor, a expensas de uno de mayor valor". (Bentham: *A Table,* 18)[244]

En suma, si bien Bentham entiende que los "sistemas morales adversos" al Utilitarismo constituyen "obstáculos" que impiden que los individuos suscriban a la "doctrina utilitarista", ellos, sin embargo, responden a un *sistema coherente de motivación*. Por lo tanto, Bentham considera que es posible *mostrarles* a los individuos el carácter *erróneo* de los "juicios evaluativos" elaborados por dichos sistemas morales, que es posible señalarles en qué sentido responden a intereses "estrechos", es decir, al beneficio de "unos pocos". Paradójicamente, puede decirse entonces que para Bentham, el "interés siniestro" de los sistemas morales alternativos al Utilitarismo tiene una naturaleza "transparente" que determina que sea *corregible*, que pueda ser entendido por la razón calculadora como un *interés estrecho y por tanto erróneo y sujeto a corrección*.[245]

Pero cabe destacar que, en *A Table* y *Deontology*, Bentham reconoce asimismo "el valor" que puede adquirir el "sentimiento de la simpatía" en *su propio modelo moral utilitarista*. En *Deontology*, Bentham se refiere al modo en que el "sentimiento" de la simpatía se le revela al individuo como motivo *restrictivo* -y no como un valor en sí mismo, tal como lo mantendrían los sistemas morales alternativos al Utilitarismo. Una vez enlazado a la utilidad, el "sentimiento de la simpatía" contribuye a que el individuo supere su "egoísmo estrecho" y

[243] "When a man attempts to combat the principle of utility, it is with reasons drawn, without his being aware of it, from that very principle itself. His arguments, if they prove any thing, prove not tat the principle is *wrong,* but that the, according to the applications he supposes to be made of it, it is *missaplied.*" (Bentham: *IPML,* 14-5; su subrayado)

[244] "Sinister direction, what? Any effect or tendency of which is to serve less at the expense of a more extensive interest or in the case of the individual, an interest of less, at the expense of one of a greater value."

[245] Justamente, debido a que para Bentham los "intereses siniestros" son traducibles en términos de "utilidad" y por tanto son corregibles, él propondrá más tardíamente el "sistema de democracia representativa" como la forma de control del gobierno "más eficaz" para su sociedad. Mediante dicho sistema, sería posible lograr el control de los gobernantes (*the ruling few*) y redirigir el interés público de modo que responda al "principio de la mayor felicidad para la comunidad".

pueda comprender la *utilidad* que supone tomar en cuenta los "intereses en otros" (*extra-regarding motives*) para su "propio interés". Nos dice: "Donde sea que la felicidad de los otros se vea afectada por la conducta que un hombre persigue, podrá mostrarse que su propia felicidad se verá afectada de algún modo por la forma en la que la de ellos se vea afectada por esta". (Bentham: *Deontology*, 123)[246] Más aún, en *A Table* clasifica el "sentimiento de la simpatía" junto al de la "piedad" y la "reputación", sosteniendo que pueden funcionar como "motivos restrictivos" y "útiles". Nos dice: "la atención a la reputación, a la piedad, a la simpatía se revelarán de modo más frecuente, más abarcador y más útil como medios empleables con un propósito de restricción más que de incitación." (Bentham: *A Table*, 73)[247] Para Bentham, la simpatía tiene *siempre* su raíz en el *interés propio*. (Bentham: *Constitutional Code*, 119) y una vez entendido dicho vínculo, les permite a los individuos configurar intereses *más amplios* productores de *satisfacciones más duraderas*, vale decir, sus intereses "reales". Es así que para Bentham, el cálculo y la simpatía nos permiten descubrir los "lazos latentes" que existen entre las virtudes de la *prudencia*, la *probidad* y la *benevolencia* y nuestra "mayor felicidad" individual. Esta ampliación de lo que constituye el "interés propio" lleva a los individuos a configurar sus intereses "reales" y en última instancia, a incorporar el "principio de la utilidad" *en sentido público* ("la mayor felicidad para la comunidad") como guía evaluativa y reguladora de los "propios intereses". La incorporación de un "interés en los otros" y ampliación del interés individual aparece sugerida en el siguiente fragmento:

> Raramente un individuo está tan aislado, ocurrirá más bien, que su interés pueda verse afectado por la eventual agencia de otro cuyos intereses son afectados por su agencia, y si esto no ocurre debido al individuo inmediatamente afectado, ocurre por *otros* individuos considerados como miembros del tribunal de la opinión pública que aplican la fuerza de la sanción moral o popular. (Bentham: *A Table*, 69)[248]

Para Bentham, el "sentimiento de la simpatía" no constituye un valor en sí mismo y por tanto no puede erigirse como "principio de la moral" -tal como lo pretende la corriente del Sentimentalismo. No obstante, cuando es visto como lo que en definitiva es: como el resultado del "cálculo individual de la utilidad" adquiere un "valor instrumental" ya que conduce al individuo a descubrir los modos de incrementar "su propia felicidad". Es por esto que Bentham vuelve a apuntar contra el *enmascaramiento* del "Sentimentalismo" que

[246] "[W]heresoever the happiness of others is affected by the conduct a man pursues, his own happiness it will be shewn will in some way or other be affected by the manner in which theirs is affected by it."
[247] "[R]egard for reputation, piety, sympathy will be found to be more frequently and extensively as well *as more usefully* employed to the purpose of restraint than to that of incitement."
[248] "Scarce an individual is so insulated, but that, by the eventual agency of another whose interests are affected by his agency, his interest may be affected, and if not by ditto of the individual thus immediately affected, by ditto of *other* individuals considered as members of the tribunal of public opinion, applying the force of the popular or moral sanction."

entiende “la simpatía” como “principio independiente” de la utilidad. Bentham les advierte a los defensores del “Sentimentalismo” que: “[e]l Utilitarismo operando por medio del cálculo es consistente y da lugar a una solícita beneficencia. El Sentimentalismo, en tanto independiente del Utilitarismo, es de hecho una máscara para el egoísmo.” (Bentham: *A Table*, 35)[249]

Pero dado el modo en que Bentham desenmascara el “sentimiento de la simpatía” y con ello el “Sentimentalismo”, cabe preguntarnos: ¿a qué responden los “obstáculos” que les impiden a las “poblaciones nativas de las dependencias imperiales” suscribir al “modelo de sociedad utilitarista” de acuerdo al Utilitarismo Clásico? ¿Responden los “prejuicios nativos” a la misma lógica del “Sentimentalismo”? ¿Reflejan los “prejuicios nativos” tan solo la elaboración de “intereses estrechos” que satisfacen a una minoría?

Antes de responder a esta pregunta, es preciso analizar qué lugar ocupa el “sentimiento de la simpatía” en la doctrina moral de James Mill. El discípulo de Bentham no buscó desarticular los “sistemas morales” adversos al Utilitarismo por estar fundados en el “principio de la simpatía”. Sin embargo, como Bentham, Mill sostiene que “el sentimiento de la simpatía” no puede entenderse como “un valor en sí mismo” desvinculado de la búsqueda individual de la utilidad. En *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* mantiene que la génesis del “sentimiento de la simpatía” responde a la dinámica “propia” de la motivación humana: que abreva en la búsqueda de la “propia satisfacción”. Y también, en línea con Bentham, mantiene que el “sentimiento de la simpatía” constituye una “herramienta eficaz” que le sirve al individuo para superar su “egoísmo estrecho” y descubrir “las grandes fuentes de la propia felicidad”. (Mill: *Analysis*, cap. xxi, sec. II, 207)

No obstante, a diferencia de Bentham, quien había entendido que el “sentimiento de la simpatía” funcionaba mayormente como motivo “restrictivo”, que surgía de la consideración individual *del daño* que podía producir la falta de la cooperación mutua entre los individuos, Mill brinda una explicación algo diferente sobre la “naturaleza” de dicho “sentimiento”, que lo lleva a entenderlo como un “estímulo en sí mismo positivo” y no meramente “restrictivo” dentro del sistema moral utilitarista. Esta divergencia revela el lazo que la filosofía utilitarista de James Mill mantiene con el legado filosófico escocés, particularmente con la “noción de la simpatía” de la teoría moral de Adam Smith que le sirvió a este último autor para destacar “el carácter puramente social” de la moral. (Haakonssen: 1996, 159)

[249] “Utilitarianism, working by calculation is consistent and solicitous beneficence. Sentimentalism, in so far as independent of utilitarianism, is in effect a mask for selfishness”

Mill explica el origen del "sentimiento de la simpatía" basándose en la teoría de la mente de D. Hartley sobre el asociacionismo de ideas y de trenes de ideas. (Haakonssen: 1996, 294) En primer lugar, sostiene que el individuo descubre que las "causas remotas" de sus sensaciones del placer son la "riqueza", el "poder" y la "dignidad". (Mill, *Analysis*, cap xxi, sec. II, 207) Y agrega que el individuo es capaz de descubrir *lo que es común* a todas esas "grandes causas del placer ", que ellas coinciden en que son los medios de procurarnos los *servicios* de nuestros semejantes (*fellow-creatures*). Nos dice: "[L]as grandes causas de todos nuestros placeres son los servicios de nuestros semejantes; de ahí que la Riqueza, el Poder y la Dignidad, que para la mayoría de la gente se revelan en definitiva como los medios de la felicidad humana no son otra cosa que los medios de procurarse dichos servicios". (Mill, *Analysis*, cap xxi, sec. II, 207)[250]

Así, Mill sostiene que la simpatía sólo resulta de las "formaciones complejas del interés" que surgen de advertir el valor que los "servicios de nuestros semejantes" tienen *para el propio beneficio*. Hasta aquí, podemos observar que su argumentación está en línea con la de Bentham, que la simpatía se deriva de la concepción individual de lo que constituye el "interés propio". Pero Mill agrega que el interés *sostenido* en los semejantes, convierte a los semejantes, *por el hábito de estar en su compañía*, en una "percepción interesante". El *hábito de estar en compañía de semejantes*, la *experiencia acumulada y favorable vivida en común*, permite que el individuo descubra que "los trenes de asociaciones de ideas placenteras asociadas al prójimo" resultan ser también para sí mismo, "asociaciones de ideas placenteras". Este doble vínculo del "sentimiento de la simpatía" con la atención individual a *los servicios* que el prójimo pueda proveerle y con el placer que surge del "hábito de estar en su compañía" aparece en la descripción que Mill ofrece en *Analysis*, de los diferentes "sentimientos sociales": el "afecto por los amigos", el "afecto por la familia", la "lealtad a un partido", a "la clase", a "la nación" e incluso "el amor a la humanidad". Es interesante observar, a modo de ejemplo, cómo Mill tras mostrar que la "simpatía" abreva en el cálculo individual de los beneficios propios que pueden surgir de los "servicios de otros", describe a continuación cómo el placer de la "amistad" (*friendship*) se fortalece debido a la experiencia vivida en común:

> La amistad, suele originarse en el compañerismo […] Es perfectamente obvio cómo la idea de tales hombres [de los amigos o compañeros] se originará recíprocamente, y no simplemente como la idea de un hombre, sino envuelta de tal modo por los trenes de ideas placenteras de

[250] "[T]he grand causes of all our pleasures are the services of our fellow-creatures; since Wealth, Power and Dignity, which appear to most people to sum up the means of human happiness are nothing more than means of procuring those services.".

> ese hombre, de forma tal que la idea de él, será en su conjunto una elevada idea placentera. Cuando a esto se le agrega, la expectativa de futuros placeres, no meramente por la continuación de su compañía, sino por servicios de importancia: como la promesa de luz y guía que surgirá de su sabiduría a través de sus consejos, de su fidelidad que hará que sea seguro confiar en él, de su benevolencia hacia nosotros que nos hará contar con sus servicios cuando sea que ellos sean requeridos, de su reputación e influencia en el mundo como para darle peso a sus esfuerzos, entonces, existe una acumulación de ideas placenteras con la idea del individuo suficiente para dar cuenta del afecto denominado Amistad. (Mill: *Analysis*, cap. xxi, sec. II, 216)[251]

Mill parece abandonar la idea estrictamente benthamita de que la "simpatía" funciona como motivo "restrictivo" que tiene su raíz *exclusiva* en el egoísmo. Para Mill aunque la simpatía abreva en el cálculo individual de la "propia utilidad", dicho sentimiento se fortalece por la *imitación o empatía* que surge del *hábito o experiencia sostenida de la compañía entre los semejantes*. Esta doble vinculación del "sentimiento de la simpatía" con el "beneficio propio" y con la "experiencia placentera que surge del hábito de estar en compañía con los semejantes" marca la complejidad de su filosofía moral y política. Por un lado, Mill pretende erigir -como Bentham- el "principio de la utilidad" (compatible a la búsqueda individual del beneficio propio) como único criterio para la "reforma radical" de los lazos sociales vigentes de *toda sociedad*, pero por otro, sigue fuertemente vinculado al "legado" de la filosofía moral escocesa de autores como Adam Smith, que propone basar la moral en la "experiencia histórica acumulada" de la humanidad que daría lugar *gradualmente* a las "formas complejas de relación social y política" propias de una sociedad civil desarrollada (vale decir, al tipo de sociedad británica). Será por este doble vínculo que, como manifiesta Haakonssen, Mill "debió negociar" en su *History of British India*, un *modus vivendi* entre esta tradición y su teoría política utilitarista". (Haakonssen: 1996, 297)[252]

---

[251] "[Friendship] it often originates in companionship […] It is perfectly obvious how the idea of such men will occur to one another, not simply as the idea of a man, but so enveloped by the trains of pleasurable ideas associated with the man, that the idea of him is upon the whole a highly pleasurable idea. When to this is added, the expectation of future pleasures, not merely the continuation of the companionship, but services of importance when the wisdom of the man promises light and guidance from his counsels, when his fidelity makes it safe to trust him, when his benevolence towards us makes us count upon his services, whenever they are required, and his reputation and influence in the world are such as to give weight to his endeavours, there is a sufficient accumulation of pleasurable ideas with that of the individual to account for the affection denominated Friendship."

[252] Como bien lo advierte Haakonssen, este intento de negociación entre las tesis de los historiadores conjeturales sobre la "socialización gradual de la moral" y las tesis "constructivistas de la moral utilitarista" aparece reflejado en su *Historia de la India Británica*. Haakonssen sostiene que debido a esta tensión teórica, la *Historia* de Mill devela un "uso y abuso" de las tesis de los historiadores conjeturales. Haakonssen advierte que la *Historia* de Mill no ofreció una "concepción teórica" sobre *el cambio social e institucional*. Lejos de mantener -a la manera de Smith- el modo en que la simpatía (surgida de la experiencia social acumulada) daría lugar a nuevos reacomodamientos de los reclamos sociales (*claims*) peculiares a cada sociedad, lo que produciría gradualmente "nuevas" concepciones de derechos (*rights*), Mill *identificó* las diferentes culturas no-europeas como "estadios fijos" respecto al desarrollo de la sociedad civil y le adjudicó un "papel decisivo" a la

No obstante, a pesar de sus diferencias respecto a la naturaleza del "sentimiento de la simpatía", es posible afirmar que para ambos pensadores, "la simpatía" *no* constituye nunca un "valor" desvinculado del proceso individual de búsqueda del "propio beneficio". Para ambos autores, la simpatía constituye un "motivo para la acción" que responde en primera instancia *a la dinámica propia de la motivación humana*: a la búsqueda de la propia satisfacción.

¿Pero entonces, qué lugar ocuparía, de acuerdo a Bentham y James Mill, el "sentimiento de la simpatía" entre "poblaciones nativas" como las de la India? ¿Cómo entienden los utilitaristas los "prejuicios nativos" que dan lugar a sus específicos "lazos sociales e políticos"? ¿Es posible entender que la base lógica que sustenta sus "lazos sociales y políticos existentes" (sus obstáculos para adherir a la sociedad utilitarista) es equiparable a la "lógica" que sustenta los "lazos sociales y políticos" que para estos autores *obstaculizan en sus propias sociedades* la adhesión al Utilitarismo? Antes de intentar responder a esta pregunta sobre la "naturaleza" de los "prejuicios nativos", proponemos explorar el *otro* principio "adverso" al Utilitarismo identificado por Bentham en su doctrina: "el principio del ascetismo".

Para Bentham, a diferencia del "principio de la simpatía", el "principio del ascetismo" se opone *constantemente* al "principio de la utilidad" y esto se debe a que su régimen es *semejante* al del "principio de la utilidad". Respecto al "principio del ascetismo" Bentham nos dice que, como el "principio de la utilidad", este "[a]prueba o desaprueba cualquier acción, en función de la tendencia que manifiesta en aumentar o disminuir la felicidad del grupo cuyo interés está en cuestión". (Bentham: *IPML,* 17)[253] Pero el problema es que el "principio del ascetismo" rige la acción individual de *modo inverso,* "aprueba acciones en tanto tienden a disminuir su felicidad; las desaprueba en tanto tienden a aumentarla". (Bentham: *IPML,* 17-8).[254] Es entonces debido al "principio del ascetismo" que para Bentham, los "moralistas" recomiendan el sacrificio de "placeres innobles" (*gross pleasures*) por "placeres nobles", mientras que los partidarios de la religión (*religionists*) recomiendan el sacrificio de los placeres *en esta vida* en pos de mayores placeres en la vida después de la muerte (*after life*), es decir, en función del temor a mayores castigos en el juicio final: "por el temor a un castigo

intervención "deliberada" de "algún individuo o institución" como medio de cambio o reforma de cualquiera de dichos estadios "atrasados" de la sociedad. (Haakonssen: 1996, 298)

[253] "[It] approved or disapproved of any action, according to the tendency which it appeared to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest was in question."

[254] "approving of actions in as far as they tend to diminish his happiness; disapproving of them in as far as they tend to augment it."

futuro en manos de un dios colérico y vengativo". (Bentham: *IPML,* 18)[255] Debido a esto, es posible afirmar que para Bentham, como en el caso del "principio de la simpatía", el "principio del ascetismo" lleva a cometer a "errores de cálculo". En *IPML,* Bentham manifiesta que: "los principios de la simpatía y de la antipatía tienden más acertadamente a errar hacia la severidad" (Bentham: *IPML,* 29)[256]

En suma, los "motivos" de la simpatía y el ascetismo -que habían servido como "principios" de los "modelos éticos alternativos" y que se *oponían* como tales a la doctrina utilitarista- son vistos por el Utilitarismo como *compatibles* con su "teoría sobre la motivación humana". Ha sido posible mostrar que, de acuerdo a los utilitaristas, ellos resultan de un "sistema coherente de motivación humano" que tiende al placer y evita el dolor y que asimismo hace entrar en juego en su cálculo sobre lo que constituye la felicidad anticipaciones de futuros placeres y dolores. Por lo tanto, al ser la simpatía y el ascetismo *traducibles* en términos de la "utilidad" es posible *corregir* la "desviación" de los juicios evaluativos sobre la "conducta correcta" propios de los "sistemas morales alternativos" al Utilitarismo. Así, para los utilitaristas, los miembros de la sociedad *a nivel individual* están capacitados para comprender que los juicios que sustentan sus "lealtades a los lazos sociales y políticos existentes" son erróneos, que es posible "des-enmascararlos" y advertir el poder de los "intereses establecidos" (*vested interests*) de la "minoría gobernante" (*ruling few*). Es posible redirigir las desviaciones que implican guiarse por los "principios de los sistemas morales" alternativos al Utilitarismo al contar con el "principio de la utilidad", el que constituye un principio "racionalmente aceptable" ya que responde adecuadamente a la motivación humana: la "búsqueda de la felicidad" tanto a nivel individual como a nivel colectivo.

Sin embargo, las descripciones de Bentham y Mill del comportamiento de las poblaciones nativas de India, lo que los utilitaristas entendieron por los "prejuicios nativos" que determinaban su adhesión a "los lazos sociales y políticos establecidos en sus sociedades", parecen ser *inclasificables* de acuerdo a esta lógica de la motivación humana. Los comportamientos de las "poblaciones nativas" (y en particular las de la India) no parecen

[255] "[…] by the fear of future punishment at the hands of a splenetic and revengeful deity."
Bentham se opuso a la idea de que el ascetismo pudiera entenderse como "principio de la moral" al sostener que era un principio 'contra-natura:' el principio del ascetismo promovía un "deber" (*ought*) que no era compatible con el "poder" hacer (*can*). Destaca que prueba de ello, es que haya sido posible mantenerlo únicamente como regla de la conducta privada, pero que nunca pudo ser sostenible como principio de la ética pública, ya que esto llevaría indefectiblemente, a la destrucción. (Bentham: *IPML*, 17-21)
[256] "The principle of sympathy and antipathy is most apt to err on the side of severity."

vincularse con ninguna de estas "causas" que *desviarían* a los seres humanos de la felicidad, causas que por "errores de cálculo" promueven juicios "erróneos" respecto a la conducta a seguir. En primer lugar, cabe destacar que Bentham descarta que los "motivos de la simpatía y el ascetismo" operen "con fuerza" entre las sociedades de origen "no-europeo":

> Al *Temor a dios,* la *Simpatía,* el *Amor a la reputación,* más que a cualquier otro motivo, cabe asignárseles un lugar y si acaso solo a ellos, el lugar más elevado en el catálogo de los *buenos* motivos. No obstante, en una condición salvaje (por no referirnos a condiciones más avanzadas) los hombres han existido desde sus primeros inicios como multitudes indistinguibles, con escasos rasgos observables en sus conductas que manifiesten la influencia o existencia de tales motivos: al menos no bajo la forma de motivos capaces de operar con eficiencia como *control* del exceso que resulta de las acciones que responden a *motivos egoístas* (*self regarding*) y *antisociales* (*dissocial*). (Bentham: *A Table,* 108; su subrayado)[257]

Y recordemos que también James Mill, desechaba que "la simpatía" -los sentimientos hacia el prójimo que clasificó en términos de complejidad como la "amistad", el amor por "la familia", "la nación", "el partido", "la clase" e incluso el "amor a la humanidad"- operaran entre las "poblaciones nativas de la India". Mill justifica dicha ausencia en la idea de que el "sentimiento hacia el prójimo" (la simpatía) comienza a operar entre los seres humanos cuando son capaces de identificar las "causas remotas" de sus placeres y dolores, lo que ocurre una vez satisfechas sus "necesidades básicas". En *Analysis* nos dice: "Las causas inmediatas de nuestras sensaciones placenteras y dolorosas no operan nunca de modo muy complejo. La idea de una es raramente asociada con más que un número limitado de dolores y placeres". (Mill: *Analysis*, vol. 2, 206)[258] Y en su ensayo "Caste" (1824) para *Supplement to the Fourth, Fifth and Sixth Editions of the Encyclopaedia Britannica,* Mill sostiene abiertamente que la simpatía no opera entre las "poblaciones nativas de la India" debido a que "en los estadios tempranos de la sociedad, los deseos (*wants*) de los hombres son escasos" (Mill: "Caste" en *Supplement*, vol. II, 649)[259]

Tampoco Bentham y Mill pudieron haber entendido que el "principio del ascetismo" fuera "la causa" que distanciaba a "las poblaciones nativas de India" de la posibilidad de suscribir al "principio de la utilidad". Para Bentham y Mill, el ascetismo como "motivo restrictivo" podía operar entre aquellos capaces de *anticipar* mayores placeres y menores dolores en un futuro: el "ascetismo" respondía a "un sistema coherente de motivación humana", a pesar de

[257] *"[F]ear of god* (N. 9), *Sympathy* (N. 10), *Love of reputation* (N. 8), to these, if to any, would be assigned a place and, if not the only place, the highest place in the catalogue of *good* motives. Yet, in a savage state, (to look no higher) men have existed from the very first in countless multitudes, with scarce any perceptible traces in their conduct of the influence or existence of any such motives: at any rate in the character of motives, capable of operating with efficiency, as a *check* to excess, in the action of the *self-regarding* and *dissocial* motives."
[258] "The immediate causes of our pleasurable and painful sensations have never any very extensive operation. The idea of any one is rarely associated with more than a limited number of pains and pleasures."
[259] "[I]n the early stages of society, the wants of men are few."

que postulara *erróneamente* castigos y recompensas divinos en una vida posterior a la vida terrena (*afterlife*). Pero Bentham y Mill concibieron que -a diferencia de la "tradición cristiana" que postulaba un concepto de "Humanidad" cuyo "sentido de obligación" era un reflejo pálido de la *voluntad divina*- el Hinduismo constituía una religión "primitiva" exc*lusivista y ritualista* que distinguía a los seres humanos en "castas" en función de su polución y su pureza y ello constituía un material inextricable e incomprensible de acuerdo a lo que entendían por motivación humana. A diferencia del Cristianismo, las religiones de las "poblaciones nativas" de India eran "exclusivistas", carecían de un *concepto de Humanidad* y eran "primitivas" ya que postulaban la intervención *constante* de lo supra-natural en la naturaleza. En *History*, por ejemplo, Mill distingue los diferentes estadios de la religión en el marco de un progreso hacia la "religión natural": "Nada es más interesante que rastrear las ideas del poder divino que las facultades naturales de nuestra raza sugieren en los distintos estadios de su trayectoria." Y sugiere que el Hinduismo representa uno de los estadios más bajos en la escala de la evolución de las religiones señalando que "[t]odo en el Indostán era gestionado por la deidad" (Mill: *History*, vol. II, libro 2, cap. 6, 229)[260] Y Bentham también delinea, en "The Circumstances of Time and Place Influencing Sensibility", una jerarquía de religiones en función de su carácter ritualista y mayor sensibilidad a la intervención de lo supra-natural en la naturaleza. Y el fuerte carácter ritualista que visualiza en todas las transacciones cotidianas de los hindúes parece desenlazar su noción de "deber religioso" de la motivación humana, al retratarlos como seres cuya disposición es la "sujeción absoluta" a continuas intervenciones de "lo supra-natural en lo natural":

> Los hindúes parecen ocupar la cumbre en la línea de esta escala de sensibilidad [a sus rituales]. Descendiéndola encontramos a los musulmanes, los judíos, los cristianos de Grecia y los cristianos católicos […] incluso los protestantes piadosos podrían llegar a sufrir en cierto grado, al verse privados, por un plazo de tiempo de los alivios de la comunión espiritual. (Bentham: "Of the Influence of Time and Place in Matters of Legislation" en *The Works*, vol. I, 174)[261]

[260] "Nothing is more curious than to trace the ideas concerning Divine power which the natural faculties of our race suggest to them at the various stages of their career."
"Everything in Hindustan was transacted by the Deity".

[261] "The Gentoos seem to stand at the summit of the scale of sensibility on this line. Descending, we find the Mahometan, the Jew, the Greek Christian, the Catholic Christian, all exposed to suffer from similar causes, according to their respective notions of religious duty: the Mahometan, by being hindered from performing his ablutions, or forced upon a diet inconsistent with his fasts; the Jew, in like manner, by being forced at any time, into a forbidden diet; the Greek, by being put under a coercion of the same kind during any of this times of fasting; the Catholic from a similar cause, or from the being prevented from hearing mass; even the pious Protestant might suffer in some degree, by finding himself deprived, for a length of time, of the comforts of spiritual communion"

Las religiones "primitivas", al ser entendidas como dominadas por la intervención constante de lo divino en lo terreno, no eran comparables al Cristianismo, el cual "como sistema moral" podía des-articularse. Como veremos en detalle en la Parte III de este capítulo, a diferencia del Cristianismo -que Bentham desenmascara como un "modelo moral" que justifica las relaciones sociales y políticas existentes, promoviendo los "intereses siniestros" de una élite (la Iglesia y el Estado)-, la representación de Bentham y de Mill de las "religiones nativas" parece más bien resultar de "prejuicios nativos" cuya índole *no puede ser* estrictamente *clasificable* como un "motivo humano" y por tanto no resulta claro en qué sentido pueden ser *corregidos*. La dificultad de este tipo de religiones radica en que reflejan la incapacidad de distinguir los placeres de los dolores.

Así, la *incapacidad* de las poblaciones nativas de India de *distinguir lo real de los productos de la imaginación* llevaba a representarlos en un estado de "absoluta sujeción" que imposibilitaba visualizarlos como agentes de sus propias acciones.[262]

Es interesante observar que en *Deontology,* Bentham enumera *todos los posibles obstáculos* o causas que desvían a los individuos de adherir al Utilitarismo como teoría moral y política. Y que todos ellos están siempre basados en la búsqueda del "interés propio": son compatibles con la "teoría de la motivación humana", aunque resulten en "errores de cálculo" que dan lugar a "juicios erróneos" respecto de la conducta a seguir. Esta clasificación *comprehensiva de las causas de la inmoralidad* parece confirmar lo advertido anteriormente, que los "prejuicios nativos", las disposiciones que dan lugar a los "lazos sociales de los Indios", resultan ser *inclasificables* como modos de "desviación" del modelo moral y político utilitarista, al no parecer ajustarse a su descripción de la motivación humana. Bentham enumera los mencionados obstáculos del siguiente modo:

> 1.Prevalencia del interés propio sobre el interés social: causa, falta de los gobiernos en su no identificación.
> 2. Preferencia [de un interés] presente menor a uno mayor distante: causa, defectos en educación, intelectual y moral.
> 3. Falsos principios de la moral: el ascetismo y el sentimentalismo. Requieren renunciar a placeres que no deberían nunca ser descartados […] (Bentham: *Deontology*, n., 165-6)[263]

[262] Es interesante observar el modo en que D. Chakrabarty en *Historias de las minorías: Pasados subalternos*, retoma para los Estudios Subalternos el problema de cómo representar la motivación de las poblaciones nativas de India a la rebelión en función de su propios relatos sobre lo sobre-natural. Refiriéndose al análisis de Guha sobre la Revolución Santal de 1855, Chakrabarty se pregunta ¿cómo convertir en sujeto de la historia a aquellos que no se entienden como agentes? Chakrabarty destaca cómo la voz del subalterno delinea los límites del modo de ver de la práctica de la historia, cómo pone en crisis la racionalidad propia de la historia. (Chakrabarty: 1999, 95-6)

[263] "1. Prevalence of self-regarding to social interest: cause, fault of governments, in non identification.
2. Preference of lesser present to greater distant: cause, defects in education, intellectual and moral.

Cabe destacar que Nicholas Dirk, en *The Hollow Crown,* pudo desentrañar las estrategias que operaron en la representación europea de las "castas". Su trabajo etno-histórico buscó reconstruir el "sistema político de la India" mostrando que la ideología prevalente en India no tenía que ver, al menos fundamentalmente, con la pureza y la polución. Destacó que el "sistema de casta" tenía vinculación con "la autoridad real y con el honor", que estaba asociado a nociones de poder, de dominación y de orden. Partiendo de estas conclusiones, mostró que el "discurso colonialista" enmarcó "las castas" en una concepción del Hinduismo como religión "primitiva" "decapitándolas" de su raíz política: la "casta" lejos de ser vista como resultado del "sistema político de vasallaje respecto a los príncipes de la India", fue considerada como estructurada en la pureza y polución gestionada por los brahmanes. De este modo, las relaciones entre los Indios fueron simplemente descritas como el resultado de su "disposición" a la *sujeción absoluta,* convirtiendo así los lazos sociales entre los Indios en fácilmente moldeables políticamente por la injerencia extranjera. (Dirk: 1993, 7-8)[264]

Y en efecto, la desvinculación operada por Bentham y Mill del comportamiento de las poblaciones nativas de India respecto al sentimiento de la "simpatía" -a un sentimiento de adhesión a la autoridad basado en el "deber moral" a determinado orden- implicó que fueran ciegos a la "lealtad" que las poblaciones nativas de India pudieron haber manifestado respecto a sus lazos sociales y políticos existentes. Al deslindar la casta de su vinculación con la autoridad real y el honor, y al vincularla en vez, con nociones de pureza y polución, los utilitaristas fueron incapaces de desenmascarar su sentimiento de "adhesión a la autoridad" y de traducirlo en términos de la utilidad. El deslinde del comportamiento nativo de lo político -la visión reducida de sus relaciones sociales como sistema de castas basadas en la polución y pureza- advertido por Dirk, sirvió también a los utilitaristas como elemento de justificación en sus "escritos coloniales", para negarle al sub-continente su emancipación política y someter a

---

3. False principles in morals: vis. asceticism and sentimentalism. Requiring to be given up pleasures which neither ought to be nor even ever ought to be given up […]". (En UC xiv. 125, fechado 16 de septiembre de 1814)

[264] En *The Hollow Crown,* N. Dirk nos propone, mediante un trabajo "etno-histórico", reconstruir el sistema político de la India: explorar el modo en que los reinados o principados construyeron sus relaciones sociales. Intenta demostrar que la ideología prevalente no tenía que ver, al menos fundamentalmente, con la pureza y la polución. Sostiene que esta representación de la casta la convertía, a los ojos del colonialismo, en un concepto más moldeable. Dirk destaca que el sistema de casta tenía vinculación con la autoridad real y el honor, estaba asociada a nociones de poder, de dominación y de orden. Así nos dice del colonialismo:
"It was not merely convenient for the British to detach caste from politics, it was necessary to do so in order to rule an immensely complex society by a variety of indirect means. Colonial sociology was an outgrowth of letters and reports which represented the eighteenth century as decadent and all legitimate Indian politics as past (Cohn, 1983) But caste -now disembodied from its political contexts- lived on. In this dissociated form it was appropriated, and reconstructed, by the British." (Dirk: 1993, 8)

las poblaciones nativas de India a un proyecto *permanente* de tutelaje o Patronazgo británico. Ellos partieron de la idea de que lo que los caracterizaba era su "tendencia a la pasividad" o a la "sujeción", discurso que creaba la ilusión de que su pasado era *fijo* -ni tan siquiera sujeto a una socialización gradual de la moral tal como la que pretendía a nivel teórico el Whigismo de origen escocés- y por lo tanto, que dicha "disposición" era moldeable de modo *permanente* por la dominación extranjera. (Sobre esta característica del discurso colonialista británico véanse B. Rajan: 1999, 80 y R. Inden: 1990, 1-3)[265] Esto se ilustra en la convicción manifiesta de Bentham y Mill, de que tras su "liberación política" de los "déspotas locales", ellos se "someterían irreflexivamente" a la autoridad extranjera. Mill, por ejemplo, fue ciego a sus lealtades políticas y destacó su disposición a la sujeción cuando justificó la imposición extranjera de un sistema de leyes utilitaristas argumentando que su valor sería incomparable frente a esa "mofa de leyes" existente que ponía a los inocentes a la merced de cualquier depredador: "Un sistema de leyes realmente le otorgaría a la población india los beneficios de la ley, les otorgaría indecibles beneficios. Es preferible a esa mofa de leyes, que pone a todo hombre inocente a la merced de cualquier depredador." (Mill, *History*, vol. V, libro 6, cap. 6, 398)[266] Y Bentham también, partió de la idea de que estaban "habituados a someterse irreflexivamente a la autoridad"[267], esto se manifiesta cuando les recomienda a los franceses, tras la Revolución, que entreguen sus dominios a la corona británica para su administración, ya que los Indios están habituados a tener amos. Recordemos que en *Emancipate your Colonies!* (1793) nos decía:

> ¿Crecería allí el árbol de la libertad si fuera plantado? ¿Podría traducirse la declaración de los derechos al Sánscrito? ¿Se reunirían Brahmanes, *Chetree*, *Bice*, *Sooder*, y *Hallachore* en igualdad de condiciones? Si no, encontraréis ciertas dificultades al otorgársela a ellos mismos. Posiblemente vosotros os veáis restringidos por necesidad a recurrir a un plan práctico. *Si es un hecho de que deben tener amos*, buscad los menos malos dispuestos a hacerse cargo de ellos: y luego de todo lo que hemos escuchado, me pregunto si podríais encontrar algo menos

[265] Balachandra Rajan sugiere en *Under Western Eyes. From Milton to Macaulay*, que la "inclinación de los Indios al sometimiento" constituía un prejuicio común a todo un grupo de historiadores e intelectuales británicos de la época. Menciona a R. Orme, A. Dow, F. Gladwin, T. Maurice, M. Wilks, a J. Mill y a O. Goldsmith. Nos dice, por ejemplo, de A. Dow and O. Goldsmith lo siguiente:
"Dow and Goldsmith define India as a chronically subject nation, and such a nation naturally exposes itself to the utmost liberty of representation. It can be coerced into becoming whatever the conqueror beholds." (Rajan: 1999, 80)

[266] "A system of law which would really afford the benefits of law to the Indian people, would confer upon them unspeakable benefits. It is preferable to a mere mockery of law, which lays the innocent man at the mercy of every depredator."

[267] En *A Fragment on Government* Bentham distingue la "sujeción" a la autoridad de la "sumisión" a la autoridad, la última reconocía el juicio crítico individual y expresaba la siguiente recomendación de Bentham: 'to obey punctually, to censure freely'; la primera, no constituía una aceptación pensada del poder. (Bentham: *A Fragment*, 10)

> malo que nuestra Compañía Británica. (Bentham: "Emancipate your Colonies!" en *Works*, vol. IV, 417; mi subrayado)[268]

Y en su correspondencia a Mr. Dundas del 20 de mayo de 1793, parte de esta misma idea sobre la tendencia de los indios a la sujeción indiscriminada, a someterse irreflexivamente a la autoridad:

> Algo en el camino de la legislación puede ser considerado deficiente en Indostán. Despojado de todo prejuicio local, pero no menos sensible a su fuerza y a la necesidad de respetarlos, yo podría, con la misma facilidad, girar mi mano hacia los asuntos de ese distante país, como a los del distrito en el que vivo. (Bentham: *Correspondence* en *Works*, vol. X, 292)[269]

Cabe destacar que para los críticos Leah Campos Boralevi y Javed Majeed, la visión del "prejuicio nativo" definido como "sujeción *irreflexiva* a la autoridad" era entendida por Bentham y James Mill como una "condición" de las poblaciones de India fundada en las condiciones "objetivas" de su situación *política* y por lo tanto, que era *transitoria* y *superable*. Para estos intérpretes, la tendencia hindú a "la sujeción" constituía un hábito "adquirido" debido a la opresión política de "agentes locales" (déspotas locales) que podía ser "corregido" gracias a la implementación de un sistema de leyes basadas en el "principio de la utilidad", o lo que es lo mismo, mediante la implantación de la "sanción política" utilitarista, la cual funcionaría "institucionalmente" como "agente" de su educación. Campos Boralevi señala en *Bentham and the Oppressed,* que de acuerdo a Bentham 'la población de la India estaba atrasada *no porque fuera inferior por naturaleza*, sino debido a su legislación y religión que les impedía suscribir al "principio de la utilidad" y maximizar la felicidad de la comunidad. Gobernantes británicos, al provenir *de una nación más avanzada*, podrían conducirlos a su bienestar y progreso, mediante la implementación de una legislación basada en la utilidad'. (Campos Boralevi: 1984, 132) Y J. Majeed en su trabajo comparativo sobre la *Historia de la India Británica* de Mill y el *Orientalismo,* sostiene una posición similar, al indicar que el objetivo de la *Historia* de James Mill fue "liberar a la India" de su propia tradición opresiva articulando un "lenguaje liberador" (*liberating idiom*): "Su *History of British India* configuró una base teórica para el proyecto liberal de emancipar a la India de su propia cultura".

[268] "Would the tree of liberty grow there if planted? Would the declaration of rights translate into *Shanscrit*? Would *Brahmin, Chetree, Bice, Sooder*, and *Hallachore* meet on equal ground? If not, you may find some difficulty in giving them to themselves. You may find yourselves reduced by mere necessity to what we should call here a practical plan. *If it is determined they must have masters*, you will then look out for the least bad ones that could take them: and after all that we have heard, I question whether you could find any less bad than our English company." (Bentham: "Emancipate Your Colonies! Addressed to The National Convention of France" en *Works*, vol. IV, 417; mi subrayado)

[269] "Something in the way of legislation may be deemed wanting in *Hindostan*. Divested of all local prejudices, *but not the less sensible to their force, and of the necessity of respecting them,* I could, with the same facility, turn my hand to the concerns of that distant country, as to those of the parish in which I live."

(Majeed: 1992, 127) En suma, para ambos críticos, Bentham y Mill creían que la solución definitiva para la India descansaba en el reemplazo de la *agencia* de un "déspota local" por la *agencia* de un "buen gobernante" utilitarista: las poblaciones nativas, una vez liberadas de obstáculos *externos y contingentes* (de la opresión política y social de la casta) gracias a la imposición "verticalista" de leyes utilitaristas (mediante la imposición legal de castigos) estarían listas para perseguir sus propios intereses y suscribir al "principio de mayor felicidad para la comunidad".

Sin embargo, estas interpretaciones acerca de la visualización utilitarista del "prejuicio nativo" como disposición superable y corregible debido a que responde a lo político (a causas externas y contingentes debidas al accionar de "déspotas locales"), presentan serias dificultades vinculadas a la noción de autonomía moral y política implícita en la doctrina utilitarista. No vincular la noción del "prejuicio nativo" -manejada por Bentham y Mill- con lo que concibieron como la naturaleza de la "motivación humana", presenta obstáculos que se revelan, por ejemplo, en "sus escritos coloniales": en las diferentes medidas (*policies*) que propusieron para las colonias visualizadas como "asentamientos europeos" y para aquellas visualizadas como "territorios habitados por poblaciones nativas". Si en efecto cabe entender -como lo sugieren Campos Boralevi y Majeed- que el "prejuicio nativo" era producto de causas *externas contingentes,* sería posible sostener que para los utilitaristas el "despotismo oriental" constituía un fenómeno comparable a la "opresión" de las monarquías absolutas en Europa, o para ser más específicos, a la "opresión" de la Corona española sobre sus dominios en América. Pero si este era el caso, cabe preguntarnos: ¿por qué entonces Bentham y Mill aceptaron la emancipación de las colonias hispano-americanas, de las 13 colonias británicas de América o las de Canadá y no lo hicieron al referirse a la India? ¿En qué sentido las primeras eran capaces de "autonomía política" mientras que las segundas no lo eran, sino que requerían de un "tutelaje europeo"? (J. Bentham: *Ryd Yourselves of Ultramaria*, 86; J. Mill: "Emancipation of Spanish America" de 1809 en *Edinburgh Review*, 299)

A primera vista, la "condición" de las poblaciones de la India -la visión de los utilitaristas de los "prejuicios nativos"- parecía estar enmarcada, contrariamente a lo que sostienen Campos Boralevi y Majeed, en una versión "simplificada" de las teorías conjeturales de los historiadores escoceses respecto al desarrollo de la sociedad civil. Dichas teorías identificaban las diferentes culturas no-europeas en "estadios atrasados". Y existen numerosos pasajes en los escritos de Bentham y Mill "sobre las colonias" que revelan que los pueblos "primitivos" constituían "la infancia de Europa" o que recreaban el "pasado europeo" y por lo tanto, que compartían con los europeos, una misma "línea de aprendizaje" fundada en la experiencia

histórica acumulada. Mill, por ejemplo, nos dice en su *Historia*: "Entre los niños y entre los pueblos primitivos (*rude people*), poco acostumbrados a tomar decisiones a partir de consideraciones maduras y completas, nada es más frecuente que arrepentirse de sus tratos e intentar revocarlos" (Mill, *History* vol. II, libro 2, cap. 4, 161)[270] Y Bentham, en sus escritos sobre Grecia y Trípoli, compara al Pachá de Trípoli (actual Libia) con un infante, del modo siguiente:

> Su situación respecto a este asunto puede compararse con la de un infante respecto a la medicina. Unos cuantos años tienen que haber transcurrido antes sobre su cabeza como para que un evento tan remoto, contingente e imperfectamente concebido como el cese del sufrimiento padecido por una enfermedad pueda formar por sí mismo, como estímulo adecuado, la voluntad instrumental de proporcionarse a sí mismo el dolor tan certero e inmediato vinculado a la ingesta de una dosis nauseabunda. (Bentham: *Securities against Misrule,* 103)[271]

En suma, en esta parte del capítulo, mostramos que la noción de "prejuicio nativo" manejada por Bentham y Mill no se corresponde a ninguna de las causas o "puntos de partida" que entendieron como "obstáculos" para suscribir al Utilitarismo. La noción de "prejuicio nativo" no parece tener vínculo con la simpatía ni con el ascetismo. Debido a esto, planteamos la posibilidad de que Bentham y Mill concibieran la "condición nativa" como un "estadio atrasado" respecto al europeo: como la "infancia" o "recreación del pasado" de Europa. Y puesto que la doctrina utilitarista de Bentham y Mill pretende fundar su "doctrina moral y política" en una "teoría sobre la motivación humana" pretendidamente neutral, cientificista y válida universalmente, será preciso cotejar en Parte II, sobre qué base los utilitaristas pueden sustentar la tesis del "retraso nativo". Buscaremos analizar si sus respectivas "teorías sobre la motivación humana" ofrecen herramientas suficientes para dar cuenta del postulado de que las "condición de las sociedades nativas como las de la India" o sus "prejuicios nativos", responden a una condición intelectual y motivacional menos desarrollada que la europea y analizaremos así, cómo solucionan la cuestión de la educación de los pueblos "no-europeos".

Parte II: La clasificación utilitarista de los motivos humanos y el problema de la educación de los "nativos"

[270] "Among children, and among rude people, little accustomed to take their decisions upon full and mature consideration, nothing is more common than to repent of their bargains, and wish to revoke them."
[271] "His situation is as to this matter that of the infant with his physics. Some years must have passed over its head before any such remote, contingent and imperfectly conceived event as the cessation of the suffering he is enduring from the disease can form of itself an adequate inducement to be voluntarily instrumental in afflicting himself with the pain so certainly and immediately attached to the introsusception of the nauseous dose."

En esta sección, analizamos las Tablas o catalogaciones de los motivos humanos que Bentham y Mill presentan respectivamente en *A Table of the Springs of Action* y en *Analysis of the Phenomena of the Human Mind.* Buscamos mostrar que -a pesar de que los utilitaristas sostienen que su teoría moral y política es universalmente válida por estar fundada en una teoría "natural y neutral" sobre la motivación humana- existen ciertos sentimientos *instituidos como valores por las convenciones y tradiciones europeas* que juegan un papel (no reconocido por los utilitaristas) en su propia "teoría sobre la configuración humana del interés". Se trata de sentimientos que les permiten a los individuos "racionalizar sus propias preferencias", concebir que los intereses "semi-sociales y sociales" son parte del propio beneficio y por fin adherir espontáneamente al "criterio público de la utilidad" (a "la mayor felicidad para la comunidad") deviniendo así, "sujetos morales y políticos autónomos". Más aún, en esta parte del capítulo, buscamos destacar que la falta de reconocimiento del modo en que la "cultura europea" *afecta positivamente* la capacidad individual de evaluar tanto las "conductas privadas como públicas" permite desencubrir de qué se trata ese *espacio de la diferencia entre los europeos y los no-europeos* sugerido por los utilitaristas en sus "escritos coloniales". La importancia de la operatividad de los "motivos semi-sociales y sociales" en sus textos sobre la motivación humana y la ausencia de una explicación sobre el modo en que ganarían fuerza entre "sociedades nativas" como las de la India gracias a la mera implementación de la "sanción política" -de castigos operados por leyes utilitaristas- permite concluir que la "doctrina utilitarista" no puede justificar la tesis del "retraso nativo" presentada por Bentham y Mill en los "escritos coloniales". Por lo tanto, las "teorías sobre la motivación humana" de Bentham y Mill parece abrir aún más que las tesis Orientalistas, la brecha entre Occidente y Oriente.

a. Jeremy Bentham:

Bentham se ocupa de la motivación humana y distingue "diferentes clases" de intereses o motivos humanos,[272] en *IPML,* en "Of the Influence of Time and Place in Matters of

[272] Recordemos que Bentham entiende que el interés es lo que el individuo concibe como "causa" de sus satisfacciones o prevención de frustraciones (placeres y dolores):
"[H]uman nature may be pronounced to be every where the same. If the difference lies not in the pains and pleasures themselves, it must lie, if any where, *in the things that are, or a liable to be, their causes."* (Bentham: "Of the Influence of Time and Place in Matters of Legislation" en *The Works*, vol. I, cap. 1, 172)
Más aún, sostiene que los motivos son esos mismos intereses en tanto se presentan como estímulos para la acción. (Bentham: *IPML*, 98)

Legislation", en *A Table* y en *Deontology*.[273] El análisis sobre el modo en que los motivos o intereses "complejos" (la prudencia, la probidad y la beneficencia) contribuyen a que el individuo descubra los "modos de realizar su máxima felicidad", que amplíe su noción de "interés propio" y adhiera al criterio *público* de "la máxima felicidad para la comunidad" como guía regulativa de los "propios intereses", nos llevará a cuestionarnos la idea de que los "prejuicios nativos" pueden sustentarse en la "tesis del retraso" de la sociedad de la India (*backwardness*) respecto de Europa. La naturaleza de los motivos "complejos" y sus modos de operatividad ¿no desdibuja acaso la "tesis del retraso" de los nativos?, ¿no delinea más bien un espacio de diferencia *permanente* entre los "civilizados" y los "no-civilizados"?

En las dos primeras obras mencionadas (*IPML* y "Of the Influence") Bentham distingue los "diferentes tipos" de intereses o motivos humanos para poder clasificar, en sus códigos de leyes, los distintos "tipos de ofensas" posibles y sus "castigos" proporcionales. (Bentham: *IPML*, 103-24) También se ocupa del modo en que las "circunstancias de tiempo y lugar" podrían influenciar la "sensibilidad humana", con el fin de determinar si es posible *trasplantar* sus códigos de leyes utilitaristas (sus tablas de ofensas y castigos proporcionales) a cualquier región del planeta. (Bentham: "Of the Influence", *The Works*, vol. I, cap. 1, 172-7) En "Of the Influence", Bentham destaca que la naturaleza humana es *en todos lados la misma*: busca el placer y evita el dolor (por esto, el "principio de la utilidad", la "búsqueda de la mayor felicidad", constituye un principio *objetivo* y de validez *universal* de la moral). Sin embargo, Bentham agrega que lo que puede variar en las diferentes sociedades son sus "intereses". Nos dice: "si la diferencia no radica en los placeres y dolores en sí mismos, debe si acaso radicar en las cosas que *son capaces de ser sus causas*". (Bentham: "Of the Influence", *The Works*, vol. I, cap. 1, 172; mi subrayado)[274] Y Bentham reconoce que en ciertas sociedades existen intereses (causas de placer y de dolor) que no producen efectos del mismo tipo que en otras sociedades, o que no operan con la misma *fuerza* que en otras sociedades: "incluso un mismo evento que produciría placer o dolor en un país podría no producir un efecto del mismo tipo, o si no del mismo tipo, no en el mismo grado, en otro."

[273] Bentham presenta una catalogación de los motivos o intereses humanos, en la sección "Catalogue of motives corresponding to that of Pleasures and Pains" de *IPML*, cap. 10, secc. iii, 103-24. También lo hace en su artículo "Of the Influence of Time and Place in Matters of Legislation" que figura en *The Works*, vol. I, cap. 1, 172-7 (de ahora en adelante "Of the Influence" y número de página) y asimismo, en su importante obra sobre los motivos humanos: *A Table of the Springs of Action* y en su obra sobre la ética privada, *Deontology*.

[274] "[I]f the difference lies not in the pains and pleasures themselves, it must lie, if anywhere, in the things that are or are liable to be, their causes."

(Bentham: "Of the Influence", 172)[275] Fundamentalmente, Bentham destaca que en las sociedades "primitivas", los intereses que operan *con más fuerza* son aquellos percibidos como "causa de dolores". Así, advierte, por ejemplo, el cuidado que debe procurar el legislador al aplicar el castigo de confinamiento entre los hindúes (*Gentoos*) debido a su sensibilidad a la "casta". (Bentham: "Of the Influence", 174) Y en *IPML,* mantiene que "es el miedo al dolor, más que la esperanza del placer lo que cimentó en primer lugar a las sociedades". (Bentham: *IPML*, 198n)[276]

Cabe destacar que en *IPML*, Bentham define lo que entiende por "motivo humano" y que su visión constituye uno de los rasgos más progresistas de su teoría de la moralidad. En lo que parece ser un claro ataque el cuerpo de las convenciones y tradiciones morales europeas, Bentham advierte que los "motivos o intereses" humanos no son nunca en sí mismos "ni buenos ni malos". Sólo las consecuencias que se derivan de las acciones determinadas por esos motivos son susceptibles de ser evaluadas como "buenas o malas" en función del placer menos dolor que producen: "los motivos son la eventual expectativa de placer y exención de dolor, por eso no hay motivos malos". (Bentham: *IPML,* 100)[277] Los motivos no son "ni buenos ni malos" ya que todos reflejan la búsqueda humana del placer y el rechazo del dolor.

Pero en *A Table* y en *Deontology* (1813-1815) -sus escritos más tardíos sobre la motivación humana- aparece *algo novedoso*. Bentham se refiere a los aspectos *dinámicos* de la motivación humana y explica cómo los individuos pueden llegar a superar su "egoísmo estrecho" y descubrir en qué sentido el principio de la utilidad en su sentido "privado": la búsqueda de los "modos de realización de su máxima felicidad", es compatible con lo que indica el principio en su sentido "público", cuyo criterio es la búsqueda de la "mayor felicidad para la comunidad" (*public interest*).

A Table y *Deontology* develan la "fuerza" e importancia que tienen "ciertos sentimientos" de los seres humanos, señalan que su operatividad como motivos "restrictivos", es fundamental para configurar los intereses "reales" o "ampliados" que les permiten a los individuos "devenir sujetos morales y políticos autónomos" y adherir al "criterio público del principio" entendiendo la "racionalidad de las normas". Se trata de sentimientos que *una vez enlazados al cálculo de la utilidad*, cooperan para que el individuo delinee sus "intereses reales", que pueda sacrificar algunos de sus intereses *más inmediatos* en pos de intereses cuyas consecuencias resultarán en satisfacciones *más amplias* (para un mayor número de

[275] "[E]ven the same event, which would produce pain or pleasure in one country, would not produce an effect of the same sort, or if of the same sort, not in equal degree, in another."
[276] "It was the dread of evil, not the hope of good, that first cemented societies together."
[277] "[M]otives are the eventual expectation of pleasure and the exemption of pain, hence no bad motives."

personas) y por lo tanto que sean *más permanentes* para todos. En *A Table,* Bentham identifica como "motivos restrictivos" los sentimientos "semi-sociales y sociales", los denomina la "reputación", la "piedad" y la "simpatía". Y en *Deontology,* se refiere a estos mismo motivos "semi-sociales y sociales" aunque con diferentes términos, los denomina la "prudencia", la "probidad" y la "benevolencia". (Bentham: *Deontology*, 196-7) En efecto, en *A Table,* Bentham reconoce que los motivos "semi-sociales y sociales" *tienden* a producir buenas acciones:

> *Conceditur* algunos motivos muestran una tendencia mayor a producir malas acciones, por ejemplo, los *disociales* y *egoístas*. Otros, buenas acciones, por ejemplo, los *sociales.* Pero entre los motivos egoístas están aquellos de los que depende la existencia de la especie, por ejemplo el *deseo del alimento y bebida* y el *deseo sexual*.
> Los motivos que tienden a denominarse buenos motivos son restrictivos 1. la consideración de la reputación 2. la Piedad 3. la Simpatía 4. la preservación de uno mismo (self-preservation). Pero excepto la simpatía, todos estos son *egoístas*. La simpatía es el único *no egoísta,* es el motivo restrictivo más débil. […] A menos que las consecuencias sean tomadas en cuenta, no es posible referirse a motivos "buenos" y "malos" sin caer en el error. […] Al extirpar el interés egoísta extirpas la especie. Aún así el término "egoísta" no ha ganado otra cosa que apelativos reprobables. (Bentham: *A Table*, 17)[278]

Aunque Bentham descarta el valor que dichos sentimientos pueden tener en sí mismos -es decir, desenlazados de la búsqueda del "interés propio" y del cálculo de la utilidad- nos señala que ellos son *operativos* como motivos "restrictivos" para que el individuo logre descubrir los lazos "latentes" entre la "ética privada" -que requiere alcanzar la "máxima felicidad propia"- y la "ética pública" -que requiere buscar "la máxima felicidad para la comunidad". Esto se vuelve evidente cuando en *Deontology,* Bentham describe la tarea del "tutor moral" (*deontologist*). Ella consiste en señalarles a los individuos "los lazos latentes" que existen entre los sentimientos de la probidad y la benevolencia *validados en la articulación de la sanción moral* y el "interés propio" que supone la búsqueda de la "máxima felicidad propia":

> La tarea y uso de la rama vinculada al prójimo (*extra-regarding*) de la deontología, es decir de la deontología privada, consiste en ocupar a los hombres en la práctica de la probidad y la benevolencia al mostrarles […] la *coincidencia entre los dictados de la práctica de la probidad y la benevolencia con aquellos de la prudencia egoísta* (*self-regarding*). Y entre los medios que hacen posible promover tal coincidencia, uno -que en efecto es el principal- es el del *poder o influencia de la sanción moral o popular, del cuerpo o tribunal de la opinión pública,* y respecto a este cuerpo cualquier individuo que lo desee puede constituir un

[278] "*Conceditur* some *motives* more apt to produce bad actions, viz *dissocial* and *self- regarding*. Others, good actions, viz. *social*. But to the self-regarding belong those on which the existence of the species depends, viz. *desire of food* and *drink* and *sexual desire*.
Motives more apt to be called good motives are restrictive 1. Regard for reputation 2. Piety 3. Sympathy 4. Self-preservation. But except sympathy, all these are *self- regarding*. Sympathy the only *non self-regarding,* is the weakest restrictive. [...] Unless consequences be taken into account, 'bad' and 'good motives' cannot be said without teaching error. [...] Extirpate self-regarding interest you extirpate the species. Yet 'self-regarding' has none but dyslogistic appelatives."

> miembro además de que *casi todos están habituados en mayor o menor medida a actuar como tales*. (Bentham: *Deontology,* 196-7; mi subrayado) [279]

Pero Bentham parece asumir que el valor o fuerza de "dichos sentimientos semi-sociales y sociales" *está ya presente en su sociedad*, que su valor ha sido establecido -aunque de un modo desenlazado de la utilidad- por la moralidad convencional (el "Sentimentalismo"), que dichos sentimientos están "institucionalizados" en la "opinión moral" y que manifiestan su fuerza mediante la "sanción moral" o "popular". (véase cita *supra*) Es posible sostener entonces, que la moralidad convencional "europea" parece *afectar positivamente* la doctrina moral utilitarista, más precisamente, que los sentimientos instituidos como valiosos por la moral convencional, una vez enlazados a la búsqueda de la "utilidad" *afectarían positivamente* el proceso de "configuración individual del intereses propio", que dichos sentimientos harían posible que el individuo "amplíe la noción de lo que constituye su 'propio interés' y que se vuelva capaz de constituirse en un "sujeto moral y político autónomo" dentro de la sociedad utilitarista.

Y en efecto, la idea de que la moral utilitarista se ve apoyada por la existencia de sentimientos que Bentham asume, han obtenido su valor en las sociedades europeas, se ve apoyada por el hecho de que existen varios pasajes de *A Table* y de "Of the Influence" que revelan que, para Bentham, los placeres resultantes de los lazos sociales (los sentimientos "semi-sociales" y "sociales") carecen de fuerza en las sociedades "no-europeas". Nos dice, por ejemplo, de los musulmanes:

> En tanto la sociedad es civilizada, los placeres etc. de las sanciones populares y religiosas y de la simpatía serán fuertes.
> Pero en los países musulmanes, particularmente en Marruecos, los placeres de las sanciones populares y morales son prácticamente desconocidos, y de modo absoluto lo son los de la simpatía, que tienen por objeto el bienestar público. (Bentham: *A Table,* 73) [280]

Y asimismo en *A Table,* Bentham manifiesta que además del "Temor a la divinidad", los motivos "semi-sociales" y "sociales" (la atención a la reputación y la simpatía) no tienen

[279] "The office and use of the extra-regarding branch of deontology, meaning private deontology, is to engage men in the practice of probity and beneficence by shewing, [...], *the coincidence of the dictates of probity and beneficence with those of self-regarding prudence*. But of the means by which the coincidence in question is capable of being promoted one -and that indeed the principal- is *the power or influence of the popular or moral sanction, of the board or tribunal of public opinion*, and of this board every individual who pleases being a member, and almost every individual being more or less in the habit of acting as a member."
Más aún, en *A Table* Bentham describe la función del deontólogo como tutor moral del siguiente modo:
"So far as man's self-regarding interest alone is concerned, to strive to engage him to prefer greater remote to less present interests. So far as the interest of the community is concerned, to engage each man in his pursuit of self regarding interests, to pay as much regard as possible to the social interest." (Bentham: *A Table,* 67)

[280] "In so far as society is civilized, pleasures etc of the popular and religious sanctions and of sympathy will be strong. In Mahometan countries, particularly in Morocco, popular and religious sanctions pleasures almost unknown, ditto of that of sympathy which has for its object the public welfare, completely so."

ninguna fuerza en los estadios primitivos de la sociedad, y quizás ni siquiera en estadios más desarrollados:

> El *Temor a Dios*, la *Simpatía*, el *Amor a la reputación*, a ellos, de entre todos, se les debiera asignar un lugar, el único lugar, el más alto en el catálogo de los motivos. Sin embargo en un estadio salvaje (y sin mirar más arriba) los hombres han existido desde un inicio en masas, sin ningún rasgo perceptible en sus conductas de la influencia o existencia de alguno de estos motivos: al menos en su carácter de motivos, capaces de operar con eficiencia, como control del exceso, en la acción que responde a motivos propios o no sociales. (Bentham: *A Table*, 108)[281]

Asimismo, Bentham sostiene explícitamente en "Of the Influence", que la "sanción moral" tiene "menos fuerza" en las sociedades no civilizadas: "En un estadio primitivo, la sanción moral tiene menos fuerza que en un estadio civilizado", lo que lleva a concluir que en el caso de la India, es preciso darle más fuerza a la "sanción política". Bentham sostiene que es preciso incrementar la magnitud de los castigos, nos dice: "de ahí otra razón para agregarle algo a la magnitud del castigo provisto por la sanción política. En un período primitivo de la sociedad, la gente no está todavía habituada a otorgarle de modo espontáneo asistencia a las leyes". (Bentham: "Of the Influence", 190)[282]

Pero si de acuerdo a Bentham, las "poblaciones nativas" son *insensibles* a los sentimientos o motivos "semi-sociales" y "sociales", ¿podrían los miembros de estas sociedades descubrir eventualmente su valor y llegar individualmente a otorgarle "asistencia a las leyes utilitaristas de modo espontáneo" e incluso ser capaces de controlar al legislador? ¿Son los "nativos", de acuerdo a la doctrina de Bentham, efectivamente comparables a los "niños" europeos? Vale decir, ¿serían, como ellos, sólo *temporariamente* incapaces de concebir intereses "semi-sociales" y sociales? ¿Podrían como los niños (*wards*) gracias a sus guardianes (*guardians*), ser educados en "valores sociales" y desarrollar eventualmente en su propia sociedad lo que Bentham entiende como "tribunal de la opinión pública", es decir, brindarle "asistencia espontánea a las leyes" y llegar a controlar como cuerpo colectivo al legislador? En suma, ¿llegarían a constituirse en sujetos moral y políticamente autónomos?

---

[281] "*Fear of God, Sympathy, Love of reputation,* to these if to any, would be assigned a place and, if not the only place, the highest place in the catalogue of motives. Yet in a savage state, (to look no higher) men have existed from the very first countless multitudes, with scarce any perceptible traces in their conduct of the influence or existence of any such motives: at any rate in the character of motives, capable of operating with efficiency, as a *check* to excess, in the action of the *self-regarding* and *dissocial* motives." [su subrayado]

[282] "In a rude age, the moral sanction has less force than in a civilized one; hence another reason for adding something to the magnitude of the punishment provided by the political sanction. In a rude period of society, the people are not yet broken into the habit of spontaneously lending their assistance to the laws."

Hemos mostrado previamente, que Bentham representa las "poblaciones nativas de India" como la "recreación" de la infancia de Europa. Y el corolario de dicha representación, sería sostener que ellas son incapaces de suscribir al Utilitarismo porque no han ganado todavía suficiente "experiencia" para elaborar "intereses semi-sociales y sociales": para desarrollar sentimientos de prudencia, probidad, benevolencia y simpatía. Asimismo, hemos mostrado que dichos sentimientos -de acuerdo a su "tabla de los motivos humanos" descrita en *A Table, figuran ya como valores operativos* en la sociedad, que Bentham parece tomarlos por descontado, ya que se manifiestan en la "sanción popular" de las sociedades europeas.

En "Of the Influence", Bentham parece darle una solución a este problema. Sugiere que los "colonizados" *podrían* ganar "dicha experiencia". Bentham proclama de modo optimista que *todos* los seres humanos pueden cambiar y mejorar. Por ejemplo, refiriéndose a Egipto y a la India, nos dice: "[el] mundo ha sido un campo de cambio. Egipto ya no venera a la diosa Isis, e India puede quitarse de encima su devoción a Brahma." (Bentham: "Of the Influence", 177)[283] No obstante, su referencia al "cambio histórico" en este texto, se limita a una vana generalización. Y en sus textos sobre la "teoría de la motivación humana" (en *IPML*, en *A Table* y también en *Deontology*) Bentham no explicita cuáles serían las condiciones que harían posible la armonización de los "intereses privados" con el "interés público" *en dichas sociedades*. Los elementos teórico-prácticos que entran en juego en su teoría sobre el "desarrollo del interés" parecen ser insuficientes para explicar cuáles serían los modos de "integración" de dichas poblaciones a su modelo moral y político.[284] Bentham evita vincular el "proceso de racionalización individual del interés propio" con procesos graduales de "evolución o progreso de las sociedades". Y esta falta de atención a las fuentes del "cambio gradual de las sociedades" tiene su explicación. Ya que dicho vínculo entraría en tensión con su Radicalismo político, que buscaba oponerse a las tesis de autores como A. Smith y otros historiadores conjeturales escoceses sobre la "socialización de la moral", la cual -según estos autores- daba lugar a la "simpatía" o al "sentido común" y con la que sostenían que la moral era *parte integrante* (*part and parcel)* de las prácticas sociales específicas de cada sociedad. En efecto, la premisa fundamental del Utilitarismo Clásico buscaba oponerse a las formas tradicionales de la moral y del derecho (al Sentimentalismo y al derecho basado en la autoridad del precedente histórico), mantenía que es posible construir -al modo de la

[283] "[t]he world has been a field of change. Egypt no longer worships the goddess Isis, and India may cast off its devotion to Brahma."

[284] Recordemos, a modo de ejemplo, las dificultades que Bentham enfrenta en *Emmancipate!* a la hora de especificarles a los franceses qué hacer con los ex-esclavos tras la revolución de Haití. (Véase *supra* en nuestro Capítulo 1, cita 34)

ingeniería- la "fábrica de la felicidad para la comunidad". La tesis básica del Utilitarismo Clásico desconocía el peso del pasado histórico en la forjación de la moral, buscaba construir un sistema moral válido, a partir de la relación humana a los datos sensibles del placer y del dolor. Recordemos que Bentham comienza su *Introducción a los principios de la moral y la legislación* planteando esta "tesis básica". (Bentham: *IPML,* 11)[285]

Y en efecto, en "Of the Influence", su tratamiento de "las circunstancias del tiempo y lugar" tenían por objetivo fundamental, discriminar los "posibles obstáculos" a los que se enfrentaría el "reformador" a la hora de *trasplantar* sus códigos de leyes utilitaristas en las sociedades no-occidentales. Y su confianza en la sola intervención política -en la posibilidad de transformar dichas sociedades mediante la imposición de la "sanción política", de leyes y correspondientes castigos basados en el principio de la "máxima felicidad para la comunidad"- queda de manifiesto cuando descarta la idea de que las "sanciones auxiliares" -la sanciones morales y populares- podrían ser operativas en la transformación de las sociedades no-europeas. Así nos dice:

> Las diferencias, sin embargo, que pueden ser ocasionadas por estas circunstancias, pueden como máximo ser muy leves; especialmente si la máxima presentada en un capítulo anterior es cierta, que incluso en una edad civilizada el complemento total del castigo juzgado como necesario, debe obtenerse de la sanción política, y que no es posible depender de modo seguro de las sanciones auxiliares para ninguna parte de esta. (Bentham: "Of the Influence", 190)[286]

Mientras que para Bentham esta solución práctica, la imposición de códigos de leyes basados en el "principio de la utilidad" (la sanción política), "mejoraría la condición material" de las poblaciones nativas de India, el autor no tematiza en "Of the Influence" -como tampoco en los textos donde desarrolla su "teoría sobre la motivación" (*IPML, A Table* y *Deontology*)- cómo las "poblaciones nativas" podrían elaborar "intereses ampliados" y ganar autonomía moral y política. Y paradójicamente, Bentham destaca que estos "motivos ampliados" alimentados por los "sentimientos de la prudencia, la probidad y la benevolencia" son los que marcan el

[285] Bentham inicia su *IPML* diciendo:
"Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it. In words a man may pretend to abjure their empire: but in reality he will remain subject to it all the while. The principle of utility recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and law. Systems which attempt to question it, deal in sounds instead of sense, in caprice instead of reason, in darkness instead of light."

[286] "The differences, however, that may be occasioned by these circumstances, can at the utmost be very slight; especially if the maxim laid down in a former chapter be true, that even in a civilized age the whole complement of punishment that is judged necessary, must be taken from the political sanction, and that the auxiliary sanctions cannot safely be depended upon for any part of it."

carácter audaz y adecuado del "reformador extranjero" que llevará a cabo la reforma del sub-continente:

> La energía de carácter necesaria para que un hombre pueda guiar a la humanidad, para influenciar tanto sus facultades intelectuales como sus sentimientos, el carácter al que hemos denominado entusiasmo, está conformado por un coraje activo y una laberíntica imaginación. Ningún cobarde, e incluso ningún hombre moderado (*of selfish prudence*), fue alguna vez fundador de un nuevo sistema de legislación. (Bentham: "Of the Influence", 191)[287]

En suma, todo esto parece confirmar que su modelo de "sociedad utilitarista" requiere de algo más que "buenas leyes" para transformarnos y transformar el mundo que nos rodea en sociedades cuya forma de gobierno más eficaz será la "democracia representativa".

En efecto, la elaboración de "intereses privados egoístas" por parte de las "poblaciones nativas de la India" será el resultado directo de su sometimiento "irreflexivo" a las nuevas restricciones legales (castigos) fundados en el "principio de la utilidad": a la "sanción política" creada por el legislador o el reformador extranjero. Las nuevas leyes determinarán un "cambio de hábitos", uno que, sin embargo, resultará de su tendencia natural a aceptar "irreflexivamente" la autoridad. Pero nada en "Of the Influence" ni en las obras que tematizan su "teoría sobre la motivación humana", indica que Bentham elabora una "teoría del interés" que explicaría el modo en que "vastas poblaciones del planeta" alcanzarían la "educación moral" de los europeos, la capacidad de conformar un "cuerpo de opinión pública" independiente de la "sanción política". Por otro lado, la educación de un "niño europeo" no parece depender exclusivamente de la "autoridad natural" -que Bentham identifica en el padre o guardián (y no en el legislador)- sino también, de la gradual adquisición de sentimientos "semi-sociales y sociales" ya presentes en la sociedad misma. En *Deontology,* por ejemplo, Bentham hace referencia al modo en que las "sanciones auxiliares" contribuyen a la educación "moral" del ciudadano en la benevolencia:

> Pero para darle expresión a este sentimiento [la benevolencia] a favor de tal o tal individuo, y en consideración de este o aquel acto llevado a cabo por él […], es preciso dirigir y aplicar bajo la forma de *una recompensa* la *fuerza de la sanción moral* a la producción de actos similares. Y así es como del sentimiento egoísta surgió gradualmente el sentimiento de la simpatía, y de ese, el poder del sentimiento moral y popular -y ambos en su tendencia principal, operando en conjunción con el fin de incrementar la felicidad agregada. (Bentham: *Deontology,* 203-4; mi subrayado)[288]

---

[287] "The energy of character necessary to enable a man to lead mankind, to influence as well the intellectual faculties as the affections; the character to which we have given the name of enthusiasm, is made up of a determined active courage, and a rambling imagination. No coward, no man even of selfish prudence, was ever a founder of a new system of legislation."

[288] "[On benevolence] But to give expression to this affection, in favour of that or that individual, in consideration of this or that act performed by him [...], is to direct and apply in the shape of a *reward the force of the popular sanction* to the production of similar acts. And thus it is that out of the self-regarding affection rose

En suma, la referencia sumamente superficial de Bentham a la tesis del "progreso histórico" de las sociedades, la ausencia de una teoría sobre la "educación moral" de las "poblaciones" que surgiría exclusivamente de la "sanción política" y la importancia *no reconocida* de la función que tiene la "moralidad convencional europea" -con su valoración de determinados "sentimientos semi-sociales y sociales"- en su "teoría de la motivación humana", dificulta rescatar en la "teoría moral y política" de Bentham la idea de que las "poblaciones nativas de las colonias" podrían llegar al "estadio de civilización europeo". Las "poblaciones nativas" no estarían ni moral ni políticamente a la par que los europeos. Todos estos factores parecen más bien abrir el "espacio de la diferencia" entre la condición de las sociedades "no europeas" y "europeas". La conclusión a la que podemos arribar es que -de acuerdo a las herramientas brindadas por el Utilitarismo de Bentham- la condición de los "colonizados" queda reducida a un estadio de *retraso permanente* respecto al de los europeos: aunque capaces de "cierto mejoramiento material" gracias a la imposición de la "sanción política" utilitarista, ellos parecen estar desprovistos de la posibilidad de transformarse en "agentes morales y políticos plenamente autónomos", es decir, de brindarle "asistencia espontánea a las leyes" e incluso de llegar a censurar y controlar al legislador.

b. James Mill:

¿Pero tienen para James Mill los motivos "semi-sociales" y "sociales" una función importante en su modelo de "ética privada y pública"? Y de ser así, ¿cómo ganarían fuerza en las sociedades en general? En suma, ¿le otorgaría la teoría moral y política utilitarista de Mill basada en la "configuración individual del interés" plena autonomía a todas las poblaciones del planeta?

Mill aborda el tema de la motivación humana en *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*. Y cabe sostener que de acuerdo a esta obra, la operatividad de los motivos "semi-sociales" y "sociales" cobra relevancia en el "proceso individual de racionalización de lo que constituyen los propios intereses": los intereses "semi-sociales" y "sociales" hacen posible que el individuo comprenda que la "mayor felicidad para la comunidad" constituye parte fundamental de su "propio beneficio". En *Analysis,* por ejemplo, Mill enlaza el sentimiento

---

by degrees the sympathetic affection, out of that, the power of the popular or moral affection -and both of them, in their main tendency, operating in conjunction to the increase of aggregate happiness."

"social" de la benevolencia a la "utilidad individual" y con ello parece sugerir que el individuo sería capaz de "racionalizar sus propias preferencias" y adherir espontáneamente -sin castigos mediante- a la formulación pública del "principio de la utilidad" que busca "mayor felicidad para la comunidad". Mill vincula el sentimiento de la benevolencia con la utilidad individual, señalando que la benevolencia es "una de las fuentes más valoradas de todos nuestros placeres":

> Todas nuestras acciones que le otorgan incremento a la riqueza, el poder y la dignidad de otra persona, y a la disposición favorable de otras personas hacia él; o que previenen la disminución de esas ventajas, son acciones benévolas hacia él.
> Es sencillo rastrear de qué modo las ideas de dichas acciones se vuelven sentimientos (*affections*). En primer lugar, tenemos asociaciones de placer con todos los sentimientos placenteros del prójimo […] En segundo lugar esas son acciones que nos procuran *una de las fuentes más valoradas de todos nuestros placeres*, la disposición favorable de nuestros semejantes. (Mill: *Analysis*, vol. II, 286; mi subrayado)[289]

En este punto, es interesante observar los diferentes modos de abordaje de James Mill y Bentham respecto a lo que entienden por la "naturaleza y fuerza" de los motivos "semi-sociales" y "sociales" en la sociedad. Recordemos que Bentham en *A Table*, recurría al "acopio" de los "sentimientos semi-sociales y sociales" ya instituidos en su sociedad por la "moral convencional" y que mostraba que su "valor" radicaba en que dichos sentimientos estuvieran, en efecto, siempre "enlazados" a la búsqueda de la utilidad propia. Así, al develar "el lazo" de dichos sentimientos "semi sociales y sociales" con la "utilidad" mostraba cómo el "cuerpo de la opinión pública" podía constituir una fuerza "auxiliar" que mediante la "sanción moral o popular" contribuiría a que el individuo *amplíe* la noción de lo que constituye su "interés propio" y reconozca cuáles son sus "intereses reales". Pero como lo hemos señalado previamente, el problema de la argumentación de Bentham en *A Table*, radicó en la ausencia de una explicación completa de la *génesis* de dichos sentimientos a partir de la "búsqueda individual del placer y el dolor". Al *negar* que dichos sentimientos "semi sociales y sociales" operaran en sociedades como las de India y al *dar por asumida* su fuerza en la "moral convencional" de la sociedad de su época (Sentimentalismo), Bentham no ofreció una explicación sobre el modo en que la "sanción política" con sus correspondientes "castigos" haría posible que se generen entre las "poblaciones nativas" los sentimientos que darían lugar la "sanción moral" de la "opinión pública" . Debido a esta ausencia, "obstruyó" la posibilidad

[289] "[A]ll acts of ours, by which increase is imparted to the Wealth, Power, and Dignity of another person, and to the favourable disposition of other persons towards him; or by which diminution of those advantages is prevented, are acts of Beneficence towards him.
It is easy to trace in what manner the ideas of those acts become *Affections*. In the first place, we have associations of pleasure with all the pleasurable feelings of a Fellow-creature.[...] In the second place those are the acts which procure to us one of the most highly valued of all the sources of our pleasures, the favourable Disposition of our Fellow-men."

de explicar en qué sentido dichas poblaciones les darían "asistencia espontánea a las leyes utilitaristas" e incluso llegarían a controlar "al legislador" mediante un sistema de gobierno democrático.

A diferencia de Bentham, la contribución de James Mill a la moral utilitarista radica en que buscó ofrecer una "explicación psicológica" sobre el origen de dichos sentimientos humanos (*human affections*) en la mente humana. Refiriéndose a esto, John Stuart Mill -el hijo de James Mill y editor de la obra de su padre *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*- destaca que: "[l]as dos secciones anteriores son casi perfectas en el modo en que exponen y explican la forma en que, por el *curso natural de la vida*, desarrollamos apego a personas, cosas y posiciones, que son las *causas* o *concomitantes habituales* de sensaciones placenteras para nosotros." (John Stuart Mill en James Mill: *Analysis*, n., 214; mi subrayado)[290]

¿Podría entonces James Mill con su "teoría sobre el desarrollo psicológico de los sentimientos semi-sociales y sociales" -aunada a la tesis constructivista utilitarista de que las "reformas radicales de las leyes" ofrecerían la posibilidad de que los individuos "persigan sus propios intereses"- ofrecer *las herramientas adecuadas* para explicar en qué sentido las poblaciones "nativas" una vez liberadas del despotismo local "madurarían" y serían capaces de "descubrir" lo que constituyen sus intereses "reales" y brindarle "asistencia espontánea al conjunto de leyes utilitaristas" e incluso "controlar al legislador" mediante un "sistema democrático representativo"? ¿Podríamos decir con J. Majeed que el objetivo de James Mill fue "liberar a la India" de su propia tradición opresiva articulando un "lenguaje liberador" (*liberating idiom*)? (Majeed: 1992, 127)[291]

En *Analysis*, James Mill clasifica como "sentimientos semi-sociales": "el amor al poder", "el amor a la riqueza" y "el amor a la reputación" y clasifica como "sentimientos sociales": "la amabilidad" (*human kindness*), "el amor a la amistad", "el amor a la familia", "el amor al partido", "el amor a la nación" y "el amor a la humanidad". La teoría de los motivos humanos presentada en *Analysis* revela que Mill no asume simplemente "la fuerza" de dichos sentimientos otorgados por la "moral convencional" de la sociedad de su época. Mill aborda su *génesis*, muestra cómo surgen del "desarrollo intelectual de la mente humana". Basándose en la "teoría de la asociación de ideas" de D. Hartley, sostiene que los sentimientos "semi-

[290] "The two preceding subsections are almost perfect as expositions and exemplifications of the mode in which, by the natural course of life, we acquire attachments to persons, things, and positions, which are the causes or habitual concomitants of pleasurable sensations to us."

[291] Refiriéndose a James Mill, J. Majeed sostiene en *Ungoverned Imaginings: Jame Mill's History of British India and Orientalism*, que "su *History of British India* configuró una base teórica para el proyecto liberal de emancipar a la India de su propia cultura".

sociales y sociales" constituyen las "causas remotas" de los placeres y dolores individuales y que ellos se tornan en objetos "deseables" mediante un "proceso intelectual complejo de asociaciones de ideas". (James Mill: *Analysis*, vol. II, 187)[292]

Para Mill, el amor a la "riqueza", el "poder" y la "dignidad" son las causas "remotas" de "prácticamente todos nuestros placeres" y al constituir los medios *directos* de procurarnos la mayoría de *nuestros* placeres, se constituyen en "motivos semi-sociales". Nos dice: "las tres grandes causas de nuestros placeres recientemente mencionadas coinciden en esto, todas ellas son los medios de procurarnos los Servicios de nuestros semejantes contribuyendo a nuestros placeres de la mejor manera". (Mill: *Analysis*, vol. II, 207)[293]

Asimismo, la fuerza de los "sentimientos sociales": la amabilidad (*human kindness*) , el amor a la amistad, a la familia, al país, al partido y a la humanidad resultan de un proceso de asociación de ideas *aún más complejo*. El "amor al próximo" resulta de una asociación de ideas que combina consideraciones de "utilidad" (el prójimo es visto como mediador de la "propia felicidad") con la "disposición a empatizar con el placer del otro". Cabe destacar que este último aspecto coincide con la visión de A. Smith de la "simpatía" como cualidad humana. Ella resulta también para Mill del "hábito sostenido de estar en compañía", de la *socialización humana*. Recordemos, por ejemplo, cómo Mill entendía que "el amor a la amistad" se fortalecía gracias al hábito de estar en compañía, lo que daba lugar a la empatía -a encontrar placer en el placer del prójimo- y que si a esto se sumaban los "beneficios de los servicios" que el prójimo pudiera proveer, era posible dar cuenta de modo completo de ese sentimiento llamado "amistad". (Mill: *Analysis*, vol. II, 216; véase en este capítulo *supra* referencia completa, cita 251)[294]

---

[292] James Mill distingue las causas "inmediatas" y "remotas" de los placeres y dolores individuales del siguiente modo:
"Of the causes of our Pleasurable and Painful Sensations, it is necessary to distinguish two classes; first the immediate causes; secondly, the remote causes; a remote, being not, strictly speaking, the cause of the sensation, but the cause of that cause. Thus, the lash of the executioner is the immediate cause of the pain of the criminal. The sentence of the Judge, is the cause of that cause."

[293] "[T] he three, above named, grand causes of our pleasures agree in this, that they all are the means of procuring *for us* the Services of our fellow-creatures, and themselves contribute to our pleasures in hardly any other way."

[294] Mill describe el "amor a la Nación" y el "amor a la Humanidad" como sentimientos ampliados del "amor a la Amistad". Ellos también describen consideraciones de "utilidad" aunadas a la empatía (simpatía smithiana) que surge de la socialización humana. Nos dice del "amor a la nación":
'There is included in it the sources of all our pleasures, and almost all the objects with which we have been accustomed to associate trains of agreeable ideas. The plains, the mountains, the valleys, the rivers, with which we have formed agreeable associations, are all there. [...] [T]o these sources of Interest is to be added, all that portion of our fellow-creatures with whom we have been accustomed to associate our Pains and Pleasures. Here are our Parents, our Brothers and Sisters, our Sons and Daughters, [...] here are our Benefactors, here are our Instructors, here are the Manners which alone from habit are agreeable to us.' (Mill: *Analysis*, vol. II, 230)
Y nos dice del "amor a la Humanidad":

Prosiguiendo con su argumentación sobre el modo en que "dichos motivos" ganan fuerza "psicológicamente" en la mente humana, Mill observa que nuestra atención a los "motivos complejos" tiende a sobrepasar nuestra atención a nuestros apetitos "más inmediatos":

> Las causas remotas de nuestros Dolores y Placeres tienden a ser objetos, mucho más profundamente interesantes, que aquellas que son inmediatas. Esto puede parecer a primera vista paradójico. Sin embargo, es el resultado necesario de la Ley de nuestra naturaleza.
> Las causas inmediatas de nuestras sensaciones placenteras y dolorosas no operan nunca de modo muy amplio. La idea de una raramente se asocia con algo más que un número limitado de dolores y placeres. […] Pero algunas de las causas remotas se asocian a los placeres de prácticamente todos los tipos. El dinero, por ejemplo, es un instrumento que procura las causas de prácticamente todos nuestros placeres y que evita las causas de una gran proporción de nuestros dolores, se asocia con las ideas de la mayoría de las condiciones placenteras de nuestra naturaleza. (Mill: *Analysis*, vol. II, 206-7)[295]

En suma, en *Analysis,* Mill explica en primer lugar, cómo la mente humana puede forjar sentimientos o motivos "complejos" a partir de la "búsqueda del placer y aversión al dolor". En segundo lugar, cómo nuestra atención a sentimientos o motivos complejos puede sobrepasar nuestra atención a simples apetitos (siendo así más relevantes los placeres que surgen de la socialización que los que surgen de la búsqueda individual del interés). Y por fin, cómo los sentimientos "semi-sociales" y "sociales" al concebirse como la causas "remotas" de todos nuestros placeres y dolores se convierten en "motivos superiores" (*higher motives*) que contribuyen a que el individuo tenga una visión "objetiva" de la moral lo que lo lleva si no a promover activamente la felicidad del prójimo, al menos a evitarle daños.

Sin embargo, a pesar de que Mill explica el modo en que dichos sentimientos "ganan fuerza" en la mente humana "por del curso natural de la vida", sus referencias a la "condición" de las poblaciones nativas de India en su artículo "Caste" y en *History of British India* revelan que el autor no cree que los "motivos superiores" (*higher motives*) operen entre dichas poblaciones. En *History,* Mill señala que los sentimientos dominantes en la India son los de la "crueldad" de los gobernantes y los de la "postración" de sus gobernados. (Mill: *History,* vol. V, libro 6, cap. 3, 244 y *History,* vol. V, libro 6, cap. 2, 167) [296] Las sociedades de la India parecen ser

---

"In our Idea of each individual man, therefore, is included not only the Love of his Pleasures and Aversion to his Pains; but in addition to this, the Love of his Disposition of Kindness towards us, and Aversion to his Disposition of Unkindness towards us." (Mill: *Analysis,* vol. II, 230)

[295] "[T]he remote causes of our Pains and Pleasures are apt to be objects, far more deeply interesting, than those which are immediate. This at first sight appears paradoxical. It is the necessary result, however, of the general Law of our nature. The immediate causes of our pleasurable and painful sensations have never any very extensive operation. The idea of any one is rarely associated with more than a limited number of pains and pleasures. [...] [S]ome of the remote causes are associated with the pleasures of almost every class. Money, for example, instrumental in procuring the causes of almost all our pleasures, and removing the causes of a large proportion of our pains, is associated with the ideas of most of the pleasurable states of our nature."

[296] La crueldad de sus déspotas se revela en la siguiente evaluación del carácter de Tippoo:

víctimas de dos "trastornos": el despotismo y la "superchería sacerdotal" (*priestcraft*). Mill mantiene en *History* que: "los hindúes constituyen en cuerpo y alma la porción más esclavizada de la raza humana". (Mill: *History*, vol. III, libro 2, cap. 10, 132)[297]

A primera vista, estos dos factores -el despotismo y la superchería sacerdotal- parecen ser las causas "contingentes y externas" que habían determinado la ausencia del sentimiento de "amabilidad" así como también la carencia del amor "por la familia", "el partido", "la nación" y "la humanidad" entre los Indios. Mill se refiere, por ejemplo, a la peculiar degradación en la India de las castas inferiores o de la "clase productiva" del siguiente modo:

> Las clases más bajas son lamentablemente, en muchos países, frecuentemente degradadas; pero en Hindostán son tratadas a niveles más bajos que el trato a los animales. Con la única excepción de la casta de los Vaisias, a la que se le adjudica la tarea agraria y el trueque, la totalidad de las clases productivas, de acuerdo a sus estándares legales y religiosos, son viles y odiosas, no merecen alimentarse, beber ni sentarse con ningún miembro de las clases superiores. (Mill, *History*, vol. I, libro 2, cap. 7, 303) [298]

Y se refiere a la carencia de "amor por la familia", al advertir cómo la condición degradada de las mujeres replica la degradación de las castas inferiores:

> La deferencia que se les exige respecto a sus esposos carece de límites. Aunque estos no observen las costumbres aprobadas, o estén entusiasmados con otra mujer o carezcan de buenas cualidades, aún así, el esposo debe continuamente ser venerado como un dios por su virtuosa esposa. (Mill: *History*, vol. I, libro 2, cap. 7, 311)[299]

Pero para Mill, ¿responde, en efecto, la "condición de los nativos de la India" a la opresión de sus "déspotas locales y brahmanes"? ¿Responde a "causas contingentes y externas": a que se les ha negado la posibilidad de perseguir sus "intereses"? En suma, ¿reduce James Mill la condición degradada de los Indios a una tesis "conspirativa" operada por sus déspotas y brahmanes?

"Having rendered himself master of the lines, he appeared immediately before Cranganore; of which he soon obtained possession. All the northern quarter of Travancore was now seized by the conqueror, who razed the lines, and spread desolation over the country. The necessity, however, of defending his dominions soon recalled him from his prey." (Mill: *History*, vol. V, libro 6, cap. 3, 244)

Y sus comentarios sobre la concomitante postración de sus pueblos aparece en la siguiente referencia:

"Mr. Burke justly described the people of India, when he said: 'The people themselves, on whose behalf the Commons of Great Britain take up this remedial and protecting prosecution, are naturally timid. Their spirits are *broken by the arbitrary power usurped over them; and claimed by the delinquent, as his law*. They are ready to flatter the power which they dread.'" (Mill: *History*, vol. V, libro 6, cap. 2, 167)

[297] "[T]he Hindus, in mind and body, were the most enslaved portion of the human race".

[298] "The lower orders, in other countries, are often lamentably debased; in Hindustan they are degraded below the brutes. With the single exception of the Vaisya caste, to whom is appropriated the business of agriculture and of barter, the whole of the productive classes, according to the standards of law and religion, are vile and odious, unworthy to eat, to drink, or to sit with a member of the classes above them."

[299] "The deference which is exacted towards her husband is without limits. Though inobservant of approved usages, or enamoured of another woman, or devoid of good qualities, yet a husband must constantly be revered as a god by a virtuous wife."

Podría argumentarse que en el caso de Jeremy Bentham, esta explicación sería viable. Si bien su "catalogación de los motivos humanos" da por sentada la existencia de los motivos "semi-sociales y sociales" y que él deja sin explicar el modo en que los motivos "complejos" surgirían de la implementación de la "sanción política" en sociedades como las de India, se podría llegar a sostener que Bentham -por su interés en el carácter constructivo de su teoría moral, por su desatención al desarrollo gradual e histórico de las sociedades y por su carácter pragmático- dejó estos "puntos oscuros" en su argumentación teórica al no poder resolverlos. En función de esto, podría llegar a sostenerse que Bentham simplemente y por descarte, redujo la explicación de la condición moral de las "poblaciones nativas" como la India a las condiciones "objetivas y externas" que eran según él eran observables: la presencia de una forma de opresión política, el "despotismo oriental". Podría llegar a argumentarse que, en el caso de Bentham, estos "hiatos" en su argumentación, se deben justamente a que su teoría buscaba *devaluar* el "peso de la historia" -el valor de la experiencia social acumulada- como elemento que podría dar cuenta de "la visión humana de lo correcto e incorrecto". Recordemos que para Bentham, la "visión humana de la moral" no podía tener el carácter abierto y contingente sugerido por los historiadores conjeturales, los cuales sostenían que una parte integral (*part and parcel*) de la visión moral de las diferentes sociedades estaba determinada por sus peculiares prácticas sociales.

Pero a diferencia de Bentham, James Mill *se interesó por la historia*. Y esto dificultó aún más que en el caso de Bentham, sostener la tesis de que la "condición degradada de las poblaciones de India" se debía a "causas conspirativas" de una élite depredadora y apropiadora y que, una vez "liberados de dicha opresión" y abiertos a la posibilidad de "perseguir sus intereses", lograrían por el curso "natural de la vida" adherir de *modo autónomo* a "sentimientos semi-sociales y sociales".

En efecto, Mill elabora una *historia* de la India Británica que, a primera vista, parece basarse en las nociones básicas de las "historias conjeturales escocesas". Él identifica a "las sociedades de la India" en un "estadio inferior" respecto al europeo en el proceso de "socialización gradual" que conduciría al modelo de "sociedad civil" alcanzado por Europa. Sin embargo, como bien señala K. Haakonssen, Mill hizo "uso y abuso" de las historias conjeturales sobre el desarrollo de la "sociedad civil" porque no dio cuenta del cambio "histórico" de las sociedades y porque "le otorgó un énfasis bastante extraordinario al papel de la agencia individual humana en el desarrollo de la sociedad". (Haakonssen: 1996, 297-8) El crítico observa que James Mill elaboró una "árida teoría racionalista de la historia", que simplemente identificó a las "sociedades no-europeas" en estadios fijos y "prematuros" del

desarrollo psicológico de la mente humana, una "teoría racionalista de la historia" que resultó ser muy diferente del "sentido abierto" con el que los historiadores conjeturales observaron los estadios de la socialización gradual de la moral.

Es cierto que Mill comienza su evaluación del "grado de desarrollo de los Indios" en su *History*, ofreciendo una explicación del cambio histórico de sus sociedades *a la manera sociológica* en que lo hicieron algunos historiadores conjeturales, es decir, enmarcándolas en un proceso gradual de socialización manifiesto en sus "modos de producción" que estaba vinculado a la densidad de su población:

> La transición del estado tribal a un sistema más regulado y artificial de monarquía y leyes no es repentino; es el resultado de una preparación y progreso gradual. Esa vaga independencia, que se ajusta a un pequeño número de hombres unidos por una obvia utilidad, dispersos en un vasto territorio y sujetos a pocas interferencias de inclinación o interés, se torna productiva de muchos inconvenientes a medida que aumentan en número, que su trato es más cercano y complicado, y que sus intereses y pasiones chocan con más frecuencia […] Pero el progreso del entendimiento humano en su estado rudo e ignorante es pausado. No poco tiempo ha de emplearse; primero en madurar la convicción de que es necesaria una gran reforma y seguidamente, en concebir el plan que requiere la exigencia. (Mill: *History*, vol. I, libro 2, cap. 2, 123-4)[300]

Pero como bien sostiene Haakonssen, dicha explicación fue abandonada en las primeras páginas de su *History*. (Haakonssen: 1996, 298) Por esto, la teoría moral y política de James Mill revela dificultades a la hora de lograr un *modus vivendi* entre su teoría "simplificada" de la "historia del desarrollo de la sociedad civil" -ya que vincula el estadio de las sociedades no europeas a etapas fijas y prematuras del desarrollo de la mente- y el "constructivismo" de la teoría utilitarista que James Mill adoptaría más tardíamente de su maestro Bentham. Dicha tensión se revela, por ejemplo, en su ensayo "Government" (1820). En dicho artículo, Mill parece encarnar plenamente la visión constructivista del Utilitarismo de Bentham. Allí mantiene confiadamente que buenas leyes e instituciones (basadas en el "principio de la utilidad") reformarían de modo "radical" *cualquier* sociedad. Sostiene que *todos los seres humanos* son vulnerables "al despotismo" debido a que su naturaleza revela un "deseo de poseer objetos a costa del deseo de otro":

> Hemos visto que el principio mismo de la naturaleza humana sobre el que se funda la necesidad de Gobierno: la propensión de cada individuo a poseer los objetos de deseo a costa

[300] "The transition from the state of tribes to the more regulated and artificial system of a monarchy and laws is not sudden; it is the result of a gradual preparation and improvement. That loose independence, which suits a small number of men, bound together by an obvious utility, scattered over an extensive district and subject to few interference of inclination or interest, is found productive of many inconveniences, as they advance in number, as their intercourse becomes more close and complicated, and as their interests and passions more frequently clash. […] But slow is the progress made by the human understanding, in its rude and ignorant state. No little time is spent; first in maturing the conviction that a great reformation is necessary; and next, in conceiving the plan which the exigency requires."

> del deseo de otro, conduce por secuencia infalible y una vez logrado el poder sin controles sobre la comunidad, no solo a ese grado de saqueo que reduce a sus miembros a condiciones de mera subsistencia (exceptuando a los que reciben y son instrumentos de dicho saqueo) sino a niveles tales de crueldad que requieren mantener su existencia bajo el terror más intenso. (Mill: "Government" en *Political Writings*, 15) [301]

Y entiende que un "buen gobierno" cumpliría con el objetivo de prevenir dicha tendencia natural:

> [E]l objetivo que ha de conseguirse por medio del Gobierno, es lograr esa distribución de los recursos escasos de la felicidad que asegurarían su mayor cantidad para los miembros de la comunidad tomados como totalidad, previniendo que cada individuo o grupo interfieran en dicha distribución o hagan que alguno de sus miembros reciban menos de la parte que les corresponde. (Mill: "Government" en *Political Writings,* 15) [302]

Pero a pesar de mostrar en "Government" su confianza en el poder "educativo" de la "sanción política" operada por un gobierno con "buenas leyes", Mill no visualiza para India la posibilidad de que una "distribución de los escasos recursos de la felicidad para la mayoría de los miembros de la comunidad" conduciría a que los indios logren *plena autonomía moral y política*.

En efecto, su artículo "Education" (1815) -que anticipa su "teoría de la asociación de ideas" desarrollada en *Analysis*- parece contradecir la tesis de su ensayo "Government". En contraste con la idea de que la "sanción política" sería la *clave* de la educación moral para todos los seres humanos, Mill parece defender en el ensayo "Education", un modo de educación *tutelar* para "poblaciones nativas" como las de India que trabajaría sobre sus limitados trenes de asociaciones de ideas.[303] Así, Mill parece abandonar la idea de que "la condición de las poblaciones nativas" de las colonias de Oriente se funda en aquella "base común" *a todos los seres humanos* que identifica con el "deseo de poseer objetos a costa del deseo de otro", el cual requeriría *llanamente* el reemplazo del despotismo por "buenas leyes". En "Education" nos dice:

---

[301] "We have seen, that the very principle of human nature upon which the necessity of Government is founded, the propensity of one man to possess himself of the objects of desire at the cost of another, leads on, by infallible sequence, where power of a community is attained, and nothing checks, not only to that degree of plunder which leaves the members (excepting the recipients and instruments of the plunder) the bare means of subsistence, but to that degree of cruelty which is necessary to keep in existence the most intense terror […]"

[302] "[T]he end to be obtained, through Government as the means, is, to make that distribution of the scanty materials of happiness which would insure the greatest sum of it in the members of the community, taken altogether, preventing every individual, or combination of individuals, from interfering with that distribution, or making any man to have less than his share."

[303] Es importante destacar que Mill identifica el estadio de civilización hindú al del resto de la población asiática. Nos dice: "There can be no doubt that they are in a state of civilization very nearly the same with that of the Chinese, the Persians, and the Arabians; who, together, compose the great branches of the Asiatic population; and of which the subordinate nations, the Japanese, Cochin-chinese, Siamese, Burmans, and even Malays and Tibetian are a number of corresponding and resembling offsets" (Mill: *History,* vol. II, libro 2, cap. 10, 151)

> La tarea de la educación, entonces, es la de trabajar en las sucesiones mentales. Así como las secuencias entre las letras o elementos simples del habla explican todas las diferencias entre el sinsentido y la filosofía más sublime, también las secuencias respecto a los sentimientos que constituyen el pensamiento humano explican todas las diferencias entre el extremo de la locura y maldad y la cima de la sabiduría y virtud. Es al menos posible conceder y sin entrar en una disputa sobre distinciones individuales, que toda la diferencia que existe entre clases o grupos de hombres es efecto de la educación; *que es solo la educación lo que determina la diferencia notoria entre el Turco y el Inglés, y aquella diferencia aún más contundente entre el Europeo más cultivado y el feroz salvaje*. (Mill: "Education" en *Political Writings,* 147; mi subrayado)[304]

La explicación psicológica de la génesis de asociaciones complejas de trenes de ideas presentada en *Analysis* y apoyada en su artículo "Education", revela que para Mill la "condición moral" de poblaciones nativas de India se funda en el *atraso de su desarrollo mental*, lo que lo lleva a entenderlos llanamente como "niños". Más aún, Mill no concibió ningún progreso en el pasado de India (Mill: *History,* vol. I, libro 2, cap. 1, 118)[305] y mucho menos el reconocimiento de su "elevada cultura clásica" como lo hicieron los orientalistas conservadores (véase su crítica a Sir William Jones en *History,* vol. II, libro 2, cap. 10, 109-10).

En los volúmenes I y II de *History* -que constituyen la columna vertebral de su obra, ya que allí Mill evalúa la "condición de la sociedad hindú" para luego tematizar en los volúmenes restantes la intervención británica en India- prevalecen los pasajes donde vincula las formas de gobierno, la naturaleza de las leyes, los impuestos, la religión, las costumbres y artes de las sociedades de la India como productos de un "estadio psicológico" *semejante al de la niñez*. (Mill: *History*, vol. I, libro 2, cap. 1, 115; cap. 3, 148; cap. 4, 156-7, 161, 171, 179, 190, 199; cap. 5, 208; cap. 6, 229, 230, 232, 236, 240, 241, 242, 268, 280, 292-3; cap 7, 333-4, 337) Nos dice, por ejemplo, de su capacidad para realizar negocios: "[e]ntre niños así como entre pueblos primitivos, poco acostumbrados a tomar decisiones sobre la base de una consideración completa y madura, nada es más común que arrepentirse de sus negocios y desear revocarlos." Y refiriéndose a la naturaleza de sus leyes señala que: "[l]a inconsistencia e incluso la llana contradicción caracterizan a las leyes indias, las que no parecen haber sido

[304] "The business of education, then, is to work upon the mental successions. As the sequences among the letters or simple elements of speech, may be made to assume all the differences between nonsense and the most sublime philosophy, so the sequences, in the feelings which constitute human thought, may assume all the differences between the extreme of madness and of wickedness, and the greatest attainable heights of wisdom and virtue. That, at least, all the difference which exists between classes or bodies of men is the effect of education, will, we suppose, without entering into the dispute about individual distinctions, be readily granted; *that it is education wholly which constitutes the remarkable difference between the Turk and the Englishman, and even that still more remarkable difference between the most cultivated European and the wildest savage*."

[305] "From the scattered hints contained in the writings of the Greeks, the conclusion has been drawn, that the Hindus, at the time of Alexander's invasion, were in a state of manners, society, and knowledge, exactly the same with that in which they were discovered by the nations of modern Europe […]"

pensadas siquiera como un requisito a evitar" (Mill: *History*, vol. I, libro 2, cap. 4, 161, 171)[306] Más aún la identificación de los "nativos" de India con el estadio de desarrollo intelectual de los niños, vuelve a aparecer en los volúmenes donde Mill trata la intervención británica en India. Mill nos dice, por ejemplo, de uno de sus gobernantes que "una mente como la del Sultán no era muy capaz de albergar más de una idea a la vez" y más adelante vuelve a comparar a los soldados orientales con infantes cuando dice: "antes del avance, los jefes orientales fueron invitados a presenciar un espectáculo imponente, el de la armada británica en formación de batalla, a la que observaron con una curiosidad más infantil que racional." (Mill: *History*, vol. III, Libro 4. Cap. 4)[307]

Pero entonces, habiendo identificado a las sociedades orientales en "estadios prematuros del "desarrollo intelectual de la mente humana" ¿ofrece su "teoría de la motivación humana" las herramientas teóricas que explicarían cómo los "nativos de India" podrían *tanto como los niño*s *transitar el pasaje a la adultez*? ¿Compartirían una misma línea de aprendizaje?

Es preciso destacar que los planes que Mill propuso para la India como funcionario de la Casa de India (*India House*), se ocuparon principalmente de cuestiones referidas a la legislación y al sistema de recaudación impositiva y que no incorporaron planes educativos dirigidos a mejorar la "condición" intelectual y por tanto, moral de los nativos de India. De acuerdo a sus planes de administración y legislación para la India Británica, la imposición de "buenas leyes" utilitaristas, una adecuada distribución de la tierra entre los labradores (*ryotwar system*) y un buen sistema de recaudación de impuestos basados en la ley de la renta de Ricardo resolverían el problema de India. Como funcionario público Mill pareció sostener, en línea con su ensayo "Government", que el mejoramiento material de los Indios conduciría a que persigan sus intereses egoístas y que la "sanción política" sería necesaria y suficiente.

Pero sus obras más importantes, *Analysis*, *History* y su artículo "Education" revelan -como hemos señalado- que el "retraso de los nativos de India" no se debió meramente al "despotismo", sino a un retraso intelectual. No obstante, en adelante, intentaremos mostrar que su "teoría sobre la motivación humana" no ofrece las "herramientas" suficientes para

[306] "Among children, and among rude people, little accustomed to take their decisions upon full and mature consideration, nothing is more common than to repent of their bargains, and to wish to revoke them."
"Inconsistency, and even direct contradiction, is a characteristic of the Hindu laws, which it does not appear to have been thought even requisite to avoid; as it is expressly enacted, that when two laws command opposite things, both are to be held valid."
[307] "[A] mind like that of the Sultan was not very capable of entertaining more than one object at a time."
"[B]efore the march, the Eastern chiefs were invited to an imposing spectacle, that of the British army in battle array; at which they gazed with childish, more than rational curiosity."

explicar cómo las "poblaciones nativas" lograrían alcanzar -al modo de los niños europeos- un desarrollo intelectual que los haga capaces de adherir a sentimientos "semi-sociales" y "sociales".

En efecto, su ensayo "Education" revela que los "nativos de India" (y de otras sociedades de Asia) *no comparten la misma línea de aprendizaje* que los "niños de sociedades avanzadas" como las de Europa. El texto indica que la "adhesión gradual de los niños" a "sentimientos o motivos semi-sociales y sociales" está fundada en que forman parte de "un entorno social" específico: uno que supera la "esfera de lo político" y que constituye una importante herramienta educativa mediante la cual los niños, podrían forjar su "carácter moral". En este sentido, las "prácticas sociales europeas" parecen ser parte integral de la "visión objetiva de la moral", la cual no supone simplemente perseguir "intereses egoístas" sino "descubrir" el placer resultante de "intereses o motivos más complejos" que surgiría no solamente de la "búsqueda de la utilidad" sino también del "hábito de la compañía o socialización". Recordemos que para Mill, el sentimiento "social" de la "benevolencia" estaba alimentado por modos de socialización específicos tales como los de la "familia", la "amistad" y la "relación a la nación". Y el beneficio de dicho "entorno social existente" les permitiría a "los niños" alcanzar "la madurez", el nivel de civilidad, de sus tutores o maestros.

Su ensayo "Education" revela que la prevención operada por la "sanción política" del "deseo de poseer objetos a costa del deseo de otro" -característico de la naturaleza humana- *se ve complementada* por "otros modos de educación": la educación "doméstica", la "técnica" y la "social". Más aún, estos modos de educación son los que alimentan en el individuo su adhesión *espontánea* a sentimientos "semi-sociales" y "sociales". En efecto, aunque Mill sostiene en los pasajes iniciales de "Education" que la "educación política es la piedra angular de la educación", Mill más adelante sostiene que las enseñanzas del "entorno social" hacen posible que los individuos atiendan -por el hábito de la compañía o socialización- a "motivos más elevados" productores de "las grandes fuentes de la felicidad", a motivos "complejos" que superarían su atención a motivos "simples" o apetitos egoístas. Dicho "entorno social" lograría por ejemplo, que los individuos asocien eficazmente el amor al poder, al amor al trabajo y a la dignidad. (Mill: "Education" en *Political Writings*, 193)

La tesis de que la educación "doméstica", "técnica" y "social" *forja el carácter de los individuos* aparece plenamente explicitada en la sección denominada "Circunstancias de tipo moral que operan en la mente como forma de educación" de su ensayo "Education". Allí Mill mantiene que "estos tipos" de educación *forjan el carácter moral* de los seres humanos y

destaca la importancia de la "educación doméstica" para el desarrollo del "carácter moral de los niños":

> El carácter de la mayoría de los individuos puede rastrearse casi de modo completo en el trabajo preparatorio de la educación doméstica. Los rasgos originales son posibilitados aquí; no ciertamente de modo tal que no sean susceptibles de alteración, pero de tal forma, decididamente, como para presentar una buena base para todos los medios futuros de crecimiento (*cultivation*). […]

Y respecto al valor de la "educación doméstica" más abajo agrega:

> Parece ser una ley de la naturaleza humana que las primeras sensaciones experimentadas producen los mayores efectos; más precisamente, que las primeras repeticiones de una sensación tras otra producen los hábitos más profundos; la inclinación más poderosa de pasar inmediatamente de la idea de una cosa a la idea de otra. El lenguaje corriente confirma esta ley cuando habla de la susceptibilidad de la mente tierna. De la educación doméstica depende el poder de aquellas asociaciones que forman algunos de los fenómenos más interesantes de la vida humana. ¿De que otra fuente surge que la escucha de una melodía, tras una vida de ausencia, nos lleve a la casa parental y que produzca por así decirlo una revolución en la totalidad del ser? ¿Y que las simpatías entre hermanos y hermanas sean lo que son? ¿De qué otra causa original surge el amor a la nación, esa adhesión pasional al suelo, la gente, las costumbres, los bosques, los ríos, las colinas, con los que nuestros ojos infantiles estuvieron familiarizados alimentando nuestras fantasías juveniles y a cuya presencia se vincularon habitualmente los placeres de nuestros primeros años? (Mill: "Education", 176)[308]

Sin embargo, a pesar de reconocer la importancia de estos canales de educación que forjan el carácter de las personas, Mill no explica cómo los "miembros de las sociedades de Asia", inmersos en "un entorno diferente" y descrito en su *History* como moralmente degradado, podrían adherir a los motivos "semi-sociales y sociales" tan necesarios para constituirse en sujetos morales y políticos plenamente autónomos y superar su condición de dependencia política de un gobierno extranjero como el británico. Si bien es claro en qué sentido para Mill la implementación de leyes y "sanciones políticas" utilitaristas modificarían sus "hábitos de producción" y mejorarían su "condición material", no es claro cómo podrían forjar su "carácter moral" al modo en que lo logran los "niños" europeos.

---

[308] "[Domestic education] To this the groundwork of the character of most individuals is almost wholly to be traced. The original features are facilitated here; not, indeed, in such manner as to be unsusceptible of alteration, but in such manner, decidedly, as to present a good or bad subject for all the future means of cultivation."
"It seems to be a law of human nature, that the first sensations experienced produced the greatest effects; more especially, that the earlier repetitions of one sensation after another produce the deepest habit; the stronger propensity to pass immediately from the idea of the one to the idea of the other. Common language confirms this law, when it speaks of the susceptibility of the tender mind. On this depends the power of those associations which form some of the most interesting phenomena of human life. From what other source does it arise, that the hearing of a musical air, which, after a life of absence, recalls the parental mansion, produces as it were a revolution in the whole being? That the sympathies between brothers and sisters are what they are? On what other cause originally is the love of country founded? -that passionate attachment to the soil, the people, the manners, the woods, the rivers, the hills, with which our infant eyes were familiar, which fed our youthful imaginations, and with the presence of which the pleasures of our early years were habitually conjoined!"

En efecto, en *Analysis,* Mill presenta una concepción sobre la "voluntad humana".[309] Y su peculiar concepción de dicha facultad humana, sugiere que los "nativos de las sociedades de Asia" requerirán, de *modo permanente,* de la "guía" o "tutelaje europeo" para reemplazar sus "limitados trenes de ideas" por "secuencias de ideas más largas o complejas" que les permitirán vincular sus sensaciones de placer y dolor a "causas remotas" y poder así descubrir "las grandes fuentes de la propia felicidad". El proceso de maduración intelectual o "pasaje de la infancia a la adultez" que Mill parece describir en *Analysis* cuando se refiere al "único" modo en que la "voluntad humana" *es capaz de modificar sus trenes de ideas,* dificulta explicar cómo los "miembros de las sociedades de Asia" podrían devenir agentes morales y políticos *autónomos*.

En *Analysis,* Mill sostiene que la "voluntad humana" no puede 'controlar *directamente* sus asociaciones de ideas': que es *incapaz* de incorporar una nueva idea 'independientemente de su asociación con otras ideas', que 'al incorporar una idea, es incapaz de prevenir la ocurrencia de aquella que la seguiría espontáneamente'. Por esto, sostiene que la voluntad 'no puede directamente prevenir, como tampoco producir una idea' (Mill: *Analysis,* vol. II, cap. 24, 358, 359) Mill no concibe la mente humana como una "tabula rasa", sino como determinada por "la repetición" de determinadas secuencias de ideas. Así, más adelante nos dice que solo es posible "modificar" los trenes de asociaciones de ideas *ya existentes* mediante dos procesos, el del "recuerdo de algo" que no rememoramos, o mediante el "proceso de atención":

> Si la mente posee algún poder sobre sus trenes, parece estar reducido a su poder de hacer que una idea incorpore otras ideas que las que ella suscitaría espontáneamente. Y si posee este poder, posee también el de excluir ideas que por lo demás existirían; ya que un nuevo tren de asociaciones debe originarse en el estado de conciencia ya producido. Solamente en esto radica el poder de la voluntad. […] Existen dos procesos familiares, que se citan como ejemplos del poder que la mente ejerce sobre sus trenes. Uno es la tarea de rememorar algo que no recordamos. Otro, el proceso de atención. (Mill: *Analysis,* vol. II, cap. 24, 358)[310]

Pero Mill agrega que rememorar -o modificar nuestra atención- no es simplemente buscar una nueva idea, ya que de esto no es capaz la voluntad. Para Mill, rememorar o modificar nuestra atención, implica necesariamente *desear* rememorar o modificar nuestra atención *por algún*

[309] Mill define la "voluntad humana" "como ese estado peculiar de la mente o conciencia que precede a la acción" (Mill: *Analysis,* vol. II, cap. 24, 328)

[310] "If the mind then possesses any power over its trains, it seems to be confined to its power of making an idea call up other ideas that those which it would spontaneously excite. And if it possesses this power, it possesses that also of excluding ideas which would otherwise exist; since a new train of associations must take its origin from the state of consciousness thus produced. It is, therefore, in this, if any thing, that the power of willing consists. […] There are two familiar processes, which are adduced as examples of the power which the mind exercises over its trains. The one is, the endeavour to recollect something we do not remember. The other is, the process of attention."

objetivo o finalidad. Y la posibilidad de concebir un objetivo o finalidad que sustente nuestro "esfuerzo" de rememorar algo -o modificar nuestra atención-, la posibilidad de ampliar nuestros conocimientos, está determinada necesariamente por la "acumulación de la experiencia adquirida" en el entorno social, por la variedad de trenes complejos de asociaciones de ideas que existan en la sociedad. Es posible entonces concluir, que de acuerdo a "la teoría de la motivación humana" de Mill, la "guía tutelar" (*guidance*) y la "complejidad de hábitos existentes en el entorno social", -la repetida asociación de la felicidad a "causas remotas"- (*custom*) constituyen los elementos fundamentales que hacen posible *ganar* conocimiento. Mill se refiere, por ejemplo, en "Education" a la importancia de la "guía tutelar" para amplicar los trenes de ideas y enlazarlas a las consecuencias más beneficiosas cuando dice del objetivo de la educación tutelar lo siguiente:

> Cuando una idea ha sucedido a otra cierto número de veces, la aparición de la primera en la mente será seguida seguramente por la segunda. Entonces, una de las grandes cuestiones del estudio sobre la educación es encontrar los medios de lograr, del modo más perfecto, aquellas repeticiones de las que dependen las secuencias beneficiosas. (Mill: "Education", 151)[311]

Y, por otro lado, Mill hace referencia, en *Analysis,* al poder educativo que tienen las costumbres europeas (*custom*). Nos lo dice del siguiente modo:

> […] Las ideas *por su acumulación*, son capaces de adquirir *un poder superior* al de las sensaciones, tanto de placer como de dolor. Los placeres del Gusto, los placeres del ejercicio Intelectual, los placeres de la Virtud, adquieren cuando son *debidamente cultivados*, el poder de controlar las demandas de los apetitos, y *son estimados* como elementos más valiosos de la felicidad que cualquiera de aquellos que puedan ofrecer los sentidos de forma inmediata. (Mill: *Analysis*, vol. II, cap. 24, 366; mi subrayado)[312]

Así, dada la dependencia del *avance del conocimiento individual* de la "guía tutelar" y del peculiar "entorno social" en el que se encuentra el individuo, es posible sostener que mientras que en las sociedades "avanzadas" europeas, la "guía tutelar" de la "educación doméstica y técnica" de *los niños* podía ser eventualmente reemplazada por el "poder de la costumbre" o "educación social", el postulado sobre la "voluntad humana" como facultad incapaz de generar "por sí misma" nuevas ideas parece *condenar* a las "sociedades de Asia" a la dependencia *continua* de la "guía tutelar europea" (a un *tutelage permanente*) debido a su "superioridad intelectual y carácter moral". En efecto, la necesidad de un "tutor" que cuente

[311] "Where one idea has followed another a certain number of times, the appearance of the first in the mind is sure to be followed by that of the second and so on. One of the grand points, then, in the study of education, is to find the means of making, in the most perfect manner, those repetitions on which the beneficial sequences depend."

[312] "[…] Ideas by their accumulation, are capable of acquiring a power superior to that of sensations, both as pleasure and pain. The pleasures of Taste, the pleasures of Intellectual exertion, the pleasures of Virtue, acquire when duly cultivated, a power of controlling the solicitations of appetite, and are esteemed a more valuable constituent of happiness than all that sense can immediately bestow."

con un mayor conocimiento de las secuencias de ideas para modificar las secuencias de la mente humana aparece sugerida en "Education" del modo siguiente:

> Esto es lo comprobado, que el carácter de la mente humana consiste en las secuencias de sus ideas; que por tanto, el objetivo de la educación es proveer la producción constante de ciertas secuencias en vez de otras; que no podemos estar seguros de adoptar los mejores medios para tal fin, *a menos que poseamos el mayor conocimiento de las secuencias mismas*. (Mill: "Education", 151; mi subrayado)[313]

En suma, la concepción de Mill sobre la "voluntad humana" y su explicación sobre el modo en que sentimientos o motivos "semi-sociales" y "sociales" ganan fuerza en la mente humana, nos permite concluir que el autor asume una *continua diferencia entre la capacidad intelectual de los miembros de las sociedades europeas y la de los no-europeos*. Podríamos decir que para Mill, mientras que la mente de los "europeos" cuenta -debido a su entorno social- con una habitual disposición a incrementar su conocimiento, la de los "no-europeos" está sujeta a la necesidad de depender de modo continuo de la "guía o tutelaje" de los primeros. Su teoría de la motivación humana (*Analysis*) y correspondiente visión sobre la educación ("Education") implican que no pudo justificar la diferencia entre las "sociedades avanzadas (*advanced)* y atrasadas (*backward*)" en términos de una "teoría psicológica sobre el desarrollo de la mente humana" (sugerida en *History).* Ninguna de las dos obras ofreció las herramientas teóricas que explicarían el modo en que sociedades "atrasadas" "por el curso natural de la vida" -persiguiendo intereses "egoístas"- podrían llegar a ser tan civilizadas o autónomas como las "avanzadas".

En efecto, si bien Mill sugiere en su capítulo sobre la voluntad de *Analysis*, que la construcción de trenes o secuencias complejas tiene "un punto final": 'la sucesión de todos los fenómenos pueden reducirse a un número de secuencias suficientemente pequeño como para que cada una de ellas reciba un nombre' (Mill: *Analysis,* vol. II, cap. 24, 328) y por tanto parece sugerir con esta idea que la "tarea" de la educación tendría "un punto final" por el que tanto europeos como no-europeos llegarían a conocer "todos los trenes beneficiosos" que llevan a descubrir las "grandes fuentes de la felicidad", en "Education", Mill afirma que la naturaleza humana se caracteriza por su "progreso continuo" y que por esto la educación no debe ser "hostil al progreso". (Mill: "Education", 189) [314] Esto último vuelve a poner de

[313] "This much is ascertained,--that the character of the human mind consists in the sequences of its ideas; that the object of education, therefore, is to provide for the constant production of certain sequences, rather than others; that we cannot be sure of adopting the best means to that end, unless we have the greatest knowledge of the sequences themselves."

[314] "That he is a *progressive* being is the grand distinction of Man. He is the only progressive being upon this globe. When he is the most rapidly progressive, then he most completely fulfils his destiny. An institution for

manifiesto que tanto su teoría sobre el origen de los sentimientos "semi-sociales" y "sociales" y su visión sobre la "educación" parece establecer una diferencia *permanente* entre la condición intelectual y moral de los no-europeos y los europeos.

Es posible concluir entonces, que si bien el hijo de James (John Stuart Mill) destacó que la contribución de su padre al Utilitarismo radicó en que ofreció una explicación "psicológica" sobre el "origen de los sentimientos humanos", estamos en condiciones de afirmar que James Mill asumió (y también Bentham aunque de modo más implícito) que la "cultura europea" ofrecía el "entorno social adecuado" que promovería y aceleraría el desarrollo de "dichas afecciones". Y estos sentimientos "semi-sociales y sociales", una vez *descubiertos sus lazos* con la "búsqueda individual de la utilidad", permitirían que el individuo devenga "sujeto moral y político plenamente autónomo". En suma, dada la ausencia de una explicación "científica y neutral" sobre el modo en que los "no-europeos" podrían integrarse a la "marcha de la civilización", la doctrina de Mill abrió un "espacio de diferencia" *permanente* entre Oriente y Occidente que justificaba en definitiva "planes imperialistas" tanto para el presente, *como para un futuro indefinido* para las "poblaciones nativas" de las dependencias.

Parte III: Las visiones de Bentham y James Mill sobre el Cristianismo y las religiones de "Oriente"

Los abordajes críticos que Bentham and Mill desarrollan en sus obras sobre la religión, revelan el marcado contraste entre sus concepciones del Cristianismo y las "religiones orientales" -específicamente el Hinduismo y el Budismo. [315] Y estos "textos sobre la religión"

---

education which is hostile to progression, is, therefore, the most preposterous, and vicious thing, which the mind of man can conceive."

[315] Bentham desarrolla su crítica a la religión en *Church-of-Englandism and its Catechism Examined* (1818), *The Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind* (1822) y *Not Paul but Jesus* (1823). Respecto a las dos primeras obras, analizaremos la versión más breve de *Church of Englandism* publicada posteriormente: *The Church of England Catechism Examined* (1824) y solamente parte I de su *Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind* tal como aparecen en James E. Crimmins *Utilitarians and Religion*, 1998.

James Mill desarrolla su crítica a la religión en varios artículos que aparecen en periódicos. Además de referirnos a su *History of British India* donde Mill hace referencia a las "religiones orientales", nos concentraremos también en los siguientes artículos que hacen también referencia a su crítica a la religión en general:

"Schools for All In Preference to Schools for Churchmen Only" en *The Philantropist* 3, Oct. 1813, 154-179; "On the Propagation of Christianity in India" en *The Philantropist* 3, Nov. 1813, 255-267, "Substance of the Speeches of William Wilberforce, Esq., on the Clause in the East India Bill for promoting the religious Instruction and Moral Improvement of the Natives of the British Dominions in India, on the 22nd of June and the 1st and 12th of July 1813" en *The Philantropist* 4, Nov. 1814, 157-170, "Southey's Book of the Church" en *The Wesminster Review* 3, Enero 1825, 167-212, "Ecclesiastical Establishments" en *The Wesminster Review* 5, Abr.

permiten sustentar la tesis de que la *distancia permanente* entre "la condición de los no-europeos y los europeos" advertida en Parte I y Parte II de este capítulo, no se basa en una "cuestión cuantitativa" -en la mayor o menor capacidad mental de ampliación de lo que constituyen los "intereses propios"- sino en un "carácter cualitativo". Sus "escritos sobre la religión" parecen revelar que el tratamiento de Bentham y James Mill de los "prejuicios nativos" terminó "alienando" definitivamente la *psique* de las "poblaciones nativas" -específicamente las de la India- respecto a lo que entendieron como el "sistema y dinámica propia de la motivación humana".

Como bien lo destaca J. E. Crimmins en *Secular Utilitarianism* (1990) y en *Utilitarians and Religion* (1998), Bentham y Mill desarrollan -en la segunda década del siglo XIX- una crítica *explícita* a la religión que pretende ser radical, ya que propone la "secularización" de la moral y de la sociedad en general. (Crimmins: 1990, 19; Crimmins: 1998, 249)

En algunos de sus textos sobre la religión, critican fundamentalmente las "instituciones religiosas" -específicamente la "Iglesia Anglicana"- como parte de su asalto al *establishment* político inglés. Cuestionan, por ejemplo, los "motivos políticos" del poder eclesiástico, señalando su poder "corruptor" sobre la mente humana, al requerir la adhesión al "Catecismo anglicano" en la función política y en la educación de los pobres -esta última propuesta fue presentada por la *National Society for the Education of the Poor* (1811). Bentham y Mill apuntan a la complicidad entre la Iglesia Anglicana y la "maquinaria estatal": sostienen que funciona como medio "auxiliar" (o de "legislación indirecta") y que ella impide que la sociedad se rija por el "principio de la utilidad" y que llegue a constituir un gobierno democrático representativo. (Bentham: *Church of England: Catechism Examined*: 1824; Mill: *Schools for All, In Preference to Schools for Churchmen Only*: 1812 y "The Church and Its Reform": 1835)

Pero la crítica de los utilitaristas no se limitó a atacar las "instituciones religiosas establecidas". Como bien lo señala Crimmins, ellos precisaron enfrentarse asimismo al "Utilitarismo Religioso" representado por John Gay (1699-1745), John Brown (1715-66), Soame Jenyns (1704-87), Edmund Law (1703-87), Abraham Tucker (1705-74) y William Paley (1743-1805). El "Utilitarismo Religioso" mantenía que era posible compatibilizar el "hedonismo humano" y la "búsqueda humana de la utilidad" con la "fe cristiana": con la "Virtud Cristiana" promovida por el "deber religioso" basado en la "revelación". (Crimmins: 1990, 276; 1998, 4) Para los utilitaristas religiosos, el descubrimiento individual del "lazo"

1826, 504-48 y "The Church and Its Reform" en *The London Review* 1, 1835. La versión completa de su texto fundamental "The Church and Its Reform" aparece J. Crimmins *Utilitarians and Religion*, 1998.

entre el "interés propio" y el "interés público" estaba alimentado por la "Virtud Cristiana".[316] Debido a esto, Bentham buscó aplicar un "criterio científico de la verdad" a la noción de "verdad revelada" y a los "sacramentos o rituales" del Cristianismo, basándose en una "teoría nominalista del lenguaje" y en una "concepción materialista de la realidad" (Crimmins: 1990, 27 y Crimmins: 1998, 250; véanse dichas críticas en Bentham: *Church of England: Catechism Examined*: 1824; *Not Paul but Jesus*: 1823). Y se trataron de criterios a los que James Mill suscribió, ya que en sus propios escritos sobre el "poder corruptor" de la Iglesia, Mill recurrió a las críticas de Bentham sobre la "naturaleza ficcional" de los sacramentos o rituales cristianos. (Mill: "The Church and Its Reform": 1835; Crimmins: 1998, 265) Pero Bentham fue aún más allá. Él elaboró también una crítica profunda de la "religión en general". Puede decirse que buscó más deliberadamente que James Mill la "eutanasia" de la religión. En *Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind* (1822), Bentham desarrolló una crítica de la "creencia religiosa en general", creencia que estaría postulada por una "religión natural" no asistida por la "revelación", y buscó desarticularla basándose en su "teoría sobre la motivación humana".

Sin embargo, a pesar de que Bentham y Mill "critican la religión" con el objetivo final de lograr la "secularización" definitiva de la moral, en esta sección buscamos mostrar que ni Bentham ni James Mill incluyen un tratamiento de las "religiones orientales" en sus "textos críticos sobre la religión". Por lo tanto, es posible sostener que ambos autores *distancian* lo que entienden como "deber religioso" -lo que para ellos podría someterse a una crítica mediante una demostración racional- de las "prescripciones" de las "religiones orientales". Ellos representan las "religiones orientales" -por sus abundantes rituales "que interfieren de modo continuo en todas las prácticas cotidianas haciendo indistinguibles las 'entidades reales' sujetas a experiencia de las 'ficciones'" (Véase por ejemplo el caso de Bentham, *infra* cita

[316] Crimmins señala que, como Bentham y Mill, los utilitaristas religiosos se opusieron a las doctrinas morales basadas en el "sentido moral", la "recta razón" y la "simpatía. Ellos mantuvieron la concepción naturalista de la naturaleza humana y entendieron que el carácter correcto de una acción se medía en función de sus consecuencias. Como los utilitaristas seculares, sostuvieron que la única cosa buena era el placer y también mantuvieron que la felicidad humana equivalía a la suma de placeres menos dolores. La diferencia entre estos utilitaristas y Bentham y Mill radicó en que los primeros, intentaron conciliar el hedonismo con la virtud Cristiana. Para los utilitaristas religiosos, el motivo que permitía a los seres humanos comprender que la felicidad pública constituía parte de su "propio interés", descansaba en la anticipación de un futuro que iba más allá de la experiencia. Dicho motivo descansaba en la promesa de que Dios dispensaría castigos y premois en una vida futura y por lo tanto, que era necesario que los individuos tomaran en cuenta estos placeres y dolores anticipados a la hora de elegir sus acciones y evaluar su conducta. Sin embargo, Crimmins agrega también, que los utilitaristas religiosos fueron políticamente conservadores. Si bien mantuvieron lazos con la teoría moral fundada por Bentham, no formaron parte del movimiento de reforma legal social y política liderada por Bentham. Ellos apoyaron el *status quo* en Inglaterra, sostuvieron las instituciones religiosas existentes que estaban vinculadas a la instituciones políticas del país. (Crimmins: 1998, 4)

340 y el de Mill *infra* cita 356) y por el sistema de castas hinduista- como un material "intratable e inextricable", no sujeto a una corrección mediante una "demostración racional". Esta línea de análisis de sus "textos sobre la religión" -que proseguiremos a continuación- parece ilustrar que Bentham y Mill conciben que la *diferencia* entre la capacidad intelectual de los "orientales" y la de los "occidentales" tiene un carácter "cualitativo" más que "cuantitativo", que ambos autores terminan retratando la *psique* oriental y sus "prejuicios" como algo incoherente y absurdo: más inclinada a la locura que al error.

La ausencia de una tematización de las "religiones orientales" en esta crítica a la "noción de deber religioso" que buscaría -mediante demostración- lograr "secularizar la moral y la sociedad en general", parece apoyar la tesis que venimos desarrollando: que ni Bentham ni Mill ofrecen una teoría puramente psicológica sobre el origen de los sentimientos "semi-sociales y sociales", una que sea compatible con el hedonismo adjudicado a "la naturaleza humana" como rasgo fundamental. Sus textos críticos sobre el "deber religioso" parecen revelar más bien, que estos utilitaristas no concibieron seriamente que "Oriente" y "Occidente" compartieron una misma "línea de aprendizaje": que no partieron de la idea de que el "deber religioso" de "Occidente" -entendido como una forma de "desviación" de la búsqueda de la utilidad- compartió un pasado "histórico" con "Oriente". En este sentido, nuestra lectura coincidirá con la apreciación de B. Rajan acerca de la "naturaleza del colonialismo" de Mill -y que según nuestra interpretación, constituye una apreciación también aplicable a la doctrina de Bentham. Rajan mantiene que "si bien para Mill la India podía aproximarse a Occidente dentro de una línea de avance que consignaba a la India a un período más remoto que la Edad Media, entretanto, fue el espacio de la diferencia lo que le importó y la verdadera preocupación de Mill radicó en ampliar dicho espacio, haciéndolo no solamente histórico sino también cultural y *psíquico*". (Rajan: 1999, 96; mi subrayado)

a. <u>El caso de Jeremy Bentham:</u>

En *The Church of England: Catechism Examined* (1824),[317] Bentham examina críticamente los contenidos del catecismo "anglicano". Con el fin de enfrentarse al proyecto de la Iglesia Anglicana de imponer el "catecismo" como condición para la educación de los niños pobres, Bentham comienza analizando la acción requerida de "jurar lealtad al credo cristiano" e

[317] *The Church of England: Catechism Examined* (1824) fue la parte central de una obra previa de Bentham: *Church-of-Englandism and its Catechism Examined* (1818). Esta version más breve, fue publicada un año después de la publicación de *Not Paul but Jesus* (1823) y mantiene una fuerte conexión con ella. (Para obtener mayores detalles sobre su publicación y edición véase Crimmins: 1998, 283)

identifica la contradicción que implica para los niños "la obligación de *prometer* una creencia". De este modo, argumenta que la Iglesia Anglicana "corrompe la mente humana" ya que su modelo de educación parte del *requisito* de que los niños sean "deshonestos". (Bentham: *The Church of England* en Crimmins: 1998, 295) Bentham prosigue su obra con un análisis crítico de los "contenidos" del catecismo y mediante dicho análisis, comienza a mostrar -lo que apunta asimismo contra los utilitaristas religiosos- que la "revelación cristiana" (la revelación extra-experiencial de dios y su voluntad) no puede "complementar la razón" sino que está en "desacuerdo" con lo que indica la razón. Mediante esta tesis, Bentham logrará objetar no solamente la "moral cristiana" basada en la "razón divina" y el "sistema moral de los Utilitaristas Religiosos", sino también todos aquellos "sistemas morales" ilustrados de su época: el del "sentido común" o "sentido moral", el de la "recta razón" e incluso el de "la simpatía", por basarse en un "concepto natural de Humanidad" cuya voluntad y noción del "deber moral" es entendido como el "pálido reflejo" de la voluntad divina. Como bien apunta Crimmins, las herramientas que Bentham utiliza en *The Church of England* (y como veremos también en *Not Paul but Jesus*) para atacar el "autoritarismo" de la Iglesia como institución y también su fundamento, la "revelación", son una "concepción nominalista del lenguaje" y una "concepción materialista de la realidad".

En *The Church of England,* por ejemplo, Bentham procura des-encubrir el poder del término "espiritual" mostrando que al tratarse de un "sinsentido" de origen metafísico, sirve de herramienta para doblegar la mente humana:

> ¿Tienes algo como *una mente* para sojuzgar, para ablandar, para debilitar? ¿Una mente que deseas convertir en una especie de cera, lista para ser moldeada en cualquier momento de acuerdo a tu objetivo, sea el que fuere? Este es el camino que debes seguir para trabajar en esto.
> Recurre a una de estas absurdas proposiciones y prueba al hombre en primer lugar, sin subterfugio: prueba al hombre en su sentido natural. Si de este modo encuentras que la incorpora, mucho mejor: -pero si encuentras que te la devuelve inmediatamente, incapaz o negándose a tragarla, - entonces vuelve a ofrecérsela una segunda vez, envuelta en las palabras "en el sentido espiritual" -en un sentido espiritual, y no en otro, es el sentido en el que él ha de comprenderla. (Bentham: *The Church of England* en Crimmins: 1998, 330)[318]

Como parte de su ataque a los contenidos del catecismo, Bentham también objeta en *The Church of England,* "los sacramentos" de la Iglesia y sostiene que suscribir a ellos implica

[318] "Have you anything as *a mind* to subdue -to soften -to weaken? -a mind, which you want to convert into a species of wax, ready to be moulded at any time to your purpose, whatsoever that purpose be? -here then is your way to go to work upon it. Take in hand one of these absurd propositions [...] try it upon the man in the first place, *without* subterfuge: try it upon him in its *natural* sense. If in that sense you find him swallowing it, so much the better: -but, if you find him giving it back to you immediately, unable or refusing to swallow it, -you then give it to him a second time, wrapped up in the words *spiritual* sense -a *spiritual* sense, and no other, is the sense in which he is to understand it."

aceptar "la autoridad" de modo "irreflexivo". Esta vez, Bentham recurre a la "estrategia" de distinguir el "Catecismo de la Iglesia" del *credo* de los "primeros cristianos". Distancia "los sacramentos de la Iglesia Cristiana" de las "prácticas" de Jesús y los primeros apóstoles que interpreta, de acuerdo a su propia lectura de los Evangelios, como "acciones concretas" ocurridas en el pasado: "En cuanto a Cristo, la pregunta sería cuántos *sacramentos* había Cristo ordenado, la verdadera respuesta habría sido ninguno". (Bentham: *The Church of England* en Crimmins: 1998, 316)[319] Bentham contrasta "los sacramentos cristianos" con las "prácticas y enseñanzas concretas" de Jesús empleadas para fundar su "comunidad" o *Ecclesía* y sostiene que los primeros, fueron "términos metafísicos" inventados *posteriormente* por quienes manufacturaron "la gracia" como un bien para el beneficio de sus "patentadores": "¿*Sacramento*? Qué es sino una palabra de invención moderna -un tipo de término metafísico que tiene ciertamente por su efecto, y probablemente por su objeto, una causa que ha de entenderse como misteriosa." (Bentham: *The Church of England* en Crimmins: 1998, 316)[320]

En efecto, tanto en *The Church of England* como en *Not Paul but Jesus*, Bentham recurre a la estrategia de identificar las acciones y enseñanzas de Jesús como resultado de "consideraciones de utilidad" aplicadas a la comunidad cristiana o *Ecclesía* que Jesús buscó fundar por oposición al régimen político establecido en su época. En ambos textos Bentham sugiere que Jesús fue el "primer utilitarista" y que funcionó como "deontólogo", fundando una *Ecclesía* de carácter democrático. En efecto, en línea con esta posición, Bentham des-encubre el carácter "ficcional" de la idea del "sacramento del bautismo" de la Iglesia. Observa que para los "primeros cristianos" la práctica del bautismo respondió llanamente al "principio de la utilidad" aplicado a la comunidad, que fue una ceremonia realizada en una sociedad iletrada para "registrar" a los miembros pertenecientes a la nueva comunidad: "En una sociedad iletrada era una especie de sustituto de la entrada en un *libro de registro* o *memorándum.* Pero por una idea equivocada, el mero *signo* o *evidencia* de este registro fue tomando como *la causa eficiente* de los beneficios producidos por este". (Bentham: *The Church of England* en Crimmins: 1998, 316) [321] Y de un modo similar, Bentham des-encubre el carácter "ficcional" de la idea del "sacramento de la comunión" de la Iglesia, señalando que

[319] "But as to *Christ*, the question being how many *sacraments* hath Christ ordained, the true answer would have been—none."
[320] *"Sacrament*? what is it but a word of modern invention—a sort of metaphysical term, having certainly for its effect, probably for its object, the causing to be regarded as mysterious."
[321] "In an unlettered community [baptism] was a sort of substitute for an entry in a *register* or *memorandum book.* By a too natural misconception, the mere *sign* or *evidence* of this aggregation was taken for the *efficient cause* of the benefits produced by it."

no responde a "entidades reales": "a la mera cena social y privada de despedida de Jesús con sus amigos y discípulos previa a su inminente caída". Refiriéndose a la naturaleza del sacramento de la Iglesia nos dice que "sobre esta mera cena fue erigida una manufactura de la 'gracia', un bien (*commodity*) que se adaptaba al uso de todos, que iba a ser vendida a todos aquellos dispuestos a comprarla: una manufactura que tomó diferentes formas bajo una patente imaginaria y perpetua, siempre para el beneficio de aquellos que la patentaron" (Bentham: *The Church of England* en Crimmins: 1998, 324)[322]

En *Not Paul but Jesus* (1823), Bentham complementa su ataque a la religiosidad iniciado en *The Church of Englandism* (1818), centrándose en un análisis de la "revelación" y los "milagros" de Pablo. Bentham basa su crítica a la noción de "revelación" y de los "milagros" de Pablo en una "teoría nominalista del lenguaje" y en una "teoría materialista de la realidad". En efecto, en *Not Paul*, Bentham conecta el "dogmatismo" de la Iglesia Cristiana establecida en "Roma" -y también en Inglaterra-[323] con la "victoria histórica" de Pablo sobre la comunidad "democrática" de los "primeros cristianos". Aquí Bentham vuelve a recurrir, como en *The Church of England*, a la estrategia de considerar a Jesús como "el primer utilitarista": un profeta que 'como hombre -o como dios y hombre en uno- había buscado reunir y guiar como deontólogo una comunidad religiosa frente al régimen político establecido en su época'. (Bentham: *The Church of England* en Crimmins: 1998, 316)[324] En *Not Paul*, Bentham nos dice de Cristo que "todo lo que el hombre sabe -y lo que supo Jesús tanto como cualquiera- es que para que la felicidad sea algo, debe estar compuesta de placeres: y que, sea quien sea el hombre, solamente él puede juzgar, qué es lo que le brinda a él placer." (Bentham: *Not Paul*, 124)[325] Pero a diferencia de Jesús, Bentham "procesa" a Paul

---

[322] "And thus it is that, upon the ground of this *supper*, which as the whole history declares, was neither more nor less than a mere social and farewell repast, taken with the utmost privacy;--a repast of which none were partakers, but the most confidential friends and disciples of the Master;--a repast, taken on the occasion of his foreseen and approaching fall;--upon this ground, and with so slender a stock of the most ordinary materials, has been erected a manufactory of *grace:*--of *grace*,--a commodity, which, being alike suited to everybody's use, was to be sold to all who should be disposed to purchase it: a *manufactory*, carried on in different forms, under an imaginary perpetual patent, always for the benefit of the *patentees*."

[323] La conexión entre los dogmas del Paulismo y los de la Iglesia Anglicana queda de manifiesto en el plan de *Not Paul* que aparece en su introducción. Allí Bentham especifica el objetivo del último capítulo del siguiente modo:

"Chapter XVI and last, winds up the whole, with some general observations on the self-declared oppositeness of Paul's Gospel, as he calls it, to that of the Apostles: together with an indication of a real Antichrist, in compensation for the fabulous one, created by Paul, *and nursed by the episcopal authors and editors of the Church of England*." (Bentham: *Not Paul,* xix)

[324] "[Baptism] This operation was a *ceremony*: a ceremony, having for its object the serving to establish, and upon occasion bring to the mind, the fact of a man's having been aggregated *into the society formed by Jesus: the religious society, of which -God or man, or both in one- he was the teacher and the head."* (mi subrayado)

[325] "Not so Jesus: no harm did he see in eating and drinking, unless with the pleasure it produced greater pain. With this reserve, no harm,--for anything that appears in any one of the four histories we have of him,--no harm

y lo acusa de "impostor y conquistador" de la "mente humana" por haber buscado hacer de la "comunidad cristiana" de Jesús un "Imperio Cristiano" (Bentham: *Not Paul,* 93, 95) recurriendo a los "milagros" y a la "revelación" (*inward conversion*) "experimentada" en su camino a Damasco. (Bentham: *Not Paul*, 162, 167) Es interesante destacar que el período de tiempo en que Bentham escribió *Not Paul* bajo el seudónimo de Conyers Middleton, coincidió con el de su escritura de "The Rational of Judicial Evidence". (J. Crandall en Bentham: *Not Paul,* viii) Su investigación en *Not Paul* sobre si la conversión "externa" (*outward*) de Pablo en Jerusalén y la conversión "interna" (*inward*) de Pablo camino a Damasco (la revelación divina de Pablo) responden a alguna acción de la que pueda darse cuenta "objetiva", se basa en un examen comparativo (*cross-examination*) entre lo que narran los Evangelios de los primeros apóstoles y lo que Pablo mismo denominó su propio Evangelio (*Paul's Gospel*). (Crandall en Bentham: *Not Paul,* xix) Y como bien lo apunta J. Crandall, Bentham sigue la línea lógica y las herramientas de la demostración de la "evidencia" que, de acuerdo a "The Rational of Judicial Evidence", han de proseguirse en un "proceso judicial". (Crandall en Bentham: *Not Paul*, viii; véanse como ejemplos Bentham: *Not Paul*, 48, 52-3 54 56, 74-5, 170) Así, Bentham concluye que el "Imperio Cristiano" debía distinguirse de la sociedad democrática o *Ecclesía* restringida a sus miembros y fundada por Jesús (Bentham: *Not Paul,* 89, 204, 259, 271) y que la fundación del "Imperio Cristiano" había resultado de los "intereses siniestros" de Pablo basados en su "voluntad de regir sobre la mente humana" valiéndose como herramienta del recurso de apelar a un término "ficcional", a "la revelación divina". En un claro golpe al "fundamento" del dogmatismo de la Iglesia Cristiana instituida -tanto la romana como la anglicana- Bentham desarticula la noción de "revelación divina" del siguiente modo:

> Permítele a un hombre que use esta misma palabra [revelación], en el mismo sentido en el que Pablo la usa aquí -admite el contenido de esta afirmación, -la voluntad de ese hombre no será solo razón suficiente, sino ley suficiente, *para todo*: en todo lugar, para todas las personas, *su voluntad será la ley*. (Bentham: *Not Paul*, 276; mi subrayado) [326]

Sin embargo, mediante esa distinción entre la *Ecclesía* cristiana y el "Imperio Cristiano" Bentham rescata, en el modelo de *Ecclesía* cristiana, importantes enseñanzas de Jesús como deontólogo que, según Bentham, dieron lugar a valores que contribuyeron al vínculo de los

---

did he see in anything that gives pleasure. What every man knows -and what Jesus knew as well as any man- [...] is that [...] happiness to be anything, must be composed of pleasures: and, be the man who he may, of what it is that gives pleasure to him, he alone can judge."

[326] "Allow a man but the use of this one word [revelation], so it be in the sense in which Paul here uses it—admit the matter of fact, of which it contains the assertion, -the will of that man is not only sufficient reason, but sufficient law, for everything: in all places, and to all persons, his will is law."

miembros como sociedad. En su Introducción a *Not Paul,* Bentham manifiesta abiertamente que la "oposición que ha recibido hasta ahora [la religión de Jesús], *con su sistema benevolente de moral*, se debió a los daños proferidos por Pablo". (Bentham: *Not Paul,* xiv; mi subrayado) Y más adelante, señala que los miembros de la *Ecclesía* cristiana adhirieron a valores "semi-sociales" y "sociales" enseñados por Jesús: "la visión de los Apóstoles respecto al carácter y conducta de Pablo no puede verse bajo otra luz que como resultado de los preceptos de Jesús: como un modelo de paciencia, autodominio y prudencia". (Bentham: *Not Paul,* 287)[327]

En suma, Bentham rescata de la primera Cristiandad "su sistema moral benevolente": el "amor al prójimo" como sentimiento vinculante del orden social. Y este reconocimiento de la manifestación de valores "semi-sociales" y "sociales" en la comunidad de los primeros cristianos tendrá un valor fundamental para su "teoría moral y política", ya que el vínculo de los sentimientos "semi-sociales y sociales" con la "utilidad" facilitará el lazo de los individuos con el modelo de "sociedad utilitarista": la adhesión individual espontánea al "criterio público de la utilidad" que permitiría el surgimiento del cuerpo de la "opinión pública" como sistema de *control* del gobernante. Y en efecto, Bentham señala que las enseñanzas de los primeros Apóstoles dieron origen al *único tipo de sociedad* a la que también daría lugar el filósofo y el filántropo, a una sociedad basada en la igualdad y la democracia: "[E]n el mundo cristiano, si el gobierno tiene al deber divino como su fundamento, es bajo la forma de la democracia -de la democracia representativa- que opera por sufragio universal. *La mirada del Cristiano, así como la del filósofo y la del filántropo contemplan a ella como único gobierno legítimo*". (Bentham: *Not Paul,* 274; mi subrayado)[328] Más aún, incluso en the *Church of England* -y a pesar de su dura crítica al "catecismo" de la Iglesia Anglicana- Bentham hace una "salvedad" respecto a uno de sus contenidos que parece prevalecer de las enseñanzas de Jesús: "el deber al prójimo". Tras referirse a la formulación completa del "deber al prójimo" en el "catecismo anglicano", que requiere fundamentalmente "amar al prójimo tanto como a uno mismo, y comportarse respecto a todos los hombres tal como desearía que ellos lo hagan respecto de mí" (Bentham: *The Church of England,* en

[327] "Bearing all this in mind, let us now form our judgment on the matter, and say, whether the light, in which the Apostles viewed [Paul's character and conduct], and the course pursued by them as above, was not from first to last, not only conformable to the precepts of their master, but a model of patience, forbearance, and prudence."

[328] "[The Apostles] showed -and with a disinterestedness which has never since had, nor seems destined to have, any imitators- that in the Christian world, if government in any shape has divine right for its support, it is in the shape of democracy; -representative democracy- operating by universal suffrage. *In the eye of the Christian, as well as of the philosopher and the philanthropist, behold here the only legitimate government*." (mi subrayado)

Crimmins: 1998, 314)[329] Bentham simplemente observa que lo que se precisa "es descartar la mayor parte o el resto del catecismo" y reconoce el valor dicho contenido "tal y como está, especialmente considerando la época en que fue escrito". (Bentham: *The Church of England* en Crimmins: 1998, 314)[330]

Es posible entonces sostener que la lectura de estas dos obras críticas sobre la religión permite ya advertir que para Bentham, la "moral del Cristianismo", aunque requiere de una secularización, resulta preferible a los "preceptos" de las "religiones orientales". Si bien en estas obras no cabe que Bentham se ocupe de las "religiones orientales", es ya posible advertir que no encuentra que la noción de "deber religioso" cristiano comparte un pasado con las "religiones orientales". Por un lado, estos escritos manifiestan que aunque para Bentham la noción de "deber religioso" cristiano "cae en el error" al pretender fundamentarse en una revelación "extra-experimental", nuestro autor reconoce el valor de los contenidos del "deber religioso" enseñados por Jesús acercándolos a las enseñanzas del "deontólogo" utilitarista. Por otro, *Not Paul* revela que Bentham encuentra el linaje del Cristianismo más que en "Oriente", en la tradición clásica greco-romana. Esto resulta evidente cuando identifica en esta obra el "valor otorgado a la utilidad" por Cristo al de las "religiones romanas". Se refiere, por ejemplo, al "culto de los gentiles de Diana de Éfeso" del siguiente modo:

> [L]a religión de Diana tenía, debido a su base en la utilidad, una ventaja respecto a lo que *es* la religión de Pablo, que *es denominada* religión de Jesús.
> Diana no llevó a los hombres fuera de sus sentidos mediante imágenes o sermones sobre tormentos interminables. Bajo la pretensión de salvar a los hombres de futuros sufrimientos, ningún hombre relegó las sensaciones presentes por ellos. Ninguna maldad, ningún daño, ningún vicio real fue promovido por ella. No promovía perjurio ni hipocresía: no los recompensaba. No cometió, ni apoyó, ni bendijo, ni alabó depredación alguna, opresión en ninguna forma: no saqueó los frutos de la industria de ningún hombre, denominados diezmos.
> En cuanto a la religión de Jesús, es cierto que en tanto continuó siendo la religión de Jesús, todo fue buen gobierno, igualdad, armonía: una iglesia libre, ninguna iglesia establecida ni monarquía, su constitución democrática. Autoridad constitutiva, toda la comunidad,

[329] *"Question* 10. What is thy duty towards thy neighbour?
Answer. My duty towards my neighbour, is to love him as myself, and to do to all men as I would they should do unto me. To love, honour, and succour my father and mother. To honour and obey the king, and all that are put in authority under him. To submit myself to all my governors, teachers, spiritual pastors and masters. To order myself lowly and reverently to all my betters, to hurt nobody by word or deed. To be true and just in all my dealings. To bear no malice nor hatred in my heart. To keep my hands from picking and stealing, and my tongue from evil speaking, lying, and slandering. To keep my body in temperance, soberness, and chastity. Not to covet nor desire other men's goods; but to learn and labour, truly to get mine own living, and to do my duty in that state of life, unto which it shall please God to call me."

[330] "OBSERVATIONS. Throwing out the greater part, or the whole of the rest, adding or not adding any thing in the place of the matter thus discarded, -were it proposed to retain the substance of this answer, some such little changes might perhaps be suggested, as need not despair of being received in the character of *amendments*. But taken even as it stands, especially when consideration is bad of the age in which it was penned, and above all, when comparison is made of it with the whole remainder of that of which it forms part, -so beautiful does it appear, that the eye shrinks from any such task, as that of travelling over it in search of imperfections."

> legislativa, los Apóstoles de Jesús, ejecutiva, los comisionados del Tesoro: no como los de Inglaterra, nombrados por el rey Herodes, sino fideicomisarios; agentes elegidos por sufragio universal. En este estado de felicidad, por cuánto tiempo continuó -no lo sabemos. (Bentham: *Not Paul,* 122)[331]

Y esta marginalización de las "religiones orientales" vuelve a aparecer *por defecto*, aunque de modo más marcado, en su *The Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind* (1822). En esta obra Bentham desarrolla una crítica a la religión "en general" que resulta *más estructural*, ya que busca demostrar la "ineficacia" de la "creencia religiosa" como guía del comportamiento humano en esta vida, abogando así -de modo más marcado que James Mill- por la "eutanasia" de la religión. Allí, Bentham evalúa cuáles serían los "aspectos psicológicos de la creencia religiosa" a partir de lo que define como "religión natural", como religión "no asistida" por los contenidos de la "revelación divina". Sin embargo, como veremos, a pesar de su crítica a lo que constituirían los "aspectos psicológicos" de la "creencia religiosa" provenientes de la "religión natural", es posible observar que para Bentham, el análisis de los resortes que hacen posible concebir la "creencia" de una "religión natural" reflejan un tipo de motivación "coherente" -la aversión a dolores en un futuro desconocido- mecánica psicológica que el autor *no identifica* como "resorte" de las creencias propias de las "religiones orientales". En efecto, en *Analysis,* Bentham define la "religión natural" del modo siguiente:

> Por el término religión se entiende la creencia en la existencia de un Ser todopoderoso, que le dispensará dolores y placeres a la humanidad, durante un estado de la existencia futura e infinita. Y la religión es denominada natural, cuando no existe una declaración escrita ni admitida a partir de la cual sea posible reunir el conocimiento de la voluntad y atributos de este Ser todopoderoso. (Bentham: *Analysis of the Influence of Natural Religion* en Crimmins: 1998, 346) [332]

Y Bentham comienza a desarticular el "poder" de la "creencia religiosa" como guía de evaluación del comportamiento humano, abordando la naturaleza de los sentimientos que

---

[331] "[T]he religion of Diana had, on the ground of usefulness, the advantage of that, which *is* the religion of Paul and is *called* the religion of Jesus. Diana drove no men out of their senses, by pictures or preachments of never-ending torments. On pretence of saving men from future sufferings, no men were consigned by it to present ones. No mischievous, no pain-producing, no real vice, was promoted by it. It compelled no perjury, no hypocrisy: it rewarded none. It committed, it supported, it blessed, it lauded, no depredation, no oppression in any shape: it plundered no man of the fruits of his industry, under the name of *tithes* [...] As to the religion of Jesus, true it is, that so long as it continued the religion of Jesus, all was good government, all was equality, all was harmony: free church, the whole, established church none: monarchy none, constitution democratical. Constitutive authority, the whole community, legislative, the Apostles of Jesus; executive, the Commissioners of the Treasury: not Lord Commissioners, appointed by a King Herod, but trustees or stewards; [...] agents elected by universal suffrage. In this felicitous state, how long it continued -we know not."

[332] "By the term *religion* is meant the belief in the existence of an almighty Being, by whom pains and pleasures will be dispensed to mankind, during an infinite and future state of existence. And religion is called natural, when there exists no written and acknowledged declaration, from which an acquaintance with the will and attributes of this almighty Being may be gathered."

surgirían de la creencia en una "vida después de la muerte" (*afterlife*). Para Bentham, la "creencia religiosa" surge del *terror* a lo desconocido, a la muerte, ya que la ignorancia determina en la mente humana una mayor sensibilidad al dolor que al placer: "El futuro desconocido que ha de ocurrir, estaría cargado de imaginaciones aterradoras, de una calamidad frente a la cual no sabríamos cómo resguardarnos". (Bentham: *Analysis of the Influence of Natural Religion* en Crimmins: 1998, 347)[333] Bentham conecta la naturaleza de la "creencia religiosa" a estos sentimientos de terror. Y argumenta que al estar ausentes los contenidos de la "revelación", dichos sentimientos nos llevan a concebir una "deidad" que lejos de representarse como "benevolente" tendría un carácter "despótico", rasgos caprichosos y tiránicos que "oprimirían la mente" al llevar a los seres humanos a desarrollar "epítetos de alabanza y reverencia" que nos distanciarían de la búsqueda de la "felicidad temporal": "La mera religión natural llevaría invariablemente a sus devotos a adscribirle a su divinidad rasgos de carácter caprichosos y tiránicos, otorgándole a la vez todos aquellos epítetos de alabanza y reverencia que su lenguaje pueda articular". (Bentham: *Analysis of the Influence of Natural Religion* en Crimmins: 1998, 354)[334]

Sin embargo, es preciso advertir que a pesar de este abordaje crítico respecto a la "naturaleza de la creencia religiosa" que surgiría de la "religión no asistida", para Bentham, la mente del "devoto" estaría estructurada de acuerdo a un sistema "coherente" de motivación: su imaginación, a pesar de "caer en el error" por extenderse a una dimensión "extra-experimental", consiste en una "facultad de expectativa" respecto *a eventos futuros* que darían lugar a "satisfacciones" o, si acaso, a la "prevención de mayores dolores". Y en *Analysis*, Bentham concibe la "religión natural" como una expresión de la mente humana capaz de expectativas respecto a sus "propios intereses": "La religión natural implanta meramente en el hombre la expectativa de una existencia póstuma que supone recompensas de satisfacción y sufrimientos distribuidos por un Ser invisible. Esto suponemos que asegura y certifica; más allá de esto lo demás es oscuridad no descubierta". (Bentham: *Analysis of the Influence of Natural Religion* en Crimmins: 1998, 352) [335]

[333] "The unknown future which was about to succeed, would be pregnant to our affrighted imaginations, with calamity from which we know not how to shelter ourselves."
[334] "Mere natural religion invariably leads its votaries to ascribe to their deity a character of caprice and tyranny, while they apply to him at the same moment all those epithets of eulogy and reverence which their language comprises."
[335] "Natural religion merely implants in a man the expectation of a posthumous existence, involving awards of enjoyment and suffering apportioned by an invisible Being. This we suppose it to assure and certify; beyond this all is dark and undiscovered."

Y más aún, a diferencia del caso de "Oriente" -recordemos que Bentham llegó a mantener que entre las "poblaciones nativas" no operaban los sentimientos "semi-sociales" ni "sociales", Bentham llega a sostener en *Analysis* que "la sanción moral o popular" prosigue una lógica que se origina en la "religión". Bentham argumenta que la "sanción popular" surge, coherentemente, del sentimiento de la "antipatía" -del temor al castigo implementado por un dios todopoderoso y omnisciente. Sin contar con la asistencia de la "revelación" de la "voluntad y atributos de dios", la "sanción popular" se generaría en la sociedad como resultado del objetivo individual de hacerle "pagar al prójimo" su correspondiente "deuda" respecto a un dios todopoderoso, lo que conduciría a aliviarle la "propia deuda" frente a su "acreedor". (Bentham: *Analysis of the Influence of Natural Religion* en Crimmins: 1998, 377)[336] Para Bentham, el temor -como veremos infundado- a un eventual castigo en la vida después de la muerte, genera una "vigilancia social" y Bentham sostiene que las evaluaciones de las acciones en función de la "piedad religiosa" no son otra cosa que una "sanción popular" "encubierta" basada en la "antipatía":

> Cada hombre es así sujeto a la vigilancia del resto. Una fuerte antipatía pública condena la conducta impiadosa; la decidida aprobación de la voz popular se asegura mediante el favor de las acciones religiosas. La alabanza o culpabilización entre los compañeros de esta tierra convertirá así el motivo real para la acción del individuo en observancias religiosas. […] Pero a pesar entonces de que el individuo se vea determinado a conductas piadosas por la estima o censura de sus compañeros, este tendrá como interés superior encubrir su motivo real, pretenderá verse influenciado exclusivamente por una genuina veneración hacia el ser al cual le rinde culto. (Bentham: *Analysis of the Influence of Natural Religion* en Crimmins: 1998, 377)[337]

En suma, en *Analysis*, Bentham busca mostrar que el Cristianismo constituye una "expresión particular" de la "religión natural" y que, por lo tanto, es posible "secularizar" la noción de "deber religioso" cristiano mediante demostración. Bentham apela a la razón humana y sostiene que una vez liberada de los contenidos ficcionales de la "revelación" es posible demostrar que la "creencia religiosa" que da lugar al "deber religioso" *no es capaz de influenciar* la conducta individual. En esta obra, Bentham concluye que la "creencia religiosa" postulada por la "religión natural" es "innecesaria o ineficiente" para influir en la motivación humana para la acción en este mundo. Para demostrarlo, aplica los criterios del "cálculo de

[336] "This spontaneous zeal in extorting payment from his brother debtors will dispose the creditor to remit or to alleviate his own debt. But each individual will also be perfectly conscious that these temptations are equally active in the bosoms of their neighbours. They also are upon the watch to recommend themselves to God."

[337] "Each man is thus placed under the surveillance of the rest. A strong public antipathy is pointed against impious conduct; the decided approbation of the popular voice is secured in favor of religious acts. The praise or blame of his earthly companions will thus become the real actuating motive to religious observances on the part of each individual. [...] But although thus in fact determined to a pious behaviour by the esteem and censure of his fellows, he will have the highest interest in disguising this actual motive, and in pretending to be influenced only by genuine veneration for the being whom he worships."

eventuales satisfacciones o frustraciones" a aquella "esfera" *que está más allá de la muerte* (*afterlife*) donde se espera el "juicio final" de un dios todopoderoso y omnipotente. En *Analysis*, Bentham recurre a aquellos criterios -señalados más tempranamente en *IPML*- de los que se vale la mente humana para realizar la evaluación de sus comportamientos a seguir. Destaca que las sensaciones de placer y dolor se miden en función de su "intensidad, "duración", "certeza", "proximidad", "pureza" y "fecundidad". Así, argumenta que el carácter "remoto e incierto" de los castigos y recompensas en un futuro posterior a la muerte determinan su "ineficiencia" como estímulos o alicientes para la acción en esta vida:

> Para apreciar, entonces, la influencia que ejercen las expectativas póstumas sobre la conducta de la humanidad, debemos examinar en qué grado comprenden los siguientes criterios de valor.
> En primer lugar, son sumamente deficientes en cuando a la *proximidad* […] En segundo lugar lo son también en cuanto a la *certeza*.
> Pero para contrarrestar esta falta de certeza y proximidad, se exhortará que los placeres y dolores anticipados en una vida futura son *intensos y durables* en máxima medida. Y sin duda, la imaginacion (nuestra única guía bajo la religión natural no asistida) puede magnificar y prolongarlas más allá de todo límite, ya que no existe testimonio directo alguno que pueda controlar dicha tendencia de la imaginación. Pero ha de advertirse que esta intensidad y permanencia excesivas no son otra cosa que puramente imaginarias y que las descripciones más espantosas de la fantasía no son capaces adjudicarles aquella impresión estable y constante que caracteriza a una escena real sujeta a los sentidos. Dado que todas nuestras ideas de placer y dolor se obtienen de la experiencia, las anticipaciones más vívidas que podemos concebir no pueden superar la sensación más vívidamente experimentada. Magnifica la intensidad tanto como lo desees pero esto deberá ser su última frontera. (Bentham: *Analysis of the Influence of Natural Religion* en Crimmins: 1998, 373; mi subrayado) [338]

Mostrar la "ineficacia" de la "creencia religiosa" a partir de los mecanismos propios de la motivación humana, le hace posible a Bentham abrir el "espacio para la secularización" de la moral: señalar en qué sentido la noción de "creencia religiosa" y consecuentemente, del "deber religioso" cae en el error. Sin embargo, este método de corrección -dirigido a lograr la secularización de la moral- no parece ser aplicable a la "condición mental" que Bentham visualiza como *propia* de las "religiones orientales". Mientras que la mente de un "devoto cristiano" estaba capacitada para redirigir su imaginación -su facultad de expectativa respecto

[338] "To appreciate, therefore, the sway which posthumous expectations exercise over the behaviour of mankind, we must examine to what degree they comprise these elements of value.
First, they are to the highest degree deficient in *propinquity* [...] Secondly, they are also defective in *certainty* [...]
To make up for this want of certainty and propinquity, the pleasures and pains anticipated in a future life are (it will be urged) *intense and durable* to the utmost extent. Imagination, no doubt, (our sole guide under unassisted natural religion,) may magnify and protract them beyond all limit, since there is no direct testimony which can check her career. But it should be remarked that this excessive intensity and permanence, can never be otherwise than purely imaginary, nor can the most appalling descriptions of fancy ever impart to them that steady and equable impressiveness which characterizes a real scene subjected to the senses. As all our ideas of pleasure and pain are borrowed from experience, the most vivid anticipations we can frame cannot possibly surpass the liveliest sensation. Magnify the intensity as you will, this must be its ultimate boundary."

a satisfacciones y sufrimientos futuros- al cálculo de "entidades reales" provistas por la experiencia, la mente de las "poblaciones nativas" como las de India parecía tender a la locura, su imaginación parece llegar a un punto tan extremo, donde la "fantasía" afecta sus mentes de modo "más vívido" de la manera en que lo hacen sus "experiencias concretas". Esta distinción entre la "imaginación" como "facultad de expectativa" respecto a la satisfacción futura y la "imaginación" como disposición "desenlazada de la razón" y próxima a la locura, aparece en *Analysis* cuando Bentham apela a la "razón" del "creyente" para que *redirija* su "facultad de expectativa":

> Pero nunca podrás extender tu imaginación a un punto tan extremo: pues hacerlo implicaría exaltar concepciones fantásticas al nivel de las de la experiencia real y concreta, de modo tal que las primeras afectarán la mente de modo tan vívido como las segundas, lo que constituye el rasgo propio de la locura y única justificación para privar al infeliz demente de su libertad. (Bentham: *Analysis of the Influence of Natural Religion* en Crimmins: 1998, 373)[339]

En efecto, su *Analysis of the Influence of Natural Religion* refleja la exclusión de las "religiones orientales" de su crítica y proyecto de secularización de la "religión en general", ya que ni el Hinduismo ni el Budismo constituyen para Bentham, "expresiones particulares" de lo que entiende por "religión natural". Para Bentham, las religiones capaces de "corrección" son aquellas que postulan la "existencia en una vida después de la muerte" (*afterlife*) no sujeta a la "reencarnación" y una "concepción universal" de la noción de "pecado" operada por un "dios creador omnisciente y todopoderoso". Así, mientras que el Cristianismo refleja un modelo "regulado o coherente de motivación" basado en la experiencia -aunque desviado por el terror a la muerte-, las "religiones orientales" con sus rituales de salvación *exclusivistas* expresan un modelo mental radicalmente "inadecuado". Recordemos que en "The Circumstances of Time and Place in Matters of Legislation" Bentham debió abordar el problema de la "sensibilidad de los hindúes" respecto al "confinamiento" en prisión de ciertas "castas" y que por esto distinguió las religiones "jerárquicamente" según el modo en que cada una hacía depender el "deber religioso" de la frecuencia de ritos de salvación. Y su jerarquía refleja una notoria diferencia entre la "piedad protestante" casi totalmente liberada de prácticas rituales y las "religiones orientales" donde los ritos de salvación *exclusivistas* -para cada casta- ocupaban cada una de las tareas llevadas a cabo durante todo el día. (Recordemos el tratamiento de Bentham de la sensibilidad del confinamiento de *ciertas* castas en India en su "Essay on the Influence of Time and Place in

[339] "But you never can stretch it even so high as this point: for to do this would be to exalt the conceptions of fancy to a level with real and actual experience, so that the former shall affect the mind as vividly as the latter, which is the sole characteristic of insanity, and the single warrant for depriving the unhappy madman of his liberty."

Matters of Legislation" en *The Works*, vol. I) Más aún, en *Analysis*, Bentham llega a referirse a la interferencia de la locura y resultante confusión entre entidades "reales" y ficciones que caracterizarían, según el autor, a los ritos de las religiones "primitivas":

> Tan completa es esta identidad entre la conducta incomprensible y la locura entre las naciones primitivas, que suponen que el demente se encuentra bajo la inmediata inspiración y control de la deidad, cuya agencia creen que comienza allí donde la conducta racional y coherente termina. (Bentham: *Analysis of the Influence of Natural Religion* en Crimmins: 1998, 356)[340]

Es entonces posible concluir de la lectura de *Analysis*, que mientras que el Cristianismo era para Bentham, una expresión particular de la "creencia religiosa" propia de la "religión natural", el Hinduismo y el Budismo resultan *excluidas* ya que no representan la existencia humana en una "concepción lineal del tiempo experimentado marcado por la muerte". En este sentido, es posible sostener que Bentham, con su interpretación de la "religión natural", se adelanta a la interpretación de M. Weber en *Ensayos sobre la sociología de la religión*, sobre el Hinduismo y el Budismo. Weber las entiende como religiones basadas en "asociaciones exclusivistas" que no postulan -como es el caso de la tradición cristiana- un "concepto de pecado universal" ni un "futuro juicio final". Recordemos que según Weber, el Hinduismo por ejemplo, postulaba un sistema de castas de acuerdo al cual cada grupo, tenía sus propios rituales de salvación y por lo tanto, que carecían de un concepto de hermandad universal. (Weber: 1998, 124, 126)[341] Y Bentham pareció anticipar esta idea, es decir, sostener que las "religiones orientales" no ofrecían un "concepto natural de la Humanidad" que funcionaba como pálido reflejo de la "voluntad divina" y por lo tanto, pareció sugerir, que sus concepciones del "deber religioso" resultaban "intratables" o no secularizables. Sus concepciones del "deber religioso" no podían re-traducirse ni reconducirse mediante una demostración racional, es decir apelando a la razón calculadora para que evalúe los beneficios y costos de tomar en cuenta las expectativas humanas respecto a la felicidad "en esta vida", frente a la promesa de una a felicidad "incierta y remota" en una vida futura.

---

[340] "So complete is this identity between incomprehensible conduct and madness, that amongst early nations, the madman is supposed to be under the immediate inspiration and control of the deity, whose agency is always believed to commence where the coherent and rational behaviour terminates."

[341] "También a los dioses se les desea en ocasiones 'larga vida', y cada vez es más frecuente el supuesto de que la existencia en el más allá no es eterna ni para los dioses ni para los hombres […]Es imposible, por tanto, que haya recompensas y castigos eternos; serían absolutamente desproporcionados a las acciones finitas. Lo mismo en el cielo que en el infierno no puede estarse más que un tiempo limitado, y ninguno de los dos desempeñan un papel primordial. El cielo no era en principio más que un lugar para brahmanes y guerreros, y el infierno podía evitarlo incluso el peor de los pecadores por medios rituales y extraordinariamente cómodos, como el uso de determinadas fórmulas en la hora de la muerte [...]. Por el contrario, no había absolutamente ningún medio ritual y ninguna acción (intramundana) que permitiera sustraerse a un nuevo nacimiento y a una nueva muerte."
"En esta vida no hay posibilidad de salir de la casta, por lo menos hacia arriba. Pues a la causalidad del *karman*, en su transcurrir implacable, le corresponde la eternidad del mundo, de la vida y, sobre todo, del orden de las castas. Ninguna doctrina auténticamente hindú sabe nada del 'juicio final'."

En suma, la lectura de los "escritos sobre la religión" de Bentham indica que el carácter "ritualista y exclusivista" de las "religiones orientales" se tornó, para Bentham, en material intratable. El Cristianismo -que contrarrestaba su terror a la muerte con una concepción (que se asumía era común a todos los seres humanos) del "deber" a Dios y al prójimo- y las "religiones orientales" -con sus prácticas rituales de salvación exclusivistas- parecen expresar, para Bentham, diferencias *estructurales* entre la "imaginación" occidental y la oriental, una diferencia que parece condenar a las "poblaciones nativas" de "Oriente" a alejarse o retroceder de modo más profundo que las "poblaciones occidentales" respecto a la posibilidad de constituirse en sociedades plenamente utilitaristas. Sus "escritos sobre la religión" revelan que para Bentham, la noción de "deber religioso" cristiano es -implícitamente- preferible, ya que coloca a los occidentales en una línea de racionalidad que asume que la mente humana es capaz de liberarse de sus "prejuicios" mediante demostración. Y la ausencia de un tratamiento de las "religiones orientales" en su obra sobre los aspectos psicológicos de la "creencia religiosa", parece dejar por fuera a las culturas "orientales", de dicha línea de aprendizaje.

b. El caso de James Mill:

La crítica al Cristianismo que James Mill desarrolla a partir de 1813 fundamentalmente en artículos con los que contribuyó para las revistas *The Philantropist, The Westminster Review* y *The London Review,* [342] sus diferencias con Jeremy Bentham, y su enfrentamiento explícito en *The History of British India* a las "tesis orientalistas" -las cuales buscaban apuntar "al linaje común" entre la tradición clásica Greco-romana y el Hinduismo- parecen sugerir que los contrastes que Mill concibe entre el Cristianismo y las "religiones orientales" -a diferencia del caso de Bentham- "podrían explicarse" en términos de una "teoría sobre el desarrollo psicológico de la mente humana" basada en la teoría de asociación de ideas de Hartley. Sin embargo, la lectura de sus escritos sobre el Cristianismo sumados a sus extensos desarrollos sobre el carácter de las "religiones orientales" en *History,* revelan que mientras que Mill representó la "mente occidental" como un "sistema coherente de motivación" siempre sujeto a corrección, el autor fijó y degradó la condición de la "mente oriental" a niveles tan bajos en su "teoría del desarrollo de la mente humana", que terminó alienándola como una "psique

[342] Véanse *supra* en cita 315, las referencias específicas a cada uno de los artículos principales para las revistas *The Philantropist, The Westminster Review* y *The London Review*, donde James Mill desarrolló su crítica a la religión.

incoherente" productora de un "lenguaje contradictorio y carente de ideas" y por lo tanto incapaz de aprendizaje por demostración.

Como bien nos lo recuerda Crimmins, James Mill recibió la orden de ministro de la Iglesia Escocesa en 1798 y prosiguió profesando la fe cristiana hasta 1806. (Crimmins: 1998, 263) Pero en 1813, su crítica a la religión dejó de ser un ataque presbiteriano al clericalismo de la Iglesia Anglicana. Mill adhirió definitivamente a la doctrina utilitarista de Bentham y ya como pensador ateo, no solamente objetó la Iglesia Anglicana como institución, sino que desarrolló un ataque a los "dogmas cristianos" y a la "revelación" que se alineaba al proseguido por Bentham. En "Schools for All, Not Schools for Churchmen Only" (1813) por ejemplo, se manifiesta contra el carácter autoritario del requisito de la Iglesia Anglicana de prometer la fe en el Catecismo como condición de la educación de los pobres (*National Society for the Education of the Poor*) en términos similares a los de Bentham en *Church of England*: "En religión, emplear ya sea el castigo o la recompensa para hacer que los hombres, no digamos *que crean* de una determinada manera, ya que esto es imposible, sino que *pretendan que creen* implica las ideas más atroces." (Mill: "Schools for All", *The Philantropist* 3, Oct. 1813, 429; mi subrayado) [343] Y en *The Church and Its Reform* (1835) recurre explícitamente a los argumentos de Bentham para criticar el "sacramento de la comunión":

> El señor Bentham se esforzó por mostrar que no fue nunca la intención de Jesús ni de sus discípulos que [su última cena] fuera vista como una ceremonia permanente y que fue peculiarmente inadecuada para este propósito; pero nunca encontramos nada semejante a una respuesta a sus observaciones, que bien merecen la atención de cualquier cristiano racional y honesto. (Mill: "The Church and Its Reform" en Crimmins: 1998, 429) [344]

Y Mill atacó también las tesis del Utilitarismo Religioso, que buscaban compatibilizar la adhesión individual al "criterio público" de la utilidad con los contenidos del "deber religioso" resultantes de la "revelación". Basándose en este caso, en los planteos de Bentham de *Analysis*, Mill destaca que los "castigos y recompensas" en una "vida después de la muerte", no pueden ejercer efectivamente influencia sobre los motivos humanos generados como producto de la experiencia:

[343] "[I]t implies in religion the most atrocious ideas to employ either punishment or reward to make men, we say not *believe* in any particular way, for that is impossible, -but *pretend to believe*."
[344] "[Last supper] Mr Bentham has endeavoured to show that it was never intended, either by Jesus or his disciples, to be permanent, even as a ceremony, and that it is peculiarly ill fitted for that purpose; and we have never met with anything like an answer to his observations, which well deserve the attention of all rational and honest minded Christians."

> ¿Pero cuál es el uso del castigo cuando el tiempo de la acción ha pasado y el destino de la desdichada víctima queda fijado para siempre? Se dice que la aprensión de estos castigos restringe a los hombres durante su vida. Pero alegarlo es solo otra forma de adscribirle imperfección, moral e intelectual, al Ser Supremo. Es un principio cierto e indiscutido que la proximidad del castigo es necesario para que sea eficaz y que si es remoto, y por tanto su concepción vaga, pierde proporcionalmente su fuerza. (Mill: "The Church and Its Reform" en Crimmins: 1998, 432) [345]

Por fin, su ateísmo y voluntad de someter el "dogma cristiano" y la "revelación" a "criterios científicos de la verdad" se hace patente en una carta a Francis Place (1815) donde sostiene, respecto a una reseña sobre la "filosofía de la mente humana de Dugald Stewart" en *The British Review* (Ag. 1815), que esta revela que "no existe argumento alguno digno de tomarse en consideración capaz de probar la existencia de Dios". (Crimmins: 1998, cita 61, 264) [346]

No obstante, aunque Mill aplica un "criterio científico de la verdad" a los "dogmas cristianos" y a la "revelación", sus "críticas a la religión" en *The Philanthropist*, *The Westminster Review* y *The London Review* no resultan ser tan radicales como las de Bentham. Mill no des-encubrió -como lo hizo Bentham- la falsedad de los contenidos de la "creencia religiosa en general", a partir de un análisis de los "aspectos psicológicos" que darían lugar a ella. Recordemos que Bentham buscó mostrar que si ponemos a un lado los contenidos de la "revelación", la "motivación humana" debido a su "terror a la muerte", llevaría a los seres humanos a concebir una "idea de dios" que lejos de ser benévola sería equiparable a la idea de un "déspota" o "tirano". (Bentham: *Analysis of the Influence* en Crimmins: 1998, 354) Y este golpe definitivo a los elementos psicológicos de la "creencia religiosa en general", le permitió a Bentham destacar, desde lo que indica la razón humana, las carencias de la "creencia religiosa" y abogar por la "eutanasia" de la religión en general. Pero los escritos de Mill, parecen despegarse de esta línea argumental. Como bien lo apunta Crimmins, si bien Mill se distanció de las tesis del Utilitarismo Religioso que sostenían que "el dogma cristiano y la revelación" constituirían alicientes concretos para que los individuos suscriban al "criterio público de la utilidad", se mostró más dispuesto que Bentham a reconocer que el Cristianismo podría dar lugar a una "teología natural" que lograría "abstraer" de la noción cristiana de la

[345] "But what is the use of punishment when the time of action is gone by, and when the doom of the wretched victim is fixed for ever? It is said that the apprehension of these punishments is a restraint on men during their lives. But to make this allegation is only another mode of ascribing imperfection, both intellectual and moral, to the Supreme Being. It is a certain and undisputed principle, that proximity of punishment is necessary to its efficiency, that if punishment is distant, and hence the conception of it faint; it looses proportionally of its force."
[346] Crimmins indica que Mill se refiere a la reseña "Stewart's Philosophy of the Human Mind" en *The British Review*, vol. 6, Ag. 1815, 170-200. En su correspondencia a Place, Mill la evalúa señalando que: "it is a juggical [ie. Christian] review that preaches flat atheism and prove that there is not an argument for the existence of God which will bear to be looked at for a moment". La carta a F. Place (BL Add. Mss. 35152, f. 163v) aparece en R. Fenn: 1971, 34.

"voluntad del Ser Supremo" la "idea compleja" de la "pura benevolencia". Y la idea de la "pura benevolencia" *facilitaría* que la mente humana establezca lazos entre "trenes de ideas" que promuevan consecuencias beneficiosas en general en este mundo. (Crimmins: 1998, 266)[347] En efecto, en "Schools for All", Mill mantiene que la "pura idea de benevolencia" no se contradice con la "utilidad" sino que contribuye a que los individuos armonicen entre ellos sus propios intereses: "cuando la gente es benévola y armoniosa, la prosperidad universal acude a ellos". (Mill: "Schools for All", *The Philantropist* 3, oct. 1813, 160) [348] Y más adelante, recurre explícitamente a la "idea" de la "pura benevolencia" para objetar los planes *exclusivistas* de educación apoyados por la Iglesia Anglicana en la institución destinada a la educación de los pobres (*National Society for the Education of the Poor*). Sostiene que si el Cristianismo se define como "la religión de la benevolencia" debería defender un "plan educativo" para los niños de "todos los credos":

> Alardeamos que nuestra religión se caracteriza particularmente por ser la religión de la *benevolencia;* que está marcada y separada de todas las demás por enseñar el amor hacia todos los hombres y prohibir el odio a quien sea. ¿Pero lo demostramos con nuestra conducta? ¿Mientras predicamos estos divinos preceptos con nuestros labios, los consideramos seriamente con nuestros corazones? (Mill: Schools for All", *The Philantropist* 3, oct. 1813, 160)[349]

Más aún, en su obra más tardía, *The Church and Its Reform* (1835), Mill evalúa "los usos" que podría brindar la idea del "carácter moral de Dios", como herramienta para que los individuos puedan concebir trenes "complejos" de ideas conducentes a la "felicidad en general" -si bien, cabe destacar que Mill hace una salvedad sosteniendo que pueden existir *medios alternativos* eficientes, que no dependen de la noción del "carácter de Dios" para elaborar la "pura idea de la benevolencia":

> Si bien un hombre de sello apropiado, residiendo entre sus compañeros feligreses, contaría con otros medios incluso más eficaces para lograr imprimir en sus mentes ideas que llevan a la Buena conducta, no disputamos que un discurso apropiado dirigido a ellos cuando se reúnen durante el día de descanso, tendría efectos conducentes a la felicidad. En primer lugar, establecería en sus mentes ideas puras del carácter moral de dios y eliminaría toda aquella noción que implique imperfección en la mente divina. (Mill: "The Church and Its Reform" en Crimmins: 1998, 432)[350]

---

[347] Crimmins nota la diferencia entre Bentham y Mill respecto a los usos que podría dársele a la religión. Señala que Mill concede que "si bien los contenidos teológicos de los sermones deberían ser mínimos, ellos podrían establecer en la mente de la congregación "ideas puras asociadas al carácter de dios".

[348] "[W]here a people are beneficent and harmonious, universal prosperity attends them."

[349] "We boast of our religion, as being, by peculiar distinction, the religion of *benevolence*; as being marked and separated from all other religions, by teaching the love of *all* men, and prohibiting *hatred* and all its adjuncts towards any. Do we show by our *conduct*, while we are praising these divine precepts with our *lips*, that we have any real regard for them in our hearts?"

[350] "Though a man of the proper stamp, residing among his fellow parishioners, would have other and still more effectual means of making impressions on their minds which lead to good conduct, we do not dispute that a discourse of the proper kind delivered to them when assembled on the day of rest, would have happy effects. In

Y por fin, en este mismo artículo, Mill propone instituir una "Religión Estatal" en la "sociedad utilitarista", señalando los "nuevos servicios" que podrían brindar los sacerdotes -se trataría de una prédica carente de dogmas y ceremonias que apuntaría a imprimir en la mente humana la "pura idea de la benevolencia":

> La importancia de conformar una religión sin dogmas ni ceremonias sería inmensa. Sería una verdadera Iglesia Católica. Sus ministros serían ministros del bien, en el sentido más elevado de la palabra, para hombres de todo tipo de culto. Todos compartiríamos la *ciencia religiosa* de tal Iglesia, todos compartiríamos las bendiciones que resultarían de ella. Esta es la verdadera idea de una religión Estatal pues no hay ninguna otra. (Mill: "The Church and Its Reform" en Crimmins: 1998, 451)[351]

El análisis de los "textos sobre la religión" de ambos pensadores hace posible entonces contrastar la lógica que determina que Bentham asuma en sus "tablas de los motivos humanos" "valores semi-sociales y sociales" ya instituidos en las "sociedades europeas" -como herramientas que *afectan* la configuración individual de "intereses reales"- de la lógica que sustenta la asunción de Mill de "valores propiamente europeos" en su "teoría de los motivos humanos". En la "teoría de la motivación humana" de Bentham, el vínculo entre los "valores semi-sociales y sociales" con la cultura europea aparece de un modo *implícito y no reconocido por él*, pero que se devela cuando analizamos sus "escritos sobre la religión", donde Bentham identifica los "valores semi-sociales y sociales" como *producto* de las "enseñanzas de la Iglesia primitiva de Jesús". Sin embargo, Bentham identifica la existencia de "dichos valores" en la *Ecclesía* cristiana entendiendo que respondieron a las "enseñanzas de Jesús" quien, como deontólogo, había buscado promover el "lazo social" en *su* comunidad guiándose por "criterios de utilidad". Así, es posible sostener que en Bentham la lógica que sustenta la jerarquización de "valores semi-sociales y sociales" en su "teoría de los motivos humanos" permanece vinculada a la "búsqueda común de cooperación entre los individuos" quienes se caracterizan por "perseguir sus propios intereses". Por lo tanto, si bien Bentham asume de un modo no reconocido que los valores "semi-sociales" y "sociales" están *ya instituidos* en las sociedades europeas con su estrategia de recurrir al "carácter utilitarista" de las enseñanzas de Jesús, él está más listo que Mill para descartar de su "modelo de sociedad utilitarista" la "sanción religiosa" como herramienta de "legislación indirecta" que podría contribuir a que el individuo adhiera espontáneamente al "criterio público de la utilidad".

---

the first place, it would establish in their minds pure ideas of the moral character of God and would root out of them every notion which implies imperfection in the Divine Mind."

[351] "The importance would be immense of constituting a Church without dogmas and ceremonies. It would be truly a Catholic Church. Its ministers would be ministers of good, in the highest of all senses of the word, to men of all religious denominations. All we share in the religious sciences of such a Church, and all we share in the blessings which would result from them. This is the true idea of a State religion and there is no other."

Recordemos que para Bentham, la "sanción religiosa" -al evaluar acciones en función de la "piedad"- no es otra cosa que la "sanción popular" *encubierta*, basada en la "antipatía" que surge del terror a un "dios tiránico". Mill, en cambio, recurre más abiertamente al Cristianismo cuando "jerarquiza los motivos humanos" en términos de una "teoría del desarrollo de la mente humana" basada en la asociación de ideas. Para Mill, la condición de la "mente del creyente cristiano" devela un nivel de desarrollo de "trenes complejos de ideas" listo para concebir la idea de la "pura benevolencia" propia de una "teología natural". En este sentido, para Mill el "concepto moral de humanidad" -entendido como pálido reflejo de la "voluntad divina"- es producto del estadio del desarrollo de la mente alcanzado por el Cristianismo y constituye -a diferencia de la posición de Bentham- la contracara de la "noción de prosperidad" o de búsqueda de la felicidad "en general" que surgiría del calculo individual del "interés propio".

Y en efecto, esta fundamentación de Mill de los "valores semi-sociales y sociales" en una teoría del "desarrollo de la mente humana", se condice con su actitud "negativa" frente al plan de evangelización cristiana para la India. Mientras que Mill propone instituir una "religión estatal" para la "sociedad utilitarista", en "On the Propagation of Christianity in India" (1813), Mill sostiene que el plan de conversión al Cristianismo para las naciones de "Oriente" es *innecesario*: "Dejad que avancen los misioneros, tantos como los que sientan el impulso. No obstaculizaremos a ninguno. Sin embargo, aunque considerables en número, ellos ya han advertido el escaso progreso que se logra mediante el trabajo de conversión". (Mill: "On the Propagation of Christianity", *The Philantropist* 3, nov. 1813, 265)[352] Contra el plan misionero para la India, Mill argumenta estratégicamente que la educación de los Indios en "hábitos de productividad" permitirá que desarrollen, eventualmente, "la idea de la pura benevolencia". Así, en lugar de inclinarse por una educación "técnica" o "social" para la India, se decanta por una "reforma agraria" *radical* que se lograría mediante la "sanción política", argumentando que el desarrollo en "hábitos de productividad" *moralizaría* eventualmente a los Indios: "La Cristiandad se desarrollará mediante un proceso imperceptible, como por curso natural, a partir de circunstancias que coloquen a los novicios en una dirección conducente al desarrollo de sus mayores destrezas y benevolencia". (Mill: "On the Propagation of Christianity", *The Philantropist* 3, nov. 1813, 263)[353] Y esta actitud de rechazo a la "conversión" de los Indios al Cristianismo, aparece también en su artículo "Substance of the Speeches of William

[352] "Let missionaries proceed, as many as they feel the impulse. We would hinder none. But though considerable in numbers have already repaired, scarcely any progress has been made in the work of conversion."
[353] "Christianity [would] grow by imperceptible process, *as if by course of nature*, out of the circumstances in which the novices were thus most skillfully and benevolently placed".

Wilberforce, Esq." (1814). Aquí, Mill vuelve a argumentar que la idea cristiana de un "Ser supremamente benévolo" y la de la "prosperidad" basada en la "utilidad" surgen "por curso natural" del desarrollo de la mente humana: "se apoyan mutuamente y contribuyen a la propagación de ambas ideas". Y concluye que los establecimientos misioneros para la conversión de los Indios al Cristianismo suponen "métodos artificiosos y autoritarios" que terminan contradiciendo dicha tesis. Para Mill, la "idea de la pura benevolencia" será para la India, la "consecuencia natural" de conducirse en este mundo de "modo productivo":

> Si la verdad y la utilidad, libremente enunciadas son competentes para darse mutuo apoyo y propagarse, requerir un *establecimiento artificial* para darle apoyo a esta idea constituye una contradicción que niega su mutua complementación […] los establecimientos constituyen un argumento opuesto a la Cristiandad. (Mill: "Substance of the Speeches of William Wilberforce", *The Philantropist,* núm. 4, noviembre de 1814, 160; mi subrayado) [354]

Es posible entonces sostener, que la vinculación de "sus escritos críticos sobre la religión" con los referidos a "la conversión de las poblaciones de India al Cristianismo" revelan que Mill marca la diferencia entre la condición de las sociedades de "Occidente" y de las de "Oriente", en función de una "teoría del desarrollo de la mente" basada en un mecanismo gradual de "asociación de ideas y trenes complejos". Mientras que una "religión estatal" contribuiría a reforzar el carácter moral de los "occidentales", Mill confiaba que el desarrollo en "hábitos de productividad" -fundados en una reforma agraria- les permitiría a las "poblaciones nativas" de India disminuir su brecha respecto a la civilización. Dicha confianza aparece en "Substance of the Speeches of William Wilberforce" cuando mantiene que "mediante la iluminación de la mente de los nativos, podremos erradicar sus errores sin provocar sus prejuicios; y será imposible que hombres de mente amplia e instruida continúen esclavizados por locuras y supersticiones". (Mill: "Substance of the Speeches of William Wilberforce", *The Philantropist,* núm. 4, noviembre de 1814, 160)[355]

No obstante, este espacio de la diferencia -en términos de extensión- entre la condición mental de los "occidentales" y la de los "orientales", termina siendo bruscamente magnificada al punto de diluirse y tornarse en una diferencia de carácter "cualitativo". Esto queda de manifiesto cuando Mill describe en el capítulo "Religion" de *History,* la "naturaleza" de las "religiones orientales" con el fin de enfrentarse a las "tesis orientalistas" de autores como Sir William Jones, quienes buscaban señalar el origen común de la idea de "lo uno" en las

[354] "If truth and utility, when freely enunciated, are competent to their own support and propagation, that which needs an artificial establishment for its support gives so far a presumption against itself, that it is not truth and utility. According to this doctrine, establishments are a sort of standing argument against Christianity."
[355] "By enlightening the minds of the natives, we should root out their errors without provoking their prejudices; and it would be impossible that men of enlarged and instructed minds could continue enslaved by follies and superstitions."

religiones occidentales y el Hinduismo. (Mill: *History*, vol. II, libro 2, cap. 6, 269, 271) Como bien lo advierte H. H. Wilson -el editor de *History of British India*- Mill señala que los "prejuicios" propios del Hinduismo no se sustentan en un "sistema coherente de motivación humana" sino que están fundados en una "imaginación poética": una que no solo produce "elevados epítetos" vagos e imprecisos referidos a lo divino, debido a que sus lenguajes son "previos a la identificación de la idea de 'lo uno'", sino que produce contenidos respecto a lo divino que son "abiertamente" "contradictorios" entre sí. (H. H. Wilson en Mill: *History*, vol. II, libro 2, cap. 6, n. 235) [356]

En efecto, Mill comienza su capítulo, esbozando una "historia intelectual de la concepción sobre lo divino" que comienza con una "concepción animista de la naturaleza" y que llega al punto más elevado de desarrollo con la concepción de Dios como "un ser supremamente perfecto". Sin embargo, Mill no parece fijar a las "religiones orientales" (más precisamente al Hinduismo) como producto de un "estadio" de la mente humana que conduciría a la concepción de una "teología natural". Mill trata las "religiones orientales" como una *excepción* respecto al desarrollo intelectual de la "idea sobre la divinidad". En "On the Propagation of Christianity" (1813) se sugiere también dicho abordaje, cuando Mill evalúa allí las ceremonias hindúes y las acciones, cualidades y opiniones que les adjudicaron a sus dioses:

> Las ceremonias religiosas entre los hindúes […] son propias de la peor religión que ha llegado a existir. En cuanto a las acciones, opiniones y cualidades adjudicadas a sus dioses, en ningún otro confín del globo se ha dado tal extremo abuso de las facultades humanas, por no decir *locura misma*, como para producir algo que tenga la más ligera pretensión de compararse con ellos. (Mill: "On the Propagation of Christianity", *The Philantropist*, núm. 3, noviembre de 1813, 259; mi subrayado) [357]

Y en el capítulo "Religion" de *History*, Mill se ocupa de analizar el "progreso de la religión" sosteniendo que la concepción de una "teología natural" -con su "idea de la pura benevolencia"- surge de la indagación racional acerca de la "causa de todas las cosas". Mill entiende que el abandono de la "concepción animista del mundo" parte de la capacidad de la mente humana de realizar inferencias. En primer lugar, los seres humanos se preguntan por la

[356] "In this theory of Mr. Mill's there is a palpable fallacy, for it involves the impossible supposition, that words are devised not only to express ideas that do not exist, *but to express the very contrary of the ideas that the mind conceives.* Expressions, according to this view of the subject, are lofty, not because the conceptions are lofty, but because they are base, as if we should say, 'tall,' when we meant 'short,' or 'little,' when we intended 'large'." (mi subrayado)

[357] "The religious ceremonies among the Hindus […] have belonged to the very worst religion which ever existed. And as for the acts, and opinions, and qualities ascribed to their Gods, the utmost abuse of the human faculties, nay *insanity itself*, in no other quarter of the globe, ever produced anything which has the slightest pretension to be compared with them."

causa de "las grandes cosas que atraen su curiosidad" y luego por la "causa original de todas las cosas":

> Pero a los hombres no les lleva largo tiempo lograr otro paso en el progreso religioso. Habiendo construido una teoría sobre la causa de los *eventos* que los afectan, también el origen de las *cosas* que perciben atraen su curiosidad; y tras peguntar por la causa, primero de un gran objeto, luego de otro, llegan finalmente a elaborar la pregunta general: ¿Cuál es la causa y origen de la totalidad? (Mill: *History,* vol. II, libro 2, cap. 6, 230) [358]

Y en efecto, aunque Mill se había ocupado de desacreditar la "validez de la prueba de la existencia de dios" en sus escritos referidos al Cristianismo, en *History* reconoce el estadio avanzado de la "mente occidental" al conectar al Cristianismo con la "teología natural" y sostener que la concepción de "un Ser supremamente perfecto" puede surgir tanto de la "revelación", como de una "reflexión sobre el gobierno del universo". En este sentido, Mill encuentra que la "mente del cristiano", aunque sujeta al error debido a su "dogma" -a la referencia a un futuro extra-experimental que influiría las acciones de este mundo- refleja un "sistema coherente de motivación", basado en la curiosidad respecto a los efectos de los eventos y cosas que nos rodean:

> Es posible sostener que visiones justas y racionales de Dios pueden obtenerse solamente de dos fuentes: de la revelación; o cuando se carece de ella, de una coherente reflexión sobre las características y el gobierno del universo. Allí donde los hombres han progresado suficientemente, como para indagar de un modo comprensivo este maravilloso sistema, observar el orden que prevalece, la adaptación de los medios a fines, y el increíble tren de efectos que emanan de las causas más simples, pueden entonces formar nociones elevadas de la inteligencia de aquel a quien se le adjudican tales maravillas. (Mill: *History,* vol. II, libro 2, cap. 2, 266) [359]

Pero sus objeciones a los historiadores "orientalistas", para quienes el Hinduismo había elaborado una concepción de "lo uno" semejante a la de la tradición "greco-latina", reflejan que Mill marginaliza el Hinduismo de lo que entiende por el "desarrollo de la razón humana". Sus discrepancias con Sir. William Jones sobre las concepciones comunes a las tradiciones hindúes, griegas y romanas, lo llevan a sostener que las "religiones orientales" son el producto de un lenguaje "sin sentido" y "contradictorio". Nos dice, por ejemplo, que "cuando rastreamos el progreso de la religión natural a través de los diferentes estadios de adquisición intelectual, es posible descubrir un hecho importante: que el lenguaje, en estas cuestiones,

[358] "But men are not long in making another step in their religious progress. Having made for themselves a theory with respect to the cause of the *events* which affect them, the origin too of the *things* which they perceive attracts their curiosity; and from asking the cause, first of one great object, and then of another, they come at last to put the general question, What is the cause and origin of the whole?"

[359] "It will be allowed that just and rational views of God can be obtained from two sources alone: from revelation; or where that is wanting, from sound reflection upon the frame and government of the universe. Wherever men are sufficiently improved to take a comprehensive survey of this magnificent system, to observe the order which prevails, the adaptation of means to ends, and the incredible train of effects which flow from the simplest causes; they may then form exalted notions of the intelligence to which all those wonders are ascribed."

manifiesta una tendencia al desarrollo mucho mayor que las ideas". (Mill: *History*, vol. II, libro 2, cap. 6, 236) [360] Y advierte, que los "epítetos" del Hinduismo sobre "la unidad" de lo divino, constituyen términos "ficcionales" que no se corresponden con idea alguna, sino que más bien reflejan una concepción "grosera" y "desagradable" sobre la divinidad. Mill recomienda cínicamente a aquel que quiera iniciarse en el estudio del Hinduismo que simplemente se ocupe de rastrear los dictados de una imaginación "carente de gobierno o regulación":

> Por lo tanto, no hay sistema coherente de creencia que pueda extraerse de sus salvajes alabanzas y leyendas; y si alguno se dispone a estudiar su religión, y como ellos construir su fe sobre la base de su imaginación, se encontrará con pocos obstáculos debido a la tenaz precisión de las expresiones hindúes y sus preceptos. (Mill: *History*, vol. 2, libro II, cap. 6, 229) [361]

Y Mill concluye su capítulo sobre la religión, señalando que el Hinduismo no solo constituye un ejemplo de discurso carente de la "idea de lo uno", sino que constituye un compuesto heterogéneo de expresiones contradictorias entre sí. Y degrada así al Hinduismo y a los hindúes, del modo más extremo posible:

> Todo es vaguedad, oscuridad, incoherencia, inconsistencia y confusión. Se trata de uno de los ejemplos más extravagantes de discurso sin ideas. La inclinación temeraria de una mente tosca a adivinar allí donde no sabe, nunca se exhibió de forma más fantástica e insensata. (Mill: *History* vol. II, libro 2, cap. 6, 232)[362]

> Todo es impreciso, vago, vacilante, oscuro e inconsistente. Sus expresiones apuntan a veces a un significado, y a veces a otro; y sus ficciones salvajes, para valernos del lenguaje del Sr. Hume, parecen ser más bien el juego caprichoso de monos con forma humana, que afirmaciones de un ser digno de categorizarse como racional. (Mill: *History* vol. II, libro 2, cap. 6, 242)[363]

Para concluir:

En este capítulo mostramos que la teoría científica y pretendidamente neutral sobre la motivación y configuración humana del "interés" del Utilitarismo Clásico, revela un *proceso de subjetivación* que delinea, a la vez, un *régimen de sometimiento y des-subjetivación* de

[360] "In tracing the progress of natural religion, through the different stages of intellectual acquirement, a very important fact is discovered; that language, on this subject, has a much greater tendency to improve, than ideas. "
[361] "Hence it is, that no coherent system of belief seems capable of being extracted from their wild eulogies and legends; and if he who attempts to study their religion is disposed, like themselves, to build his faith on his imagination, he meets with little obstruction from the stubborn precision of Hindu expressions and tenets."
[362] "It is all vagueness and darkness, incoherence, inconsistency and confusion. It is one of the most extravagant specimens of discourse without ideas. The fearless propensity of a rude mind to guess where it does not know, never exhibited itself in more fantastic and senseless forms."
[363] "All is loose, vague, wavering, obscure, and inconsistent. *Their expressions point at one time to one meaning, and another time to another meaning*; and their wild fictions, to use the language of Mr. Hume, seem rather the play some whimsies of monkeys in human shape, than the serious asseverations of a being who dignifies himself with the name of rational."

vastas poblaciones del planeta. Para ello, buscamos mostrar que las "representaciones de los colonizados" como "incapaces de auto-gobierno moral y político" (explicitadas en sus "escritos coloniales") no constituyeron meramente "creencias de época", sino que se deducen de sus "jerarquizaciones" de los motivos humanos, tal como aparecen en sus "teorías sobre los motivos humanos" (Bentham: *A Table,* 1813-1816*;* Mill: *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, 1829).

Con el fin de mostrar esta limitación de sus "teorías sobre los motivos humanos", analizamos lo que ambos filósofos entendieron por "motivos humanos" desde tres perspectivas diferentes.

Primeramente, analizamos los "obstáculos" que ambos autores tomaron como "punto de partida" para señalar la dificultad de sucribir al "principio de la utilidad" y al Utilitarismo en general. Observamos que ambos "obstáculos" -la simpatía y el ascetismo- constituían dos tipos de motivaciones *corregibles* mediante "demostración racional", pero que sus representaciones de los "prejuicios nativos" no se ajustaban a ninguna de estas dos mecánicas que determinaban evaluaciones morales "alternativas" a las propuestas por el Utilitarismo.

Seguidamente, mostramos que el "hiato" entre los "prejuicios nativos" y los "juicios erróneos" de los individuos, no podía resolverse de acuerdo a sus "teorías sobre los motivos humanos", sino que se radicalizaba. A pesar de que Bentham y Mill entendieron que los motivos humanos tenían un "carácter neutral y natural" -postularon que eran traducibles en términos de la "búsqueda del placer y aversión al dolor"-, sus "tablas sobre los motivos humanos" develaron que Bentham y Mill operaron una identificación -no reconocida por ellos- de los "motivos complejos" con "valores instituidos en la sociedad europea", es decir, que las tradiciones y convenciones *europeas* jugaron un papel *no reconocido* por los autores en el "proceso de ampliación del interés individual". Más aún, debido a esta llana identificación, sus "teorías sobre los motivos humanos" hicieron difícil postular consistentemente la tesis (presente en los "escritos coloniales") de que la "condición de los nativos" se debía a un "nivel intelectual" o psicológico de "inmadurez" semejante al de la niñez. Sus "jerarquizaciones o tablas de los motivos humanos" no revelaron una explicación sobre la génesis de los sentimientos "semi sociales y sociales" en términos puramente psicológicos, e hicieron difícil sostener de modo consistente, la tesis de que los "europeos" y los "no europeos" compartían una misma línea de aprendizaje que haría posible la plena educación e integración de los "no-europeos" a la marcha de la civilización.

Por último, la diferencia entre el Cristianismo y las "religiones orientales" revelada en sus "escritos sobre la religión", sugirió que la marginalización de los utilitaristas de las

“poblaciones nativas” de Oriente respecto a la moral fue “más radical” de lo esperado: que no respondía a un elemento “cuantitativo” -a su menor capacidad de identificar las “causas remotas” de las propias satisfacciones- sino a un elemento “cualitativo”. A pesar de sus respectivas críticas a la religión, fue posible advertir que el concepto de “deber religioso” del Cristianismo fue, para ambos, “preferible” a lo que entendieron por los preceptos de las “religiones orientales”. Los obstáculos a la moral surgidos de los preceptos de las “religiones orientales” no estaban fundados en los “errores de cálculo” de sus creyentes ni en los “intereses siniestros” de una élite religiosa, sino en una “forma de motivación” que no parecía estar regulada por “la búsqueda del placer y aversión al dolor”. La mente “oriental” parecía ser incapaz de identificar “entidades reales”, de discriminarlas de las “ficciones del lenguaje”. Sus críticas al Cristianismo y concepciones respecto a la “religión natural” aunadas a la ausencia de un tratamiento de las “religiones orientales”, revelaron más bien, que Bentham y Mill terminaron concibiendo la “diferencia” entre la cultura Occidental y la Oriental como modelos o estructuras de la mente movidas por “diferentes formas de imaginación”. Mientras que la “imaginación occidental” era vista como una “facultad de la mente humana”: describía una “expectativa” o “anticipación” del futuro que si bien podía caer en errores de cálculo, era pasible de corrección por experiencia y demostración, la “imaginación oriental” fue descrita como “poética”: como productora de un lenguaje *previo* a la identificación de “entidades reales” y a la “construcción de ideas”, y por lo tanto se inclinaba más a la “locura” que al error. El análisis de los motivos humanos desarrollado en este capítulo nos permitió entonces concluir que las “poblaciones nativas” de Oriente quedaban relegadas de manera “más radical” de lo esperado, de un posible perfeccionamiento mediante el apuntalamiento de la experiencia y la demostración racional.

Junto a Rousseau, el Iluminismo soñó organizar la prisión con piedras transparentes como el cristal. Para inundar de transparencia las prisiones, para llevar a cabo el nuevo modelo político de sociedad del Iluminismo en los sistemas de castigo, no bastaban las Ideas. Se necesitaba la tecnología. Si no era posible construir con cristales, habrá que inventar un medio de distribución de las piedras que diera a estas la misma dureza y visibilidad de los cristales. Algo que mantuviera la sujeción de los hombres extendiendo guirnaldas de flores sobre ellos.

Enrique Marí, *La problemática del castigo* (III)

Proclamar el derecho a la opacidad, convertirlo en otro humanismo, significa renunciar a circunscribir las verdades de la extensión a la única medida de una sola transparencia que sería la mía, que yo impondría. Y significa fundamentar que lo inextricable, plantado en lo oscuro, también guía las claridades no imperativas.

Édouard Glissant, *Filosofía de la relación* (XI)[364]

Capítulo 5

La compatibilidad de la ética utilitarista con el hedonismo humano. Reflexiones sobre la "búsqueda humana de la satisfacción y rechazo al dolor" y sus implicancias respecto al colonialismo

Si el sueño primordial de Bentham fue construir la "fábrica de la felicidad" con ladrillos de cristal para que cualquiera obedeciera sus leyes y pudiera criticarlas libremente, ¿no se estrella acaso esa ilusión con la observación de Glissant cuando nos dice que circunscribir las verdades de las gentes a la única medida de una sola transparencia sería someterlas a una medida solo mía, a una que yo impondría? (É. Glissant: 2009, 69) Y si no, ¿qué otra cosa podría significar someter la racionalidad a la extensión, al "cálculo" del placer y el dolor? ¿No ilustrará acaso esta ilusión de luz que abrazaría a la ética y a la política aquel comentario sobre el Iluminismo mencionado por Marí, que nos advierte que "sus ciencias, letras y artes

[364] "Acclamer le droit á l'opacité, en tourner un autre humanisme, c'est purtant renoncer à ramener les vérités de l'étendue à la mesure d'une seule transparence, qui serait mienne, que j'imposerais. C'est ensuite fonder que l'inextricable, planté dans l'obscur, en dirige aussi les clartés non impératives. »

extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas que cargan los hombres"? (E. Marí: 1983, 131)

En este capítulo volvemos al "punto de partida" del Utilitarismo Clásico. Abordamos aquella tesis *básica* del Utilitarismo que buscaba otorgarle *transparencia* a su modelo de ingeniería social: la pretensión de que la doctrina moral y política utilitarista constituye una *ciencia objetiva de validez universal* porque está basada (o cimentada) en *el hedonismo humano,* en el hecho de que "los seres humanos persiguen el placer y evitan el dolor". En este capítulo, procuramos identificar las *limitaciones* de dicha tesis básica. Para esto, mostramos cómo Bentham compatibiliza su modelo ético con el *hedonismo humano,* pero señalamos asimismo que su descripción del hedonismo -de los *aspectos dinámicos* de la "búsqueda humana de la satisfacción y rechazo al dolor o frustración"- apunta a ciertas *naturalizaciones sobre lo humano*: devela un paradigma económico específicamente moderno-europeo (capitalista) que legitima la exclusión de vastas poblaciones del planeta, *limitando así las pretensiones científicamente neutrales* y *universalistas* de la teoría.

A diferencia del Capítulo 4, donde abordamos los procesos de des-subjetivacion implicados en las *tablas* fijas o *categorizaciones* de los motivos humanos -señalamos que Bentham y James Mill identificaban los "motivos complejos" como *dados* en las sociedades de origen europeo y no en las sociedades "no-europeas" y que ampliaban así sus diferencias, dejando sin solución teórica "el problema de la educación de los colonizados"-, en este capítulo, proponemos mostrar ciertas *naturalizaciones sobre lo humano* que revela la concepción utilitarista del *hedonismo humano.* Buscamos identificar algunos de los *límites* que revelan los *aspectos dinámicos* de la motivación o el *hedonismo humano* planteados por Bentham. De este modo, nos preguntamos si le cabe al Utilitarismo Clásico postular una doctrina moral y política de *validez universal* fundamentada en el carácter "científico" de la naturaleza humana. Indagamos si las condiciones necesarias para el desarrollo crítico e individual de lo que constituye la "felicidad propia" y la "felicidad de la comunidad" son, en efecto, herramientas disponibles *para todo ser humano,* si abrevan en una teoría sobre la motivación humana que puede reclamarse como *neutral y natural*, es decir, como atemporal y a-histórica puesto que parte de la relación humana con el "placer" y el "dolor".

Así, en las dos primeras partes de este capítulo, nos concentramos en el modo específico en que Bentham "compatibiliza" su modelo ético (la ética privada y pública) con su noción del *hedonismo humano*. Mostramos que dicha compatibilización entre la ética y su visión de la

"naturaleza humana" devela la consistencia *interna* de la teoría moral y política utilitarista: que el modo en que Bentham describe "la relación humana al placer y al dolor" *apunta* y *hace posible* que el individuo no sea meramente egoísta, sino que sea capaz *autónomamente*, es decir, independientemente de la intervención artificial de sanciones morales y castigos de origen estatal, de suscribir al "criterio público" de la utilidad, tal como lo sugiere Hart en su introducción a *IPML*.

En Parte I, rastreamos específicamente, el modo en que el individuo "deviene razonable": *descubre la racionalidad de las normas* a partir de su *repetida experiencia del dolor*. En esta sección explicitamos cómo el individuo desarrolla una disposición para la *auto-disciplina* respecto a sus deseos más inmediatos y descubre el valor de los sentimientos "semi-sociales" -la *prudencia*, la *probidad* e incluso la *simpatía*- los que lo llevan a comprender el valor del "criterio público del principio de la utilidad" como parte de la búsqueda de la "propia felicidad".

Luego, en Parte II, mostramos cómo el individuo adhiere de modo *positivo* a los sentimientos "sociales" -específicamente a la práctica de la *benevolencia*, a partir del modo en que busca *activamente* su propio placer o satisfacción. Señalamos, en definitiva, cómo el desarrollo de la práctica de la benevolencia es *compatible con los rasgos dinámicos y positivos de la búsqueda humana del placer* -con lo que Bentham entiende como "resorte principal para la acción humana" (*Main Spring of Human Action*)- y mostramos cómo el individuo descubre que el criterio de la "máxima felicidad para la comunidad" contribuye, debido a su descubrimiento del beneficio de la "mutua colaboración" entre los individuos de la sociedad utilitarista, a la "propia felicidad".

Pero en Parte III mostramos que este modo de compatibilizar la "ética en general" con el *hedonismo humano* presenta ciertas limitaciones. Aunque pone en evidencia cómo los individuos serían capaces de regular sus "propios intereses" en función del criterio "público" de la utilidad, dicha operación devela asimismo que el *punto de partida* del Utilitarismo de Bentham, que la *relación humana al placer y al dolor* -o más precisamente, que los *modos dinámicos* en que el individuo se relaciona al placer y al dolor ("el principal resorte para la acción humana")- aunque es presentada con carácter *científico*, tiene un carácter sesgado. La noción de Bentham del *hedonismo humano* revela un modo dinámico y operativo de perseguir placer que no parece ser *neutral* ni *natural*. Así, en esta última parte, señalamos que la "psicología hedonista" utilitarista encubre un *concepto moral de Humanidad* que apunta a la idea de que el hombre *es y debe ser productivo*, que *busca* y *debe buscar* modos de multiplicar satisfacciones "mayores y diferentes" a partir de "un mismo recurso". Y que esta

visión del *hedonismo humano,* muestra notorias similitudes con la noción del *homo economicus* que se adapta al sistema capitalista al visualizar su entorno como fuente inagotable de explotación.

En suma, esta descripción de la *dinámica del hedonismo humano* como "fuerza expansiva que busca la novedad", refuerza la tesis de la "brecha" entre las "sociedades orientales y occidentales" advertida en el capítulo anterior. Muestra que el postulado "básico" del *hedonismo humano* revela un *reduccionismo cultural* de la noción de "experiencia humana" que es característico de la experiencia histórica de las sociedades europeas y ciego a la capacidad de las "poblaciones nativas" de perseguir su propia felicidad. Identificar la principal motivación humana con una *fuerza expansiva de carácter adquisitivo que busca continuamente la novedad,* revela en qué sentido el proyecto moral y político utilitarista mantiene una "consistencia interna" -muestra que los "objetivos" de la ética privada y la ética pública tienden a *convergir* en última instancia- pero explicita también, que el carácter "epistémico" de la configuración del "interés propio" no puede postularse como válido universalmente y que delinea de "modo radical" la distancia entre el "progreso indefinido" de las sociedades europeas y la condición de las "poblaciones nativas".

Recordemos que Bentham rechazaba cualquier explicación *historicista* del "desarrollo de la sociedad en general" con el fin de desarticular el carácter autoritario de la tradición –modelo historicista del origen de las instituciones que le había servido de base, por ejemplo, al *Common Law* inglés y al postulado del equilibrio natural de los diferentes poderes de las instituciones políticas británicas. (Véase por ejemplo, su crítica a los conceptos de *Ipsedixitism, Sentimentalism, sinister interest* en Bentham: *A Table*, 25-35) Bentham proponía ofrecer un modelo de construcción a-histórica y de validez universal de la legislación e instituciones políticas para *toda* sociedad (construir la fábrica de la felicidad transparente a la razón humana) sobre la base de un "principio moral" *legitimado* en un factor epistémico: en el hecho de que los seres humanos buscan su propio placer y evitan el dolor. (Bentham: *IPML,* 11) Y esa noción cientificista de la naturaleza humana le sirvió a Bentham para sostener que era posible trasplantar a *cualquier nación,* códigos de jurisprudencia basados en la utilidad por él elaborados: interés en el constructivismo y en la posibilidad de formular una *ciencia de la jurisprudencia aplicable universalmente* que aparece ya en sus escritos tempranos, entre ellos, en *Traités de législation civile et pénale* (1802) y en su *Théorie des peines et des*

récompenses (1811).[365] Sin embargo, y a pesar de su inclinación por el reformismo radical, este capítulo muestra que su concepto dinámico de "la relación humana al placer y al dolor" queda definitivamente ligado a un modelo de "progreso" propio de la "civilización occidental" y que no puede presentarse como una tesis de carácter científico y por lo tanto válida universalmente.

Parte I: La compatibilidad de la ética con el *hedonismo humano* ¿Cómo deviene el individuo "razonable" y suscribe de modo *restrictivo* a la racionalidad de las normas?

En el Capítulo 3, abordamos las aparentes discrepancias que presentaba la formulación "pública" del "principio de la utilidad" (que indicaba "perseguir la felicidad para la comunidad") y la formulación "privada" del "principio" (que indicaba "perseguir la propia felicidad") en la doctrina de Bentham. Allí, nos referimos a las interpretaciones de Halévy y de Harrison y Rosen. Dichas lecturas coincidían en apuntar las "discrepancias" de estas dos formulaciones del "principio": señalaban que las formulaciones del "principio" en su sentido "privado" y en su sentido "público" *prescribían* resultados "divergentes" o conflictos de intereses. Y esto llevó a dichos intérpretes, a destacar el "protagonismo del legislador" en el modelo de "sociedad utilitarista" y a "minimizar" la capacidad moral de los individuos. Estos críticos concluyeron que los individuos eran retratados por Bentham, como "sujetos puramente egoístas" y que el carácter moral de las conductas en la sociedad dependía siempre

[365] Bentham, Jeremy. *Traités de législation civile et pénale*. Ed. y trad. E. Dumont, (3 vols.), vol. I, París: Chez Bossange, Masson et Besson, 1802 y Bentham, Jeremy. *Théorie des peines et des récompenses*. Ed. y trad. E. Dumont, (3 vols.) vol. I, París: Chez Bossange, Masson et Besson, 1802.
La voluntad de Bentham de convertirse en el "Licurgo del mundo" se manifiesta también en las siguientes obras posteriores:
Bentham, J., "Of the Influence of Time and Place in Matters of Legislation" en *The Works of Jeremy Bentham*. Ed. J. Bowring. Vol. I, Edimburgo, 1838-43; Bentham, J., *Codification Proposal, Addressed to All Nations Professing Liberal Opinions* (1822) en *"Legislator of the World": Writings on Codification, Law and Education.* Eds. Philip Schofield y Jonathan Harris, Oxford: Clarendon Press, 1996 (CW); Bentham, J., *Colonies, Commerce, and Constitutional Law. Ryd Yourselves of Ultramaria*. Ed. P. Schofield. Oxford: Clarendon Press, 1995 (CW) y en Bentham, J., *Securities against Misrule and Other Constitutional Writings for Tripoli and Greece*. Ed. P. Schofield. Oxford: Clarendon Press, 1990 (CW).
Cabe destacar que su convicción de que era posible *trasplantar a cualquier* nación un código de jurisprudencia por él elaborado basado en la utilidad, lo llevó a manifestar -en su correspondencia dirigida a Bolívar, Rivadavia y a otros referentes latinoamericanos- su intención de distribuir sus códigos de leyes entre las incipientes repúblicas latinoamericanas. Véanse, Bentham, J., *Correspondence january 1822-june 1824*, vol. 11. Ed. Catherine Fuller. Oxford: Clarendon Press, 2000 (CW) y *Correspondence july 1824-june 1828*, vol. 12. Eds. Luke O'Sullivan y Catherine Fuller. Oxford: Oxford University Press, 2006 (CW).
La peculiar atención que Bentham le prestó al proceso revolucionario y a la organización de los países latinoamericanos se fundaba en el hecho de que las representaba como ex-colonias *de asentamiento europeo*, que precisaban elaborar sistemas de leyes y formas de gobierno que supusieran una ruptura con las tradiciones e instituciones europeas (específicamente con la monarquía española manifiestamente en crisis durante las cortes de Cádiz). Estas ex-colonias fueron de particular interés para Bentham ya que ofrecían una menor resistencia al modelo legal y constructivo que proponía el Utilitarismo. Véase, Bentham, J., *Colonies, Commerce, and Constitutional Law. Ryd Yourselves of Ultramaria.* Ed. P. Schofield. Oxford: Clarendon Press, 1995.

de la "unión artificial" entre los intereses "privados" y el "público" *operada* por el legislador mediante la imposición de castigos legales y recompensas.

Pero frente a estas posiciones, concluimos por el contrario, que para Bentham la "ética privada" *tenía peso* en su doctrina moral y política y que mantenía un vínculo con la "ética pública". El análisis de las *distintas formulaciones* del principio en su sentido "privado" y "público" y de sus *modos de aplicación* -que surgió de la lectura conjunta de *IPML, A Table* y *Deontology*-, nos permitió mostrar su complementaridad y señalar que nuestro autor concebía la *autonomía moral y política* del individuo: que el sujeto individual tenía la capacidad de desarrollarse o de *realizarse* como "sujeto moral y político autónomo" independientemente de las "sanciones legales".

Dicho análisis apoyaba la tesis de H.L.A. Hart, quien mantenía que no cabía interpretar la "ética benthamita" como una teoría moral que *prescribía cada conducta a seguir,* sino que era preciso entenderla como un *arte o técnica de auto-disciplina y autodirección aprendida y practicada por los individuos*. Para Hart, "la ética en general" no constituía una doctrina moral *prescriptiva* referida directamente a cada acción a seguir, sino que consistía más bien en una *práctica de indagación* sobre las "fuentes" o "intereses" "maximizadores de la felicidad". Esta "práctica de indagación" implicaba un cálculo para el individuo, pero dicho cálculo no se reducía a sumar y restar las sensaciones subjetivas de placer y de dolor que resultarían de cada acción. Esa práctica de indagación individual sobre las "fuentes maximizadoras de la propia felicidad" conducía al individuo a *racionalizar sus propias preferencias en función de expectativas de satisfacción de mayor duración.* Identificar el "interés propio" implicaba siempre un proceso de "configuración regulada" de lo que constituían los "intereses egoístas". (Hart en Bentham: *IPML,* xciv-xcv) [366]

[366] "Private ethics is a self-disciplining and self-directing art or technique to be learnt and practiced by individuals. Its purpose is to secure as far as possible, given the constitution of human nature and the circumstances in which men are placed, that their conduct will be in conformity with the principle of utility which is the sole standard of conduct and requires the maximization of the general interest. The art of legislation which together with private ethics forms what Bentham calls 'ethics in general' is similarly not a standard of conduct but a practical art or technique, for the direction of others, and its purpose is also to secure the maximum possible conformity with the principle of utility. Whereas the art of legislation achieves this purpose directly by enacting laws and prescribing punishments for disobedience, *private ethics seeks the same end by exploring the different ways in which the general welfare will be maximized if individuals discover and pursue their long-term interests*. These ways will include the prudential care of the individual for his own personal interests where, as e.g., in the case of health, these do not conflict with that of others but will add to the sum of general welfare; they will also include giving full range to the social and semi-social motives which may prompt a man to further the interests of others; they will include also careful attention to any existing moral or legal sanctions which will make it in the interest of the individual to further the general interest when it would not otherwise be in his interest to do so. However, since there is no natural harmony of interests there will be points at which the influence of private ethics will fail, and in this case as Bentham recognizes there is nothing that exhortation can do." (mi subrayado)

Y dicho proceso, según Hart, hacía posible que el individuo deviniera "partidario de la utilidad", que llegara a adherir al "criterio público de la utilidad", al de la "máxima felicidad para la comunidad", entendiéndolo de modo restrictivo, como la utilidad de las Reglas (*Rule Utilitarianism*). Hart sostiene que un individuo "razonable" podría aceptar que el "principio de la utilidad" en su sentido público tenga la *función social de controlar la conducta,* incluso cuando existieran ocasiones en las que lo que indica el "principio" implique para los individuos la imposibilidad de cumplir con él *voluntariamente.* Es por esto que son necesarias las sanciones. Sin embargo, "un hombre razonable" verá que es de su considerable interés que *los otros* cumplan con "el principio" ya sea *voluntaria o involuntariamente* y que verá también que la gran ventaja de ese *sistema de control* de la conducta *no puede asegurarse* sin que suponga las *mismas sanciones coercitivas* en contra suya. (Hart en Bentham: *IPML,* xcii)

La tesis de Hart de que el individuo sería capaz de suscribir al "criterio racional de las normas" en sentido *restrictivo,* ganó fuerza a medida que analizamos las distintas formulaciones del principio en sentido privado y público en las obras mencionadas. Ya en la obra temprana de Bentham, en *IPML*, en el pasaje donde Bentham se pregunta qué es ser "partidario de la utilidad", por ejemplo, nuestro autor explicita que el "principio de la utilidad" no constituye un principio *prescriptivo* que determina cada acción -sea pública o privada- en función de un *cálculo directo* de la *suma neta de placer menos dolor que se desprende de sus consecuencias.* Más aún, el pasaje indica que el individuo considera "su propia utilidad" -o lo que es lo mismo "persigue su felicidad"- *guiándose* por el principio de la "mayor felicidad para la comunidad" como *criterio regulador* de la conducta privada. Guiarse normativamente por el "principio de la utilidad" en su "sentido privado", *no le prescribe* al individuo escoger aquellas acciones del ámbito de la "esfera privada" que maximicen sus placeres en general (cualquiera de ellos) o minimicen sus dolores en general (cualquiera de ellos). Tampoco le prescribe al individuo perseguir la "máxima felicidad para la comunidad", ya que ello demandaría el *sacrificio* de su "propio interés". El pasaje indica que guiarse por el "principio de la utilidad" en la esfera de la "conducta privada" requiere del individuo que -cuando considere cualquiera de sus conductas privadas (e incluso evalúe críticamente las medidas de gobierno)- persiga sus propios intereses *correctamente entendidos* (*rightly understood*), es decir, que evalúe y regule sus intereses "estrechos" *en proporción* a la tendencia que concibe que tienen de *aumentar o disminuir la felicidad para la comunidad:*

> Se puede decir que un hombre es partidario del principio de la utilidad, cuando la aprobación o desaprobación que anexa a *cualquier acción* o a cualquier medida [de gobierno] está

> determinada por, y es *proporcional a la tendencia que conciba que tiene de aumentar o disminuir la felicidad de la comunidad*: o en otras palabras, por su conformidad o no conformidad respecto a las leyes o dictados de la utilidad. (Bentham: *IPML*, 13, mi subrayado)[367]

De acuerdo a la doctrina moral del Bentham, el individuo procede moralmente, *descarga su deber para consigo mismo* (*discharges his duty to himself*) cuando *regula* lo que entiende por su "propio interés" en proporción al "principio de la mayor felicidad para la comunidad". Así, si las consecuencias de su acción afectan *exclusivamente* sus intereses y son buenas consecuencias para sí mismo (incrementan su satisfacción personal), dicha acción puede hacerse (*might be done*) o, lo que es lo mismo, *no es* una acción que *no deba* hacerse ya que no trae consecuencias para la comunidad. Pero si las consecuencias de la acción afectan su interés y también los intereses de la comunidad será *la correcta acción a seguir* (*right action*) si es proporcional al "principio de la mayor felicidad de la comunidad", y será incorrecta (*wrong action*) si no está en proporción a dicho criterio. El *cuidado prudente* que lleva a cabo el individuo al configurar su "propio interés", al "racionalizar sus propias preferencias" aparece en el pasaje inmediatamente posterior al mencionado y dice lo siguiente:

> En cuanto a una acción que es conforme al principio de la utilidad, *uno podría siempre decir o bien que es una acción que debe hacerse, o al menos que no es una que no deba hacerse. Uno podría decir también, que es correcto que se haga; o al menos que no es incorrecto que se haga:* que es una acción correcta; al menos que no es una acción incorrecta. (Bentham: *IPML,* 13; mi subrayado)[368]

---

[367] "A man may be said to be a partisan of the principle of utility, when the approbation or disapprobation he annexed to *any action* or to any measure, is determined by, and *proportioned to the tendency which he conceived it to have to augment or to diminish the happiness of the community*: or in other words, to its conformity or unconformity to the laws or dictates of utility."

[368] "Of an action that is conformable to the principle of utility, *one may always say either that it is one that ought to be done, or at least that it is not one that ought not to be done. One may say also, that it is right it should be done; at least that it is not wrong it should be done*: that it is a right action; at least that it is not a wrong action."
Sobre la idea de que la ética privada constituye una práctica de indagación sobre los modos de maximizar la propia felicidad, que muestra un *cuidado prudente* de lo que constituye el interés propio y donde el "principio de la mayor felicidad para la comunidad" funciona como "criterio regulador" de los propios apetitos o deseos véase también Bentham: *IPML,* 33:
"Other principles in abundance, that is, other motives, may be the reasons why such and such act *has been done*; that is, the reasons or causes of its being done: but it is this alone [greatest happiness for the community] that can be the reason *why it might or ought to be done*. [...] *The principle of utility neither requires nor admits of any other regulator than itself*." (Bentham: *IPML,* 33; mi subrayado)
Y en *A Table*, Bentham distingue el "principio de la utilidad" en su sentido *enunciativo* (*declarative sense*) y en su sentido *regulador* (*censorial sense*) y señala que en sentido *declarativo*, la utilidad le indica al individuo "maximizar su propia felicidad", pero que en sentido *regulador* le indica "racionalizar sus propias preferencias": *evaluar los efectos* de lo que considera a primera vista como su propia felicidad, ya que dichos *efectos* serán *los medios concretos* para alcanzar su felicidad *correctamente entendida (rightly understood)*:
"En su simple sentido *declarativo* o *enunciativo,* que plantea a cada hombre la propia felicidad (correctamente entendida) como su sola finalidad *de hecho,* le indica los efectos producibles vinculados a su felicidad como sus *únicos medios de hecho*." (Bentham: *A Table,* 36*;* su subrayado)

En el Capítulo 3, mostramos, en suma, que la "ética privada" *tenía peso* en su modelo social y político, que requería del *partidario de la utilidad* que *racionalizara* su interés o sus propias preferencias, lo que podía llegar a demandarle una forma de *auto-disciplina, un dominio sobre sus apetitos* . Pero cabe entonces preguntarnos ¿cómo deviene el individuo "razonable" y con ello moral? ¿En qué sentido puede la "prudencia", este cuidado prudente de lo que constituyen sus "propios intereses" -y que le permitiría al individuo eventualmente descubrir la "racionalidad de la normas"- abrevar en lo que Bentham entiende como la "naturaleza propia de los seres humanos", en el hecho de que los seres humanos "buscan su propio placer y evitan su dolor"? En definitiva, ¿cómo compatibiliza su modelo de "ética en general" con el *hedonismo humano?*

Ya en *Deontology* –en su tratado específico sobre la "ética privada"-, Bentham sostiene que el *partidario de la utilidad* no cede ante cualquier placer ni evita cualquier dolor. En franca oposición a aquellas interpretaciones que sostenían que Bentham retrataba al individuo como "puramente egoísta" en su modelo de sociedad, el autor sostiene que el individuo "puramente egoísta", aquel que *cede sin más* a las solicitudes de sus deseos inmediatos, es un individuo que *no se guía por principio alguno* (*a man of no principle*). Más aún, Bentham agrega que guiarse por el "principio de la utilidad" implica para el individuo otorgarle la *debida atención* a las consecuencias *más o menos remotas* de las propias acciones y al modo en que dichas consecuencias remotas *lo afectan a él o a otros:*

> Aquel hombre al que se le aplica la denominación de "un hombre sin principio" es por tanto un hombre que no atiende debidamente las consecuencias más o menos remotas o las de naturaleza más o menos perniciosas para él u otros conectados con él, es quien habitualmente cede ante cualquier demanda ordenada, de hecho, por un placer o exención presente o meramente próxima, independientemente del futuro distante -desatento al dolor futuro o pérdida que dicho placer o exención pueda producir. (Bentham: *Deontology,* 173)[369]

Y ya el siguiente comentario en su *Deontology,* explica específicamente cómo estos *mecanismos de auto-disciplina* surgen de *la memoria que tiene el individuo de sus experiencias pasadas de dolor*. Bentham nos señala, en definitiva, cómo el sentimiento de la "prudencia" es compatible con el *hedonismo humano*. En efecto, sus observaciones develan que el individuo participa activamente en la exploración de lo que constituyen sus "intereses reales" a lo largo de su vida. Más aún, señala que los individuos *que no ceden* a las demandas

[369] "A man to whom the appellation of "a man of no principle" is applied is accordingly a man who, without due regard to consequences more or less remote, and to himself or others connected with him of a nature more or less pernicious, is in the habit of giving way to whatever solicitation happens to be administered by present or merely approaching pleasure or exemption, regardless of the distant future -heedless of the future pain or loss of which such pleasure or exemption may become productive."

de sus "satisfacciones más inmediatas" (a sus deseos o impulsos), son capaces de hacerlo de modo *autónomo*, que cuando lo hacen no siempre es como respuesta directa o mecánica a las amenazas de los "castigos o sanciones legales" impuestas por las instituciones de la sociedad. *La práctica de la auto-disciplina* está determinada por un *proceso extendido de asociación de ideas que el individuo desarrolla como consecuencia de la memoria de sus repetidas experiencias del dolor*. Y dicha experiencia contribuye a que los seres humanos anticipen y descubran el valor de "placeres futuros" que, aunque "remotos y contingentes", se le presentan al individuo como "mayores y más duraderos". En el siguiente párrafo, por ejemplo, Bentham revela el modo en que el individuo es capaz de evaluar "autónomamente" el valor de la "prudencia" comparando el *interés del momento* con aquel interés que el individuo "anticipa" afectaría el *resto de su vida*:

> En tanto una acción se ve acompañada de consecuencias materiales, pertenece a la esfera de la deontología o de la moral. En este caso pueden existir dos intereses en conflicto, el interés del momento, y el interés del resto de la vida. En este caso, por lo tanto, entra y ocupa un lugar la tentación y el llamado al sacrificio; el sacrificio del presente por el futuro contingente, o del futuro contingente por el presente. (Bentham: *Deontology,* 182)[370]

Y mediante el siguiente ejemplo, que se refiere al placer "anticipado" por la ingesta de una manzana, Bentham indica cómo el individuo descubre el valor de la *prudencia o auto-dominio* en función de su repetida experiencia de dolor: "Así, el caso de la manzana es como ese en donde dos sacrificios se ven implicados, ¿cuál tiene mayor valor, la gratificación inmediata que podría obtenerse del consumo de la manzana, o la futura molestia producida por la indigestión?" (Bentham: *Deontology,* 182)[371]

En efecto, en *Deontology*, Bentham se ocupa de la *virtud* en la esfera de la ética privada. Describe el modo en que el individuo llegaría a ser capaz de descubrir *autónomamente* el valor de la virtud (la "prudencia", la "probidad" e incluso la "simpatía") como medio para alcanzar la "realización de su máxima felicidad". Aunque cabe advertir que Bentham destaca que si bien todo individuo es capaz de devenir "razonable", no todo individuo sino *unos pocos,* serían capaces de volverse completamente "virtuosos". Consistentemente con su tesis *básica* de que ofrecer "el principio de la utilidad" implica ofrecer el "único principio moral" legítimo para guiar la conducta humana ya que es el único *compatible* con la naturaleza

[370] "In so far as an act is attended with material consequences, it lies within the dominion of deontology or morality. Here may be two conflicting interests, the interest of the moment, and the interest of the rest of life. Here accordingly come in and have place the temptation and the call for sacrifice; the sacrifice of the present to the contingent future, or of the contingent future to the present."

[371] "Thus in the case of apple, as between the two sacrifices concerned, which is the greatest in value, the immediate gratification that could be obtained by the eating of the apple, or the future uneasiness produced by indigestion?"

humana, vale decir, con el *hedonismo humano*, Bentham sostiene, en *Deontology*, que la noción de "virtud" *no puede* implicar para el individuo *sacrificio alguno*. Para Bentham el descubrimiento del valor de la virtud tiene siempre su raíz en el *hedonismo.*

Bentham explica entonces, en *Deontology*, en qué sentido el auto-dominio progresivo del individuo sobre sus "propios impulsos" constituye un proceso que lejos de incrementar su dolor *puede disminuirlo*. Mediante la memoria de las repetidas experiencias de dolor y una adecuada asociación de ideas, el individuo es capaz de adquirir una "disposición" que le permitiría reemplazar algunos de sus deseos o intereses "más inmediatos" por intereses que se le aparecen como *más ventajosos* al ofrecer beneficios que "aunque remotos serán más duraderos", o una disminución más duradera del dolor. Así, mediante este aspecto *dinámico* de la motivación humana, del modo en que los seres humanos buscan "minimizar su dolor", Bentham describe cómo los individuos son capaces de devenir "razonables" de descubrir "progresivamente" el valor que puede tener la "práctica" de la "virtud" para ellos. Más aún, si bien para Bentham no todo ser humano es capaz de ser "completamente" virtuoso, incluso "el ser humano virtuoso" fundaría sus conductas en el hedonismo:

> Respecto al deseo en cuestión, y a medida que el hombre ha adquirido un dominio, la resistencia a su impulso se vuelve menos y menos difícil, hasta que a la larga, *para algunas constituciones*, las cosas pueden llegar a tal punto que toda dificultad llegue a su fin. En una etapa temprana de su vida, por ejemplo, al hombre le gustaba el vino […] Al encontrar que no era afín a su constitución, poco a poco la molestia esperada por la gratificación del deseo se ha vuelto tan frecuente en la experiencia y presente de forma tan continua en el pensamiento, que la idea del dolor futuro aunque próximo y cierto ha ganado tal fuerza como para superar la impresión del placer presente […] Al final, la idea del dolor mayor que le sigue aunque más distante ha extinguido la idea del placer menor aunque inmediato. De este modo, por el poder de la asociación, cosas que originalmente habían sido objetos de deseo se han vuelto a la larga objetos de aversión, como las medicinas por su lado, se han vuelto objetos de deseo. En este estado de cosas, el bien, vale decir el placer, ha dejado de existir, no hay un bien en este caso, no hay un placer sujeto a sacrificio. Y lo mismo puede decirse respecto a la abnegación: el deseo que había originalmente demandado su gratificación deja de existir, no existe demanda a la que pueda oponérsele una resistencia.
> Cuando las cosas alcanzan este nivel, la virtud, lejos de extinguirse, ha alcanzado la cumbre de la perfección. (Bentham: *Deontology*, 155-7)[372]

[372] "In proportion as, over the desire in question, a man has acquired a command, resistance to its impulse becomes less and less difficult, till at length, in some constitutions, things may have come to such a pass that all difficulty is at an end. At an early part of his life, for instance, man had a taste for wine in general […]. Finding it disagree with his constitution, little by little the uneasiness attendant on the gratification of the desire has become so frequent in experience, and so continually present in idea, that the idea of the future but near and certain pain has gained such strength as to overpower the impression of the present pleasure […]. In fine, the idea of the consequent and greater though more distant pain has operated as an extinguisher upon the idea of the lesser though immediate pleasure. In this way it is that by the power of association, things which originally had been objects of desire have at length been rendered objects of aversion, and on the other hand, things which originally have been objects of aversion, such as medicines for instance, have been rendered objects of desire. In this state of things, the good, viz. the pleasure, which had been being no longer in existence, there is no good in the case, no pleasure capable of being sacrificed. And in like manner in regard to self-denial: the desire which had originally been calling for its gratification being no longer in existence, there exists no call to which any

Bentham encuentra entonces en el individuo *mismo* esta capacidad de devenir "razonable" por la que racionaliza lo que constituye su "propio interés", proceso que, como veremos, hará posible su realización como "sujeto moral", le permitirá comprender que en la composición de su "propio interés" entra "en toda ocasión, una cantidad de 'interés referido a *otros'* (*extra-regarding interest*), y esto en una variedad de modos" (Bentham: *Deontology*, 193) lo que finalmente lo conducirá a entender, *indirecta o restrictivamente*, que la "mayor felicidad para la comunidad" es, en diferentes sentidos, constitutiva del "propio interés".

Hasta aquí, nos hemos referido al modo en que el individuo descubre el valor de la *prudencia* o del "auto-dominio" en ese proceso dinámico por el que busca "minimizar su dolor". Hemos mostrado cómo para Bentham el valor de la "prudencia" es compatible con el *hedonismo humano*. Pero cabe proseguir y preguntarnos ¿cómo lograría el individuo descubrir por este mismo estímulo negativo, vale decir, por su repetida experiencia de dolor, que en la composición del "propio interés" entra una cantidad de "interés referido a otros" (*extra-regarding interest*) y esto en una variedad de formas? En suma, ¿cómo, de acuerdo a Bentham, el individuo descubriría autónomamente y sin ir contra "su naturaleza", el valor de los motivos "semi-sociales" y "sociales": la *probidad* y la *simpatía*?

Recordemos que al final de *IPML*, Bentham le adjudicaba relevancia a la "ética privada" entendiéndola como un *arte o técnica* que guía la conducta individual y que contribuye a la conformación de la sociedad utilitarista. Allí Bentham distinguía dos *ramas* de la "ética privada": una consistía en el arte de "descargar el deber de uno sobre sí mismo" (*the art of discharging one's duty to one's self*) y cuya cualidad era la *prudencia*, y la otra consistía en el arte de "descargar el deber de uno sobre el prójimo" (*the art of discharging one's duty to one's neighbour*) rama que en su carácter *negativo* "evitaría disminuir la felicidad del prójimo" y cuya cualidad sería la *probidad* y que en su carácter *positivo* buscaría el modo de "incrementar la felicidad del prójimo" y cuya cualidad sería la *beneficencia*. En *IPML* nos decía:

> La ética entonces, en tanto es el arte de dirigir las acciones de un individuo en este respecto [cuando solo su interés está implicado en la acción] puede denominarse *el arte de descargar el deber de uno sobre sí mismo*; y la cualidad que un hombre manifiesta por el descargo de esta rama del deber (si ha de llamarse deber) es la de la *prudencia*. Pero si su felicidad, y la de cualquier otra persona o personas cuyos intereses son considerados, depende de partes de su conducta que *podrían afectar a los intereses de aquellos que lo rodean*, puede decirse que depende de *su deber hacia otros*. […] La ética entonces, en tanto es el arte de dirigir las acciones de un hombre en este respecto, puede denominarse *el arte de descargar el deber de uno hacia el prójimo*. Ahora bien, la felicidad del prójimo puede consultarse de dos modos: 1.

---

denial can be opposed. When things are arrived at this pitch, the virtue, so far from being extinguished, had reached the pinnacle of perfection."

> De un modo negativo, evitando disminuirla. 2. De un modo positivo, analizando cómo aumentarla. El deber de un hombre hacia el prójimo es en consecuencia en parte negativo y en parte positivo: descargarlo en el sentido de la rama negativa, es la *probidad,* descargarlo en el sentido de la rama positiva, la *beneficencia.* (Bentham: *IPML,* 284; mi subrayado)[373]

Pero aunque dicho pasaje definía las *ramas* de la "ética privada", cuyas cualidades eran las distintas "virtudes humanas": la *prudencia*, la *probidad* y la *beneficencia*, Bentham no explicaba aún cómo el individuo era capaz de descubrir sus "respectivos valores" a partir de su "relación respecto al dolor y al placer". Hemos hecho referencia ya, al modo en que el individuo *deviene razonable* y descubre el valor de la *prudencia* por "estímulos negativos": por la repetida experiencia de dolores pasados y una correcta asociación de ideas. Pero no está claro aún es cómo descubre el valor de la *probidad* y de la *beneficencia* mediante aquel proceso dinámico de "búsqueda sobre el modo de minimizar progresivamente su dolor". Cabe destacar que para Bentham "la conducta proba", "evitar disminuir la felicidad del prójimo", era el objetivo característico que buscaba la "ética pública" mediante la implementación de "castigos legales". En efecto, Bentham sostiene explícitamente, a continuación del pasaje sobre la "ética privada" recientemente referido, que las sanciones legales tienen por *objetivo fundamental* lograr la "conducta proba" de los miembros de la comunidad. (Bentham: *IPML,* 292)[374]

Sin embargo, los siguientes pasajes de *Deontology* y de *IPML* brindan *una clave* sobre el modo en que el individuo puede descubrir autónomamente y por medios "restrictivos" (como una forma de disminuir progresivamente y de modo duradero sus repetidas experiencias de dolor) el motivo "semi-social" y el motivo "social": el valor que la práctica de la *probidad* y práctica de la *simpatía* tendrían para sí mismo. Y esta idea de que el descubrimiento de los motivos "semi-sociales" y "sociales" es compatible con el *hedonismo humano* está en línea con lo que Bentham mantendrá, más tarde, en su *Constitutional Code,* cuando destaca que

[373] "Ethics then, in as far as it is the art of directing a man's actions in this respect [when only his interest is involved in the action] may be termed *the art of discharging one's duty to one's self*; and the quality which a man manifests by the discharge of this branch of duty (if duty is to be called) is that of *prudence*. In as far as his happiness, and that of any other person or persons whose interests are considered, depends upon such parts of his behaviour as may affect the interests of those about him, it may be said to depend upon his *duty to others*. [...] Ethics then, in as far as it is the art of directing a man's actions in this respect, may be termed *the art of discharging one's duty to one's neighbour*. Now the happiness of one's neighbour may be consulted in two ways: 1. *In a negative way, by forbearing to diminish it*. 2. *In a positive way, by studying to increase it*. A man's duty to his neighbour is accordingly partly negative and partly positive: to discharge the negative branch of it, is *probity*; to discharge the positive branch, *beneficence*."

[374] "The rules of probity are those, which in point of expediency stand most in need of assistance on the part of the legislator, and which in point of fact, his interference has been most extensive."

"*incluso* la "simpatía" tiene sus raíces en la búsqueda del propio interés". (Bentham: *Constitutional Code*, 119)[375]

En *Deontology*, Bentham plantea que el valor de la *probidad* surge también -como la *prudencia*- de un estímulo negativo: en este caso, surge de la percepción que tendría el individuo de los daños para sí resultantes u ocasionados por el *resentimiento* del prójimo. Los daños ocasionados por dicho *resentimiento* lo llevarán a buscar los medios de disminuirlo progresivamente, descubriendo así el valor que puede tener la *probidad* -aquella práctica que busca "evitar la injuria" o "evitar disminuir la felicidad del prójimo"- y con ello descubriría "su valor" como "causa remota" de lo que sería "su búsqueda de la propia felicidad". Nos lo sugiere de la siguiente manera:

> El apetito concupiscible de cada individuo experimenta un control que surge del prospecto de efectos dañinos producibles en su detrimento por la operación del apetito irascible que surgiría del seno de otros individuos que se verían afectados por el daño o pérdida de placer resultante de los actos llevados a cabo por él para gratificar su apetito concupiscible.
> Es así que la injuria a otros encuentra su primera restricción en el temor a una posible represalia o retribución -consecuencias naturales del resentimiento. (Bentham: *Deontology*, 202)[376]

Y es a partir del valor que encuentra en la *probidad* -que no es otra cosa que placer de la *buena reputación*- que el individuo podrá finalmente descubrir el valor que la *simpatía* puede tener para sí, en sentido "positivo" y "no restrictivo": placer que Bentham nos dirá, constituye un agregado *no menor* a la propia felicidad. Nuestro autor explicita ya en *IPML*, el modo en que la *simpatía* surge "mediatamente" *del cálculo del propio interés* de la siguiente manera:

> Cuando algún incidente de índole placentero le ocurre al hombre, él naturalmente, en el primer momento, piensa en el placer que a él le proporcionará: inmediatamente después, sin embargo (excepto en algunos casos, sobre los cuales no vale la pena aquí insistir) comienza a pensar en el placer que sus amigos sentirán al enterarse: y este placer secundario no es, comúnmente, un agregado menor al original. Primero arriba el placer de uno mismo (*self-regarding pleasure*): luego viene la idea del placer de la simpatía, ese que suponemos que nuestro placer generará en el seno de nuestro amigo: y esta idea estimula nuevamente en nosotros un nuevo placer de la simpatía, fundada en la de él. (Bentham: *IPML*, 60)[377]

---

[375] "[B]ut in self-regard even sympathy has its roots."

[376] "The concupiscible appetite of each individual experiences a check from the prospect of the evil effects producible to his detriment by the operation of the irascible appetite in the breast of any such other individuals by whom pain or loss of pleasure to themselves may be viewed as producible by the acts performed by him in gratification of his concupiscible appetite. It is thus that injury to others finds its first restraint in the fear of eventual retaliation and retribution -the natural consequences of resentment."

[377] "When any pleasurable incident happens to man, he naturally, in the first moment, thinks of the pleasure it will afford immediately to himself: *presently afterwards*, however (except in a few cases, which is not worth while here to insist on) *he begins to think of the pleasure which his friends will feel upon their coming to know of it: and this secondary pleasure is commonly no mean addition to the primary one.* First comes the self-regarding pleasure: then comes the idea of the pleasure of sympathy, which you suppose that pleasure of yours will give birth to in the bosom of your friend: and this idea excites again in yours a new pleasure of sympathy, grounded upon his."

Y es preciso recordar aquí, la crítica que Bentham dirigía la filosofía moral convencional, al Sentimentalismo. Bentham advertía que la motivación de la *simpatía* entendida como una cualidad "dada" o propia de la "naturaleza humana" -como aquel "pálido reflejo" de la "voluntad divina" presente en la "naturaleza humana"- y desentendida del "cálculo de la utilidad", daba lugar a la "parcialidad" y al "sectarismo". Bentham mantenía que el motivo de la *simpatía* desenlazado del "hedonismo humano", entendido como un valor independiente del criterio de la "utilidad", generaba tanto sentimientos "sociales" como sentimientos "anti-sociales". Debido a esto, Bentham entendía que el *Sentimentalismo* como sistema moral (ilustrado, por ejemplo, por la "teoría sobre los sentimientos morales" de Adam Smith, que planteaba que el mero sentimiento "humano" de la simpatía daría lugar al "espectador imparcial") estaba regido, en definitiva, por un "no-principio", por el "capricho". En *IPML,* Bentham ilustra esta idea del modo siguiente: "la simpatía por un amigo genera antipatía de nuestra parte contra todos aquellos que son objeto de su antipatía, así como simpatía por todos aquellos que son objeto de su simpatía". (Bentham: *IPML,* 61)[378] Y en *A Table,* su crítica al *Sentimentalismo* se vuelve aún más radical: "Sentimentalismo ambicioso, honor y gloria inútiles, suficiente causa de guerra. Sentimentalismo amoroso sacrifica cualquier otro interés al del objeto amado. Suprimamos el cálculo y le damos rienda suelta tanto a los sentimientos dis-sociales como a los sociales". (Bentham: *A Table,* 35)[379]

Pero en esta sección hemos mostrado en qué sentido para Bentham la "ética privada" -que *revaloriza* los sentimientos o motivos de la *prudencia*, la *probidad* y la *simpatía*- puede ser compatible con la dinámica propia del *hedonismo humano.* Hemos señalado que la búsqueda individual de los modos de *reducir progresivamente el dolor experimentado en el pasado,* le *demanda* al individuo *regular* su "propio interés" o "racionalizar sus preferencias", lo que hace posible que descubra el *valor que tiene para sí* la práctica de la *prudencia,* la *probidad* e incluso de la *simpatía*. Hemos destacado, en definitiva, cómo dicha demanda de

[378] "[S]ympathy for your friend gives birth to antipathy on your part against all those who are objects of antipathy, as well as to sympathy for those who are objects of sympathy to him."

[379] "Ambitious sentimentalism, useless honour and glory, sufficient cause of war. Amorous sentimentalism sacrifices every other interest to that of the beloved object. Suppress calculation and you let loose dissocial as well as social affections."

Es interesante observar que Bentham ejemplifica también los casos en que la "sanción social" no coincide con la "utilidad" refiriéndose a posibles conductas de poblaciones no-europeas. Se refiere específicamente a la "reputación" indicando que cuando *no está enlazada* al cálculo de la utilidad, surge llanamente de la "venganza", dando así lugar al sectarismo y sacrificando la dirección de los individuos y sus sociedades hacia la comprensión del valor que el "criterio racional de las normas" puede tener para ellos:

"An Indian receives an injury, real or imaginary, from an Indian of another tribe. He revenges it upon the person of his antagonist with the most excruciating torments: the cause being, that cruelties inflicted on such an occasion, gain him reputation in his own tribe. The disposition manifested in such a case can never be deemed a good one, among a people ever so few degrees advanced, in point of civilization, above the Indians" (Bentham: *IPML,* 130)

"razonabilidad" implica que el individuo es *capaz de hacerlo*, es decir, que el descubrimiento de la "práctica de la virtud" es compatible con la "naturaleza humana".

Y así, si aceptamos que para el Utilitarismo Clásico, el individuo *racionaliza* lo que constituye su "propio interés", estamos en condiciones de comprender en qué sentido es capaz de "adherir de modo indirecto" o *restrictivo* al "principio de la mayor felicidad para la comunidad", es decir, entender la "racionalidad de las normas". Este desarrollo indica que la teoría de Bentham sobre la "ética en general" lejos de dar lugar a "dos formulaciones" del "principio" con resultados *divergentes*, mantiene una consistencia "interna", que existe una mutua regulación entre lo que nos indica el "principio de la utilidad" en su sentido "privado" y lo que nos indica el "principio de la utilidad" en su sentido "público". En efecto, en *Deontology*, Bentham señala explícitamente cómo los individuos "autónomamente" y "mediante estímulos negativos" -como una forma de disminuir "progresivamente su dolor"- aceptan el "principio de la utilidad" en su formulación "pública". Ellos entienden que el criterio del principio en su sentido "público" garantiza una forma de *seguridad y control* para los miembros de la sociedad. Ellos comprenden que el criterio de la utilidad en su "sentido público" hace posible *controlar* los impulsos del prójimo y de uno mismo *hacia la venganza personal*. En efecto, en *Deontology*, Bentham sostiene que el cálculo y la *simpatía* (derivada del sentimiento de la *probidad* y la *prudencia*) inclinan a los individuos a desaprobar con mayor y mayor intensidad la "venganza personal" de cualquiera de los miembros de la sociedad. El cálculo sobre los modos de maximizar las "fuentes de propia felicidad", conduce a los individuos a apoyar la "fuerza restrictiva" de la sanción penal, su función de controlar los impulsos de los miembros de la sociedad y de otorgarles seguridad:

> [auto defensa y represalias] Por la experiencia vivida, o las observaciones del sufrimiento producido por las acciones aflictivas descritas, los hombres en general tenderán, ante la observación de nuevas acciones con dicho carácter, a evaluar la acción y a su autor con desaprobación: con un grado de desaprobación más o menos intenso según la aparente magnitud de sufrimiento producido; y la aplicación de la sanción impuesta por la fuerza restrictiva y penal de lo político, incluyendo la legal, encontrará *en esta desaprobación su causa próxima*. (Bentham: *Deontology*, 201; mi subrayado)[380]

En suma, este análisis que hemos detallado a partir de la lectura de *IPML*, *A Table* y *Deontology*, sobre el modo en que el individuo *deviene razonable* -descubre el valor que tiene para sí mismo la *prudencia*, la *probidad* e incluso la *simpatía* como resultado de un cálculo y

[380] "[Self-defense and retaliation] By the experience had, or the observations made, of the suffering produced by acts of the afflictive description in question, men in general will, upon observation made of any fresh act of this description, be led to view the act and the author with disapprobation: with a degree of disapprobation more or less intense according to the apparent magnitude of the suffering thus produced, *and in this disapprobation*, the application made of the penal and restraining force of the political, including the legal, sanction will have had *its proximate cause*."

asociación de ideas que surge de su intento por evitar las *repetidas sensaciones de dolor experimentadas en el pasado*- abona la tesis sugerida por Hart de que la "ética privada" benthamita *tiene peso* en su modelo social y que constituye un *arte o técnica de auto-dirección y de auto-disciplina.* Más aún, en esta parte del capítulo, hemos descrito los mecanismos dinámicos del *hedonismo humano* que, para Bentham, hacen posible que el individuo suscriba autónomamente al sentido "restrictivo" de las normas resultantes de la aplicación del "criterio público" de la ética. Hemos señalado que "la relación humana al dolor" *apunta* y *hace posible* que el individuo no sea puramente egoísta, sino que -tal como lo sugiere Hart- sea capaz *autónomamente*, es decir, independientemente de la amenaza e intervención artificial de sanciones morales y legales del estado, de suscribir a la "racionalidad de las normas". En efecto, en las márgenes de su *Deontology*, Bentham escribió el siguiente comentario sobre la capacidad "moral" del individuo, uno que sustenta una vez más, la tesis de la consistencia "interna" de su "ética en general". Bentham nos dice: "Todo hombre es el mejor juez sobre lo que ha sido conducente al propio bienestar. Sí, si está habituado a desarrollar una reflexión correcta y completa -y si sus pasiones le han permitido hacer uso de ella". (Bentham: *Deontology*, 250)[381]

Parte II: Compatibilidad de la ética con el *hedonismo humano.* Sobre el modo en que los seres humanos buscan *activamente* el placer y adhieren a la "sociedad utilitarista" como modelo de organización social y política

La piedra angular del Utilitarismo Clásico consiste en mostrar que el modelo de la ética utilitarista basado en el "principio de la utilidad" (tanto en su "esfera pública" como en su "esfera privada") es legítimo debido a que es compatible con el *hedonismo humano*: se trataría de llevar adelante conductas "correctas" pero que respondan a lo que la naturaleza humana *es*, ya que la ética utilitarista es una ética de la felicidad, no constituye una ética de sacrificios.

La tesis de que en el modelo ético de Bentham *sería posible* la adhesión individual (no sólo en sentido negativo sino también en sentido positivo) al "principio de la mayor felicidad para la comunidad" a partir de la práctica de la "prudencia", la "probidad" y la "beneficencia" (promovidas en su *Deontology*) y asimismo que dicha adhesión individual al modelo de "sociedad utilitarista" es posible porque es compatible con el "hedonismo humano" (tesis que

[381] "Each man best judge of what has been conducive to his own well-being. Yes, if accustomed to correct and compleat reflection -and permitted by his passions to employ it."

aparecería desarrollada en su teoría sobre la dinámica de la motivación humana que aparece en *A Table*) se condice con lo que sostiene el editor Amnon Goldworth en su introducción a *Deontology together with A Table of the Springs of Action and The Article on Utilitarianism* de la edición de *Collected Works*. Como bien señala Goldworth, estas dos obras desarrollan los fundamentos de una "teoría de la moral" y de una "teoría de la motivación humana" respectivamente, que no estaban presentes "en su forma final" en *IPML*. El crítico destaca que "como para confirmar esa conexión entre lo que de hecho hacemos (la dimensión del ser) y lo que debemos hacer (la dimensión del deber) enunciada en las primeras líneas de su *IPML*, Bentham escribió la mayor parte de su *Deontology* al mismo tiempo en que estaba escribiendo su *A Table".* (Goldworth en Bentham: *Deontology together with A Table,* xi)

En esta sección buscamos concluir nuestra exposición sobre el modo en que la "ética en general" revela una "consistencia interna" y cómo Bentham la compatibiliza con su noción de la "naturaleza humana". El análisis de la forma en que el individuo se relaciona *activamente* con el placer" -de la "dinámica de la motivación humana" en su *sentido positivo*- que desarrollaremos a continuación, nos permitirá mostrar que el individuo tiende "progresivamente" a adherir a la práctica de la *beneficencia*: a perseguir *una mayor cantidad* de acciones e intereses provechosos *en términos de duración en el tiempo y de cantidad de beneficiarios,* lo que haría posible que llegue a aceptar en sentido *positivo y no meramente restrictivo,* "el principio de la mayor felicidad para la comunidad" como único criterio eficaz de *ordenamiento social y político,* ya que dicho "criterio público" al buscar "maximizar la felicidad para la comunidad en general" conduce a la *expansión de su propia felicidad*.

Mientras que en la sección anterior señalamos cómo los individuos devenían "razonables" y regulaban *autónomamente* -independientemente de "los castigos legales"- sus "propios intereses" y descubrían "la racionalidad del sentido restrictivo de las normas", en esta parte del capítulo, buscamos mostrar cómo los intereses "reales" o "ampliados" individuales que surgirían de la "relación humana con el placer" serían capaces de *regular* la noción de "interés público" articulada por el legislador. En efecto, los mecanismos dinámicos o el modo en que los individuos "operan con su propio placer", *la forma en que exploran activamente las fuentes que maximizan su propio beneficio,* llevaría a los individuos a comprender el "beneficio" que implicaría para cada uno de ellos, la "mutua colaboración" -"causa" del valor que encuentran en la práctica de la *beneficencia*. Y esa "ampliación" del "interés propio" llevará al individuo a escoger la "sociedad utilitarista" como *modelo de sociedad preferible:* descubrirá que su "criterio" de ordenamiento, al promover el

"incremento continuo de la felicidad para la comunidad" *expande* la de cada uno de sus miembros. Con la descripción sobre el modo en que el individuo adhiere "progresivamente" y de modo positivo a la *beneficencia* y con ello se vuelve capaz de *regular* no solamente sus intereses "estrechos" sino también los del legislador, quedaría ya trazada de modo completo la forma en que Bentham compatibiliza la "ética utilitarista en general" con el *hedonismo humano*: quedaría explicitado en qué sentido la ética utilitarista (tanto en su sentido privado como público) es una ética de la felicidad (al no contradecir lo que es la naturaleza humana) y por ello, que no constituye una ética de sacrificios.

a.) La visión de Bentham del "resorte humano para la acción":

En *A Table,* obra que tematiza la "dinámica de la motivación humana", Bentham pone de manifiesto que el "resorte principal para la acción" se caracteriza por el hecho de que los seres humanos buscan *el incremento continuo de sus satisfacciones respecto a lo ya experimentado y la disminución continua de sus frustraciones respecto a lo ya experimentado*. Es decir, que no se contentan simplemente con la satisfacción "cierta" de un deseo particular ni con el escape "cierto" de determinado dolor. Y más aún, esta tendencia hacia la búsqueda *del incremento* de su satisfacción respecto a lo ya experimentado, e inversamente de la *disminución* de la frustración respecto a lo ya experimentado, es la que los lleva a cambiar progresivamente la idea de lo que *configuran sus intereses propios*. Esta noción de la motivación humana como "estado de inquietud" (*uneasiness*), que no se vincula solamente con la "reacción al dolor" sino también con las "satisfacciones ya experimentadas" (incluso con las satisfacciones que serán próximamente experimentadas "con certeza"), aparece ya sugerida en su definición de lo que significa que el individuo persiga un "interés siniestro". Bentham nos dice: "una dirección siniestra, ¿qué es? Cualquier efecto o tendencia que surge [de una acción] que sirve en el caso de un individuo a un interés de menor valor, a costa de uno de mayor valor." (Bentham: *A Table,* 18)

Y más aún, en *A Table,* Bentham destaca el valor que tiene la "expectativa" para los seres humanos como medio para maximizar continuamente sus satisfacciones, e inversamente, para minimizar continuamente las frustraciones respecto a lo ya experimentado. La "expectativa" no parece servir solamente para buscar los medios para evitar las sensaciones de dolor ya experimentadas. La "inquietud" está *incluso presente* en los estados individuales de "complacencia" y el valor de la "expectativa" (abstracción referida a mayores satisfacciones posibles o futuras) no es un agregado menor para "incrementar la felicidad individual", *aún*

cuando el individuo se encuentre en un "estado de complacencia". Bentham nos dice en *A Table*:

> El *deseo* se refiere tanto al placer como al dolor; satisfecho, produce placer; insatisfecho produce dolor; aunque es capaz de ser superado por el placer de la *esperanza*, es decir, de la *expectativa.* (Bentham: *A Table,* 92; su subrayado)[382]

Y más adelante, agrega:

> A los pensamientos que tienen por objeto consecuencias consideradas como futuras se las denomina "expectativas". Y no una escasa porción de la felicidad o infelicidad del hombre depende del estado de su expectativa. (Bentham: *A Table,* 188)[383]

Para Bentham la "certeza" de la satisfacción del deseo (*want*) y la "certeza" del escape de la frustración (*avoidance of pain*) tienen para el individuo un valor "relativo" y no "absoluto", en su proceso de búsqueda de "la máxima realización de su propia felicidad". De acuerdo a Bentham, la *expectativa* de los individuos, la búsqueda de un "valor agregado" frente a lo que constituyen sus propias certezas, estructura "el resorte fundamental para la acción humana". Esta idea vuelve a aparecer en los siguientes comentarios de Bentham en *A Table.* La expectativa no solamente funciona para regular el deseo del momento (*want*), para practicar una forma de *auto-disciplina* que resultaría de observar que la satisfacción de dicho deseo ocasionaría un "mayor" dolor a futuro. La expectativa puede también funcionar como medio para "desatender la complacencia de un deseo presente" a favor de una satisfacción "mayor" *esperada a futuro,* y esto sin que dicha expectativa implique el intento de evitar dolor alguno. Bentham manifiesta esta idea al decir lo siguiente:

> No existe ningún tipo de *placer*, cuya satisfacción, tomada en sí misma, no sea un bien (tomada en sí misma, es decir, *suponiendo que no previene un placer mayor al equivalente*, *o que provee* un mayor dolor mayor al equivalente) tampoco existe ningún tipo de *dolor*, que tomado del mismo modo en sí mismo, su exención no sea un bien […] (Bentham: *A Table,* 105; su subrayado)[384]

Esta idea de que la "principal motivación humana" consiste en obtener *"*mayores placeres y menores dolores" respecto a lo *ya experimentado* se condice con lo que Bentham manifiesta en *Deontology* como el "objetivo" de todo ser humano: "mejorar su condición, adquirir para el futuro algunos medios de satisfacción mayor a la que posee en el presente, ese es el

---

[382] *"Want* bears a common reference to pleasure and to pain; satisfied, it produces pleasure; unsatisfied, pain; though capable of being overbalanced by the pleasure of *hope*, i.e. of *expectation*."

[383] "Thoughts which have for their objects consequences considered as future are stiled 'expectations'. No small part of a man's happiness or unhappiness depends upon the state of his expectations."

[384] "[T]here is not any sort of *pleasure*, the enjoyment of which, if taken by itself, is not a good (taken by itself, that is, *on the supposition that it is not preventive of a more than equivalent pleasure*, or *productive* of more than equivalent pain) nor any sort of *pain*, from which, taken in the like manner by itself, the *exemption* is not a good [...]"

objetivo de todo hombre" (Bentham: *Deontology,* 132)[385] Y ese "objetivo individual de mejorar de modo exponencial el propio bienestar" que propone la "ética privada", *no va en contra* de la "naturaleza" de los seres humanos, ya que Bentham vuelve a describir en *A Table* que la dinámica de la motivación humana, o el "principal resorte humano para la acción" describe en sí mismo una búsqueda del *incremento* de la satisfacción. Lo dice del modo siguiente:

> Se dice que es del interés de un hombre que la acción, el evento o el estado de las cosas en cuestión tenga lugar, en tanto se supone que -por este, y en consecuencia de que tenga lugar- un *bien,* de mayor *valor* que en el caso contrario, será adquirido por él. (Bentham: *A Table,* 91; su subrayado)[386]

P. McReynolds apoya esta tesis en su artículo "The Motivational Psychology of Jeremy Bentham". McReynolds entiende que para Bentham, el individuo desarrolla un "proceso de racionalización de sus propias preferencias" al buscar "la realización de su máxima felicidad". Y destaca que el "sistema de preferencias" desarrollado por el individuo es compatible con la "dinámica propia de la motivación humana". Nos dice que la psicología planteada por Bentham asume fundamentalmente que, "entre varias acciones alternativas, la que *anticipa* ofrecer el mayor valor -en términos de placer y dolor- será la que más posiblemente se ejecute (*perform*). *Los placeres anticipados, aumentan, y los dolores anticipados, disminuyen los valores producidos por las acciones."* (McReynolds en Parekh: 1993, vol. II, 195; mi subrayado)[387]

En efecto, esta idea de que la "búsqueda humana del placer" (o el "resorte principal para la acción humana") no se agota en la "complacencia del deseo presente", sino que describe una tendencia a "incrementar continuamente múltiples satisfacciones posibles respecto a las ya experimentadas" explica por qué Bentham creía que la tarea del "deontólogo" (del tutor moral) podía ser verdaderamente exitosa entre los individuos. Su éxito no radicaba fundamentalmente en lograr conductas "correctas" en los individuos como "reacción" a las amenazas de "sanciones morales" explicitadas por él, su éxito radicaba en que *los acompañaba* en esa "búsqueda exponencial de satisfacciones mayores y posibles a futuro". La tarea del deontólogo consistía *en indicar más que en castigar*. Su función era señalarles los

---

[385] "[T]o better his condition, to acquire for the future some means of enjoyment *more than at present he is in possession of*, is the aim of every man."

[386] "[I]t is said to be a man's interest that the act, the event, or the state of things in question should have place, in so far as it is supposed to be that -upon, and in consequence of, its having place- *good,* to a greater *value*, will be possessed by him than in the contrary case."

[387] "Bentham's general psychological assumption was that among several alternative acts, the one *anticipated* to yield the greatest value -in terms of pleasures and pains- would be the one most likely to be performed. *Anticipated pleasures, increase, and anticipated pains decrease the values produced by acts*."

"efectos remotos" de sus "intereses más inmediatos", en conducirlos a elegir aquellos intereses causantes de "placeres mayores alcanzables" por sobre los "placeres menores" derivados de sus intereses del momento y con ello, prestar mayor atención al valor que tendría para ellos "incrementar el interés de otros" (*extra-regarding interests*) cuando buscaran sus "intereses propios" (*self-regarding interests*). (Bentham: *A Table,* 67)[388] Para Bentham, la función del deontólogo era la del explorador (*scout*) que *apoyaba* a los individuos en su tendencia a "incrementar continuamente su bienestar", ayudándolos a *completar sus reflexiones y conjeturas sobre el futuro.* La noción se hace evidente cuando Bentham destaca que *los mejores jueces* de la propia satisfacción o frustración *son los individuos mismos* y por tanto se pregunta cuál sería la tarea del deontólogo. Bentham justifica la tarea del "tutor moral" en *Deontology* del modo siguiente:

> *[I]ncrementar el monto de su propio bienestar es, de hecho, el objeto de deseo de todo hombre -la tarea de todo hombre, desde el principio hasta la culminación de su vida, exceptuando solamente aquella parte que ocurre mientras duerme.*
> ¿Pero qué es para el hombre el placer? ¿Qué es para todo hombre el mayor placer? ¿Y para todo hombre qué es el dolor? Es aquello que de acuerdo a su propio juicio, asistido por su propia memoria, y mediante ellos, se inscribe en sus propios sentimientos. Lector, quienquiera que seas, pregúntate y respóndete por ti mismo estas preguntas: ¿Existe -o acaso puede existir- ese hombre que sepa -o que pueda saber- tanto como tú, qué es lo que te ha brindado placer o qué es lo que te ha dado el mayor placer?
> […] *¿Cuál es entonces la función apropiada del moralista práctico? Colocar ante los ojos de ellos, para el uso de cada hombre, un bosquejo del futuro probable más correcto y completo que aquel que los hombres, en general, sin el beneficio de tal sugerencia, tenderían a diseñar para su propio uso cuando se ven movidos por apetitos y pasiones exaltadas por la visión de un placer o dolor presente o inminente*: asistirlos en las reflexiones y comparaciones -en el logro de una visión correcta y completa del pasado- y a partir de allí, en la elaboración de conclusiones y de posibles cálculos y conjeturas respecto al futuro; de esta forma, asistirlos -en primer lugar- en la elección de los objetivos subordinados o particulares -y seguidamente- respecto a los medios que debieran desearse para la obtención respectiva de esos placeres; en cuanto a los objetivos particulares respecto al placer, asistirlos en la elección de los tipos de placer que se buscarían y sobre las situaciones y ocasiones en las que cada placer se cosecharía; y en cuanto al dolor, en la elección de los tipos de dolor que con mayor cuidado han de evitarse. (Bentham: *Deontology*, 251; mi subrayado)[389]

---

[388] Bentham describe cuál es la función del deontólogo o tutor moral en *A Table* haciendo hincapié en la dinámica que caracteriza la motivación humana para la acción del siguiente modo:
'[M]oralist -his function, proper and actual. In regard to *ends*: So far as man's self-regarding interest alone is concerned, *to strive to engage him to prefer greater remote to less present interest*.
So far as the interest of the community is concerned, to engage each man in his pursuit of self-regarding interest, to pay as much regard as possible to the social interest.' (Bentham: *A Table*, 67; mi subrayado)

[389] *"[T]o encrease the amount of his own well-being is actually the object of every man's wish -of every man's endeavour, from the beginning of his life to the end of it, that part alone which is passed in sleep excepted.*
But to each man what is pleasure? To every man what is the greatest pleasure? To every man what is pain? That which in his own judgment, assisted by is own memory, and through that printed upon his own feelings, is so. Reader, whoever you are, ask of yourself and answer to yourself these questions: *Is there -can there be- that man who knows or who can know as well as yourself what it is that has given you pleasure or what it is that has given you most pleasure?*
[…] *Of the practical moralist what then is the proper function? For the use of each man to lay before his eyes a sketch of the probable future more correct and compleat than, without the benefit of such suggestion, inflamed*

En la sección anterior, mostramos cómo la práctica de la *prudencia* y de la *probidad* (como motivos "semi-sociales") era para Bentham compatible con el *hedonismo humano*. Señalamos que a partir de la "repetida experiencia pasada del dolor", los individuos buscaban los modos de *minimizar* dicha experiencia vivida de dolor en el futuro, mediante la auto-disciplina y que dicho proceso, hacía posible que descubrieran el valor que la práctica moral de la *prudencia* y la *probidad* tenía para ellos. Finalmente destacamos, cómo la práctica de la *prudencia y de la probidad* hacía posible que el individuo entendiera el "principio de la felicidad de la comunidad" como "criterio racional de las normas", como criterio de *control y de seguridad* que impedía el daño ejercido por otros, si bien dicho criterio de *control y de seguridad* debía suponer también, aceptar que sus normas fueran asimismo, en algunos casos, contra sus propios intereses. Así, quedaba explicitada la manera en que era posible que el individuo deviniera "razonable", que encontrara "autónomamente" *el enlace* entre su "interés privado" y "el interés público" (*public and private interest junction*), más allá de las sanciones legales existentes. (Hart en Bentham: *IPML,* xciv-xcv)

Pero resta indagar cómo "la relación humana al placer" puede *apuntar* a la práctica de la *beneficencia* (a la adhesión individual a un *mayor número de intereses y de acciones* que busquen *incrementar la satisfacción del prójimo*) y cómo el descubrimiento individual del beneficio de la práctica de la *beneficencia* inclinaría, según Bentham, a los sujetos individuales a adherir al "modelo de sociedad utilitarista" como modelo social y político *preferible.*

Será este aspecto de la compatibilidad entre la "práctica de la benevolencia" y la "búsqueda positiva e individual del placer", la que puede llegar a ilustrar de modo más específico, aquella creencia de Bentham en la *convergencia* eventual entre los intereses "reales" privados y el "interés público" (que no implica la identidad) y que Bentham destacaba al final de su *IPML*. Bentham mantenía que se daría una convergencia entre el "objetivo" de la "ética privada" y el "objetivo" de la "ética pública", una que no resultaba meramente del *enlace* "contingente" u armonización "artificial" entre los intereses privados y

---

by the view of present or speedy pleasure or pain, men's appetites and passions are apt in general to suffer them to draw for their own use: to assist them in making reflections and drawing comparisons -in taking a correct and compleat account of the past- and from thence in drawing inferences and forming eventual calculations and eventual conjectures in relation to the future; thereby to assist them -in the first place in the choice of subordinate, i.e. particular, ends- in the next place of the means through which the obtainment of those pleasures respectively shall be aimed at; of particular ends, i.e. in regard to pleasure, the choice of the species of pleasure to be sought after and of the situations in which and occasions on which each pleasure shall be reaped; in regard to pain, the choice of the species of pains most studiously to be avoided." (mi subrayado)

el público determinado por "castigos legales" (*the "artificial" junction of private and public interest*). Al final de *IPML*, Bentham señalaba que se daría "a la larga" una *convergencia* entre los intereses "reales" privados y el interés "público" en su modelo de sociedad utilitarista, que ambas ramas de la ética tomaban en consideración la "maximización de la felicidad en general". Nos decía:

> La ética privada y el arte de la legislación van de la mano. El objetivo que tienen, o debieran tener en vista es de la misma naturaleza. Las personas cuya felicidad debieran tener en consideración, así como las personas de cuyas conductas debieran ocuparse de dirigir, son precisamente las mismas. Las mismas acciones a las que debieran atender son incluso en gran medida las mismas. (Bentham: *IPML,* 285)[390]

Y en efecto, en *A Table,* Bentham parece mantener que es posible para los seres humanos descubrir el valor de la "práctica de la beneficencia", sin que ello implique ir contra la propia naturaleza. En *A Table,* Bentham manifiesta abiertamente que tener una "disposición virtuosa" no significa solamente conducirse de modo *prudente* y *probo,* sino también valorar la *beneficencia*, inclinarse por una práctica que consistiría en darle lugar a los placeres *del prójimo*:

> Una disposición virtuosa es la disposición que le da lugar al bien -entiéndase siempre el bien patológico-, o la que previene o se abstiene de darle lugar al mal, -entiéndase siempre el mal patológico- en tanto la producción del efecto requiere un ejercicio cuyo camino es la abnegación: el sacrificio de un supuesto bien menor en favor de un supuesto bien mayor. En tanto el bien mayor, por el que se sacrifica el menor, es visto como bien *de otros*, la virtud pertenece a la clase *de la probidad o a la de la beneficencia*, pero en tanto es visto como un bien para uno mismo, pertenece a la clase de la prudencia. (Bentham: *A Table,* 99; mi subrayado)[391]

Y recordemos asimismo que en *Deontology,* Bentham señalaba que "la virtud" era compatible con el *hedonismo humano.* Bentham mantenía que la práctica individual de la "virtud" no suponía la propia *abnegación,* sino el "sacrificio" de un "bien menor" respecto a uno "mayor"

---

[390] En el capítulo final de *IPML,* Bentham se refiere al objetivo de la ética en general. Y lejos de mencionar el problema de la "divergencia" de los resultados que surgirían de la "aplicación del principio" en la "esfera privada" y en la "esfera pública, nos dice que los objetivos de ambas esferas de la ética (la ética privada y la ética pública) convergen. La parágrafo completo dice lo siguiente:
"Now private ethics has happiness for its end: and legislation can have no other. Private ethics concerns every member, that is, the happiness and the action of every member of any community that can be proposed; and legislation can concern no more. Thus far, then, private ethics and the art of legislation go hand in hand. The end they have, or ought to have, in view, is of the same nature. The persons whose happiness they ought to have in view, as also the persons whose conduct they ought to be occupied in directing, are precisely the same. The very acts they ought to be conversant about are even in a great measure the same."

[391] "A virtuous disposition is the disposition to give birth to good -understand always pathological good-, or to prevent or abstain from giving birth to evil, -understand always pathological evil-, in so far as the production of the effect requires exertion in the way of self-denial: i.e. sacrifice of supposed lesser good to supposed greater good. In so far as the greater good, to which the less is sacrificed, is considered as being the good *of others*, the virtue belongs to the head of probity, *or beneficence*; in so far as it is considered being the good of self, to that of self-regarding prudence."

para sí mismo o inversamente, que supone el "sacrificio" de un "mal mayor" respecto a uno "menor" para sí mismo. (Bentham: *Deontology,* 179, véase original en inglés *supra* cita 372)

Así, habiendo establecido en *Deontology* -en su teoría sobre la "ética privada"- que la virtud no solo implica desarrollar motivos "semi-sociales" sino también motivos "sociales" (la práctica de la *beneficencia*) y también, que la práctica de "la virtud" no supone una "abnegación" de la propia felicidad, Bentham mantiene consistentemente en *A Table* -en su "teoría sobre los resortes para la acción"- que los sujetos individuales *mediante el cálculo de su propio beneficio* llegarían a avalar la práctica moral de "acciones benevolentes", que buscarían promover la felicidad *para otros* (la beneficencia).

La idea aparece, de modo general, cuando Bentham ataca el "Sentimentalismo", modelo moral que promovía la práctica la "simpatía" desentendida del cálculo del beneficio propio. Bentham dice que "el Utilitarismo, que trabaja por el cálculo, *implica de modo solícito y consistente la beneficencia",* mientras que "el Sentimentalismo entendido independientemente del Utilitarismo, es de hecho una máscara de egoísmo o malignidad, o de ambas, que promueve el despotismo, la intolerancia, la tiranía". (Bentham: *A Table,* 35; mi subrayado)[392] Y esta idea de que los individuos *tienden* progresivamente a adherir a la práctica moral de la beneficencia, práctica que *no implica ir contra su naturaleza*, aparece mencionada en *Deontology,* cuando Bentham distingue la "benevolencia" en sentido "exegético" y en sentido "normativo" y sostiene que ya en su sentido "exegético", la "práctica de la benevolencia" no va contra de la "naturaleza humana":

> Respecto a la *benevolencia universal,* considerada desde un punto de vista *exegético* y desde un punto de vista *deontológico,* [puede decirse que] *en cuanto a los hechos, es en cierto sentido una causa natural de la acción*. *Y en cuanto a lo correcto, puede con razón afirmarse que es en suma una causa correcta de acción*. (Bentham: *Deontology,* 129; mi subrayado)[393]

Y esta idea de que la "práctica de la benevolencia" es compatible con la naturaleza humana, aparece una vez más confirmada en una nota a pie de página al inicio de su *Deontology.* Allí Bentham señala que el *objetivo* de su tratado sobre la "ética privada" consiste en mostrarles a los individuos que la *benevolencia universal* "gana fuerza" en la mente humana como producto de la racionalización individual de lo que constituye su interés "estrecho": "Mostrar cómo la benevolencia universal se ve superada por el interés estrecho y más concentrado.

[392] "Utilitarianism, working by calculation, is consistent and solicitous beneficence. Sentimentalism in so far as independent of utilitarianism, is in effect a mask for selfishness or malignity, or both for despotism, intolerance, tyranny."
[393] "*Of universal benevolence*, considered in an *exegetical*, and in a *deontological* point of view, [it may be said that] *in point of fact, [it] is to a certain degree a natural cause of action*. *In point of right, it may, with reason be affirmed to be altogether a proper cause of action.*"

Cómo mediante la cultura mental lo más amplio y más remoto gana más y más sobre el interés más estrecho y más cercano." (Bentham: *Deontology*, 129n)[394]

Pero si la tarea de la "práctica ética individual" consiste en descubrir el valor que supone para el individuo la "práctica de la beneficencia" y si además dicha práctica *no va contra* su naturaleza, cabe entonces preguntarnos, concentrándonos en *A Table* -allí donde Bentham explicita cuáles son los "mecanismos dinámicos de la motivación humana"- ¿en qué sentido *la relación humana al placer* puede apuntar a la práctica de la *beneficencia*, al desarrollo de un "motivo social"? ¿Cómo puede esa búsqueda individual incremental de "mayores satisfacciones" *propias y posibles* respecto a las satisfacciones ya experimentadas, apuntar a que el individuo llegue a aceptar practicar "acciones beneficiosas para el prójimo"?

b. La versión de Alison Dube sobre el "resorte para la acción humana" y su vínculo con la convergencia entre los intereses "privados" y el "público":

El análisis de Allison Dube en *The Theme of Acquisitiveness in Bentham's Political Thought* ofrece una interpretación -aunque como veremos no del todo completa- sobre la conexión que Bentham encontraría entre la "práctica de la virtud de la beneficencia" y el *hedonismo humano*. Con el fin de tematizar el modo en que Bentham compatibiliza la rama de la "ética privada referida al prójimo" (*extra-regarding branch of private ethics*) con su noción del *hedonismo humano*, Dube se concentra en la descripción de la "dinámica de la búsqueda humana del placer" que Bentham presenta en *A Table.*

Dube destaca, en primer lugar, que el hecho de que el ser humano se relacione al placer y al dolor no describe "de hecho" la naturaleza humana. Si bien para Bentham, el placer y el dolor funcionan como "resortes para la acción humana", caracterizan esencialmente los fines de toda acción, lo importante es observar *el modo en que opera* "el resorte principal para la acción humana", el proceso mediante el cual el ser humano define y se mueve hacia el placer. (Dube: 1991, 93-4) Y Dube agrega que el "resorte humano para la acción", vale decir, la "búsqueda humana del placer" descrita por Bentham refleja una disposición *adquisitiva.* (Dube: 1991, 94) Y señala que es posible sustentar dicha interpretación, si atendemos por ejemplo al siguiente pasaje *A Table*: "el placer es un resorte para la acción en tanto la acción es vista como medio *para adquirirlo* -y lo mismo puede

[394] "Shew how universal benevolence is overborne by a narrow and more concentrated interest. How by mental culture the wider and remoter gains more and more upon the narrower and nearer interest."

decirse del dolor, reemplazando la adquisición por la prevención". (Bentham: *A Table,* 10, Véase Dube: 1991, 94)[395] Y Dube señala asimismo, que otro de los rasgos que caracterizan a la "búsqueda humana del placer" (*the main spring of human action*) es que los seres humanos buscan *incrementar* esa "adquisición" de sus placeres *continuamente*. (Dube: 1991, 95) Y efectivamente, como lo observamos anteriormente, Bentham mantiene en *A Table* dicha idea cuando advierte, por ejemplo, que es la "búsqueda del incremento de la satisfacción" lo que lleva al individuo a la acción:

> Se dice que es del interés de un hombre que la acción, el evento o el estado de las cosas en cuestión tenga lugar, en tanto se supone que -por este, y en consecuencia de que tenga lugar- un *bien,* de mayor *valor* que en el caso contrario, será adquirido por él. (Bentham: *A Table,* 91; su subrayado)

La contribución más interesante de este intérprete sobre la característica del "resorte para la acción humana", radica en la atención que le presta a la distinción que Bentham establece en *A Table* entre lo que entiende por los placeres que "dan lugar a la acción" (*actuating pleasures*) y los placeres "inertes" (*inert pleasures*). Para Bentham no todo placer da lugar a la acción humana: existen *placeres inertes*. Y Dube intentará mostrar que esta distinción de Bentham entre placeres "inertes" y placeres "que dan lugar a la acción" pone de manifiesto que, para Bentham, el "principal resorte para la acción humana" no radica solamente en buscar algo que *incremente la satisfacción* (en términos de mayor intensidad o de mayor duración) sino en buscar algo "*novedoso*" que incremente la satisfacción. (Dube: 1991, 95, 96)[396] Dube sostiene, en definitiva, que para Bentham la "búsqueda humana del placer" que determina la acción supone siempre la tendencia a buscar *un valor agregado:* una preferencia por *lo nuevo* que incremente la satisfacción respecto a lo ya experimentado.

En efecto, Dube destaca que, para Bentham, los placeres del "recuerdo" (*recollection*) y los placeres de la "pura imaginación" son *inertes* debido a que están acompañados por la creencia de que *no son adquiribles*. Pero más importante aún, para Bentham, *incluso* algunos "placeres de la expectativa" (placeres anticipados) son *inertes* -por ejemplo la creencia de que mañana saldrá el sol- y ello se debe a que, según la creencia de los individuos, dichos placeres anticipados *ocurrirán con certeza* (que serán adquiribles), independientemente de los efectos de su propia acción. Y efectivamente, el siguiente pasaje de Bentham apoya la interpretación de Dube:

---

[395] "As a *spring of action, a pleasure* cannot operate, but in so far as, in the particular direction in question, action is regarded as a means of *obtaining it; a pain,* in so far as action is regarded as a means of *avoiding it."* (Bentham: *A Table,* 89; su subrayado)

[396] Dube nos dice: "[F]our factors indicate that Bentham thought it was more natural for men to seek new and differente pleasures, than merely the continuance of those already experienced". (Dube: 1991, 96)

> Cuando sucede que un *placer* no opera como resorte para la acción, puede denominárselo *inerte.* Los placeres *inertes* son: '1. Todos los placeres del mero recuerdo 2. Todos los placeres de la mera imaginación 3. *Incluso los placeres de la expectativa,* cuando el placer anticipado es visto *como cierto, y como incapaz de volverse más próximo o incrementado mediante la acción*. Y lo mismo ocurre con los dolores. (Bentham: *A Table*, 88; mi subrayado)[397]

Para Bentham entonces, para que los "placeres de la imaginación" no sean "inertes" para que constituyan "placeres que llevan a la acción" (*actuating pleasures)* es preciso que estén acompañados por una *nueva* abstracción, por una *nueva* cadena de causas y efectos que modificaría su voluntad, al indicarle que mediante esta *nueva cadena de causas y efectos* será *posible* obtener el placer "imaginado". Y más aún, esta nueva abstracción *se agrega como nueva satisfacción*, como "placer de la esperanza" al placer "imaginado". Bentham nos lo dice así:

> Derivada de la imaginación, si la concepción formada se ve acompañada por un juicio más o menos decidido -por una persuasión más o menos intensa- de la futura realización del cuadro compuesto, la imaginación es denominada 'expectativa'. Y el placer, si existe alguno, que es la compañía inmediata de tal persuasión, se denomina 'placer de la expectativa' o 'placer de la esperanza' y si no se da tal compañía se lo llama "placer de la imaginación" y nada más. (Bentham: *A Table*, 89)[398]

Entonces, este modo peculiar de operación del "resorte para la acción humana" (*the actuating pleasure)* lleva a Dube a concluir que la "búsqueda humana del placer" consiste, para Bentham, en ese "intento continuo de incrementar el valor de los placeres o satisfacciones en términos de intensidad y duración respecto a lo ya experimentado" *mediante el descubrimiento y adición de nuevas fuentes de placer o satisfacción*, de esa cadena de causas y efectos que determinarían su persuasión de que es posible adquirirlo. Dube nos dice:

> No todos los placeres previamente experimentados, entonces, pueden transmutar en motivos. La imaginación de un placer ya experimentado, siendo un 'cuadro completo proveniente de la memoria' sería un *placer inerte*. Para motivar la acción, ese cuadro *debe estar combinado con algún otro concepto* (y el principio de asociación de las ideas parecería garantizar una oferta prácticamente infinita de tales conceptos) gracias al cual se forja *un juicio* basado en esta nueva abstracción. *Y si la nueva abstracción pasa a ser considerada placentera, una acción hacia [el placer imaginado] puede resultar*. (Dube: 1991, 95; mi subrayado)[399]

---

[397] "In so far as it happens not to operate as a spring of action, a pleasure may be termed inert. Pleasures which in their very nature are inert are: 1. All pleasures of mere recollection; 2. All pleasures of mere imagination; 3. *Even pleasures of expectation, when the expected pleasure is regarded as certain, and not capable of being by action either brought nearer or increased*."

[398] "Derived from imagination, if the conception formed of them be accompanied with a judgment more or less decided -a persuasion more or less intense- of the future realization of the pictures so composed, the imagination is styled 'expectation'. And the pleasure, if any there be, which is the immediate accompaniment of such persuasion, is styled a 'pleasure of expectation' or a 'pleasure of hope' if not so accompanied a 'pleasure of imagination', and nothing more."

[399] "Not all previously experienced pleasures, then, may transmute into motives. The imagining of a pleasure already experienced, being 'a complete picture from memory' would be an inert pleasure. To motivate action, that picture *must be combined with some other concept* (the principle of association of ideas would seem to

En suma, Dube concluye que "el resorte principal para la acción", el modo en que el ser humano "pone en acción la búsqueda de su propio placer" describe "una tendencia natural a *abandonar los placeres ya experimentados,* a favor de placeres *incrementados y diferentes*." (Dube: 1991, 95; mi subrayado)[400] Y Dube apoya esta tesis sobre la característica humana de "perseguir su propio placer", al destacar la importancia que Bentham le atribuye al "amor por la novedad" (*love of novelty*) en la clasificación de motivos humanos que presenta en su *A Table.* (Dube: 1991, 96) Y asimismo señala que Bentham describe explícitamente que lo que caracteriza a la "naturaleza humana" es su "inquietud innata" (*innate restlessness*), una disposición que parece delinear un proceso de crecimiento (*thriving*) que apunta a la "prosperidad". Y en efecto, Bentham nos habla en *A Table* de esta tendencia humana al crecimiento o a la ampliación de miras del modo siguiente:

> Crecer es la propiedad -la propiedad física- de una planta o de una especie animal inferior. Aplicada a un ser humano -empleada en un sentido psicológico- es indicativa de la prosperidad en general -de la felicidad en general- y no bajo la forma de algún placer en particular, cosechado en y a partir de la gratificación del deseo correspondiente. (Bentham: *A Table*, 104-5; Véase Dube: 1991, 96)[401]

Pero entonces cabe preguntarnos ¿qué relación tiene esta característica propia del "resorte humano para la acción" con el modo en que los individuos elaboran, racionalizan y *modifican* lo que consideran como sus "propios intereses" (*self-interests*)? Llegados a este punto es preciso recordar que, para Bentham, los placeres (las sensaciones subjetivas de satisfacción) tienen una íntima relación con lo que el autor entiende por "intereses" y "motivos" humanos. Ya en *IPML,* Bentham señalaba que el "interés" es aquello que el individuo concibe como la

---

guarantee a practically infinite supply of such concepts) whereupon *a judgment is formed* on this new abstraction. *If the new abstraction is deemed pleasurable, action towards it can result*."

[400] Cabe destacar que Dube hace una aclaración respecto a esta tendencia que visualiza en el "resorte principal para la acción humana". El interprete señala que si bien es natural en los seres humanos *abandonar lo ya experimentado en favor de placeres incrementados y diferentes*, ello no implica que no haya casos en que los individuos busquen meramente la mera continuación de los mismos placeres. Dube destaca que de un placer del *recuerdo* o de la *imaginación* puede derivar el dolor de su no satisfacción en el presente y que, es este caso, es esta abstracción entendida como una sensación dolorosa, la que puede motivar a la acción. Nos dice:

"This does not mean it is not possible to seek continuation of the same pleasures:

'Note, that in the way of imagination, from original pleasures may be derived not pleasures only but likewise pains. Pain, for example, is a natural accompaniment of the recollected idea of the past pleasure, when the expectation is that it will not be -as pleasure is, when the expectation is that it will be- again realized. And so in the case of pains.'

In this case, *combined with the complete picture of memory is the concept of the non-enjoyment the pleasure: and it is this abstraction, presumably judged to be painful, that motivates action. But […] Bentham thought it was more natural for men to seek new and different pleasures, than merely the continuance of those already experienced*." (Dube: 1991, 95-6; mi subrayado)

[401] "To thrive is the property -the physical property- of a plant or an inferior species of animal. Applied to a human being -employed in a psychological sense- it is indicative of prosperity in general –of happiness in general- and not in the shape of any particular pleasure, reaped in and from the gratification of the correspondent desire."

"fuente causante" de su placer o satisfacción y que cuando el interés es visto como "causa para la acción" es sinónimo de "motivo" para la acción. (Bentham: *IPML*, 51, 96) Y Dube buscará responder a nuestra pregunta. Nos indicará que esta tendencia natural de los individuos a *buscar satisfacciones mayores y diferentes*, hace posible entender el *carácter* de los "distintos valores" o "preferencias" que los seres humanos les adjudicarán "progresivamente" a lo que conciben como sus "intereses propios". El crítico sostiene que, debido a esta tendencia natural de los seres humanos a buscar mayores y *novedosas* satisfacciones, el proceso de ampliación (o de racionalización) de lo que constituye para el individuo su "propio interés" (*self interest*) puede distinguirse de acuerdo a "dos espectros": la *cantidad de personas* que se verán afectadas por dicho "interés propio" y el *plazo de tiempo,* la mayor o menor duración de la satisfacción que resultará de la realización de dicho interés. Dube nos dice:

> Se revelan dos espectros de motivos y no uno. Y aunque la amplitud de los motivos operativos es prácticamente infinita, es posible identificar aquellos que figuran en los extremos de estos espectros.
> 1. El primer espectro se refiere al *número de personas que el interés propio tomaría en cuenta.* En un extremo estarían los motivos referidos a uno mismo […] En el otro, aquellos motivos entendidos comúnmente como "desinteresados". Entre estos dos extremos residen amplitudes más limitadas del interés, por ejemplo la simpatía de uno por la propia familia.
> 2. El otro espectro refiere a la duración de tiempo que toma en cuenta el interés propio: una que va de la acción del instante al reconocimiento más amplio de las consecuencias posibles respecto al futuro. (Dube: 1991, 102-3; mi subrayado)[402]

Y el intérprete concluye entonces, que si bien no es posible saber *qué motivo específico* está operando en el individuo como "resorte para su acción", resulta claro que debido a esta *inquietud natural humana* a buscar "mayores" placeres y "diferentes", los seres humanos en general *tenderán* a desplazar su atención de la búsqueda de la complacencia de sus intereses "egoístas" o más "estrechos", a explorar los valores que resultarían de "ampliar" la noción del "propio interés" en términos de un "mayor número de beneficiarios" y de una "mayor durabilidad de la satisfacción en el futuro". Dube nos dice:

> Todo interés percibido, que inspira la acción individual, debe ocupar una posición en cada uno de estos espectros. Claramente es imposible saber en qué punto de cada uno de ellos el interés se pondrá de manifiesto. Pero de acuerdo a Bentham, es posible saber que el de mayor grado

[402]"Not one, but two spectra of motives are revealed. Now while the range of motives potentially operate is practically infinite, it is possible to identify those on the extreme ends of these spectra.
1. The first spectrum concerns *the number of people over whom self-interest is considered to extend*. On one extreme would be the most self-regarding motives. [...] On the other extreme, are those motives commonly called 'disinterested.' [...]Between these two extremes reside more limited extensions of interest, for example, sympathy for one's family.
2.The other spectrum concerns the *length of time over which self-interest is considered*: it ranges from instantaneous action to the reckoning of consequences as far as possible into the future."

> en extensión, tanto en términos de cantidad (del número de personas consideradas) como en términos de tiempo, será el que servirá mejor al interés del individuo. (Dube: 1991, 103)[403]

En suma, Dube destaca que para Bentham, los individuos "expanden" progresivamente lo que entienden por sus "propios intereses", que racionalizan sus "preferencias" incorporando un "mayor número de beneficiarios" y un "mayor margen de duración de la satisfacción" como resultado de esta tendencia *básica y positiva* de buscar placeres *incrementales y diferentes* característica de la "dinámica del hedonismo humano". Y más aún, Dube señala que esta característica del *hedonismo humano* no solamente apunta a que los seres humanos adhieran, progresivamente, a la práctica de la *prudencia*, la *probidad* y la *benevolencia* sino también a que descubran, en última instancia, la *convergencia* entre su "interés privado" y el "interés público". Para Bentham, el proceso de "realización humana" no concluiría en su capacidad de encontrar puntualmente la *coincidencia* entre *determinado* interés privado y el público mediante la amenaza concreta de un castigo (*public and private interest junction*), tampoco este proceso de "realización humana" concluiría con la "racionalización del interés propio" que implicaría solo buscar la "propia seguridad" mediante el control de los otros. Para Dube, el proceso de "realización humana" es *compatible con el hedonismo humano* y hace posible la *adhesión positiva* al "criterio público" de la utilidad, a la aceptación de la "sociedad utilitarista" como modelo *preferible,* ya que los seres humanos llegarán a concebir que la "búsqueda exponencial de la felicidad de la mayoría" -que funciona como fundamento del modelo social utilitarista- incrementa la felicidad de cada uno de sus miembros. La sugerencia de que el carácter del *hedonismo humano* hace posible que los seres humanos descubran la *convergencia* entre sus "intereses privados" y el "público" aparece en el siguiente pasaje de Dube:

> Bentham también parece asumir que en sus respectivas culminaciones, estos dos espectros convergen. Y coincidentemente (de acuerdo al sentido metodológico de Bentham) a medida que los intereses que llevan a la acción se amplían en mayor grado (tanto en cuanto a la cantidad de beneficiarios como en cuanto al tiempo) ellos sirven no solo al interés propio sino a la mayor felicidad del mayor número. (Dube: 1991, 103)[404]

Las conclusiones de Dube sobre el carácter del "resorte humano para la acción" y su vínculo con la convergencia entre los "intereses privados" y el "público" hacen referencia a una

[403] "Every perceived interest, inspiring every individual action, must occupy a position on each of these spectra. It is clearly impossible to know at which point on each a given interest would appear. But by Bentham's understanding, it is possible to know that the greater in extent, both in terms of scope (the number of other people considered) and of time that degree of interest is, the better the individual's interest will be served."
[404] "Bentham also seems to assume that at their greater respective ends, these two spectra tend to converge. Thus coincidentally (in Bentham's methodological sense) to the extent the motivating interests (either of scope or time) are the greater ones, they serve not only self-interest but the greatest happiness of the greatest number."

tendencia que Bentham encontraría en los "seres humanos en general". Y en efecto, dichas conclusiones se ven apoyadas por lo que Bentham manifiesta en *A Table*. Sin embargo, esta característica del "resorte humano para la acción" que Dube vislumbra en la teoría de la motivación humana de Bentham no llega a explicar, específicamente, la forma en que un "individuo cualquiera" sería capaz de adherir al sentimiento de la *beneficencia* (al hecho de encontrar satisfacción en la "promoción de los placeres o intereses del prójimo"). Con su análisis, Dube destaca la *propensión* humana a adherir a acciones que supongan "una mayor cantidad de beneficiarios y a una mayor durabilidad de las satisfacciones", lo que parece destacar tan solo que la experiencia de los seres humanos "en general" marca un "progreso" que revela una inclinación a desatender la mera satisfacción de deseos presentes (a abandonar la atención en la mera complacencia del deseo presente) en pos de posibilidades a futuro.

c. El modo específico en que, según Bentham, *el individuo* opera con su propio placer y descubre el valor de la "beneficencia"

En lo que sigue de esta Parte II del capítulo, intentamos rastrear la explicación que ofrece Bentham de la *génesis del sentimiento de la beneficencia* en el individuo *mismo* y de evaluar cómo la generación de este sentimiento específico, es compatible con el modo en que "opera" con su propio placer. Dicho análisis es relevante para nosotros. Buscará ensayar una respuesta a la pregunta que guía fundamentalmente nuestra investigación sobre la ética utilitarista. Pregunta que puede plantearse del modo siguiente: ¿puede esta compatibilización de la ética *en general* (privada y pública) con el *hedonismo humano*, es decir, la tesis "básica" del Utilitarismo Clásico, tener un valor universal? ¿Es válida para los individuos de todo tiempo y lugar? ¿O acaso la pretendida compatibilización entre la "ética en general" y el *hedonismo humano* está en definitiva arraigada en una historización singular y europea de la "experiencia humana", aún cuando Bentham reclame que la ética utilitarista es válida universalmente ya que está legitimada en "el carácter científico y neutral" de dicha experiencia?

Más allá de la *tendencia* propia del "resorte para la acción humana" vislumbrada por Dube, más allá de la idea de que para Bentham, los seres humanos "en general" se inclinarían a abandonar su atención en la complacencia de deseos *presentes* en pos de posibles satisfacciones mayores y diferentes *a futuro*, es posible sostener que para Bentham, "el individuo" siempre opera con su *deseo* de satisfacción *presente* y que dicho modo de "operar"

con el placer en el presente, encubre una forma de relacionarse con el mundo convirtiéndolo en fuente *productiva*.

En efecto, existen varias observaciones de Bentham respecto a la motivación humana en *IPML, A Table* y en *Deontology,*[405] que parecen indicar que los individuos no están en un estado de "continua inquietud" (*uneasiness*), una que los llevaría a abandonar su atención en la complacencia del deseo presente y a arrojarse simplemente a la búsqueda de satisfacciones "posibles futuras". La inclinación natural a obtener placeres incrementales y diferentes los incita también, a enfrentarse con su *condición presente* y a *optimizar* las fuentes de placer que ya tienen "a disposición". Este modo de relacionarse con las fuentes de placer que *tienen a mano o en el presente* se conecta con la siguiente pregunta explícitamente formulada por Bentham en su *Deontology*: ¿Cómo puedo buscar el modo más placentero (o satisfactorio) de emplear mis recursos? (Bentham: *Deontology,* 70)[406]

Esta forma individual de relacionarse con las fuentes de placer o de la satisfacción *a su disposición,* aparece explicitada cuando Bentham critica en *Deontology* la definición de Locke sobre la "motivación humana". Bentham manifiesta que, para Locke, la "inquietud" (*uneasiness*) mueve a los seres humanos a la acción. Pero Bentham sostiene que "retratar al individuo" en un estado de *continua inquietud*, arrojado simplemente al futuro, es una descripción incompleta. Refiriéndose a la tesis de Locke de que la motivación humana se caracteriza por el estado de "inquietud" nos dice: "si esto es cierto, será innegable que la inquietud es el estado en el que está todo hombre que actúa, es decir *tan frecuentemente como cuando actúa, y durante todo el tiempo en el que está actuando*". (Véase *infra*; mi subrayado) Frente a esta interpretación, Bentham advierte que los seres humanos están continuamente multiplicando placeres de las fuentes o recursos que *tienen a disposición*. Bentham utiliza la palabra cosechar (*to reap*) y mantiene que los individuos *no abandonan* simplemente su atención a las satisfacciones presentes en favor de las futuras, sino que *a las satisfacciones presentes* les agregan placeres "en prospecto" y los "placeres de la esperanza" que surgen de la idea de que conseguirán esos futuros placeres. Nos dice:

> Con una expresión apresurada, Locke, hombre cuyo valor equivale a unos cien Maupertius, le ha dado apoyo a una noción que es a la vez tan falsa, como incómoda y perniciosa. Según él, la inquietud es la fuente de toda acción. Y si esto es cierto, será difícil refutar la siguiente proposición, que la inquietud es el estado en el que se encuentra todo hombre que actúa: es decir tan frecuentemente como cuando actúa, y durante todo el tiempo en que actúa.

[405] Mencionaremos fundamentalmente aquí pasajes de su *IPML*, de su *A Table* y su *Deontology* ya que es en dichas obras donde Bentham vincula específicamente su teoría de la motivación humana con su teoría ética.
[406] "How can I seek the most pleasurable mode of employing my resources?"

> Pero de existir la inquietud, ¿en qué consiste? […] No es más que esto: un tipo de capacidad de disfrutar en un futuro un placer no disfrutado en el tiempo en cuestión, en ese tiempo en que se considera que la inquietud es sentida.
> Lo que no fue suficientemente considerado por Locke -y lo que parece negar la expresión en cuestión-, es que por mucho placer o dolor que pueda estar surgiendo de un millar de fuentes, ocurre que él estará recibiendo, en determinado momento y del número de fuentes que sea, *placer presente y a la vez* buscando hacia delante y actuando en persecución de placer futuro: y cosechando al mismo tiempo de ese placer en prospecto, el placer de la esperanza. (Bentham: *Deontology*, 133; mi subrayado)[407]

Y en tono humorístico -característico de la personalidad de Bentham- pone como ejemplo la situación "de espera" del célebre escritor británico Samuel Johnson de su placer preferido: la hora de su cena. De acuerdo a Bentham, Johnson no está simplemente inquieto esperando su cena, 'a pesar de pensar con gusto en su futura cena, nada le impide tener a la vez a Tetsay (su esposa) sentada sobre sus rodillas, un ramillete de flores bajo la nariz, una obra de su autor favorito en la mano y a una Tetsey imaginada ante el clavecín entreteniéndolo con una canción':

> Si ha de creerse en Johnson, en los pensamientos de todo hombre, lo que los ocupa hasta la cena y en el lugar más elevado de sus pensamientos es -la propia cena. Y de acuerdo a la fraseología inadecuada de Locke -esto equivaldría a decir que todo hombre que no está cenando está inquieto por el deseo de su cena; o simple y absolutamente, que en cualquier otro momento del tiempo no ocupado por la acción de cenar, se está en estado de inquietud. Pero no, ni siquiera respecto al mismo Johnson esto era verdad. Tal vez fuera cierto que lo que Johnson amaba más que cualquier cosa fuera su cena. Pero pensando así, amorosamente en su cena, ¿qué debió haberle impedido sentar a su Tetsey en sus rodillas, y con un ramillete de flores bajo la propia nariz, y a otra Tetsey frente al clavecín entreteniéndolo con una canción, portar en su mano la obra de un autor favorito? (Bentham: *Deontology*, 134)[408]

Su forma de matizar la idea de que el individuo está en continuo estado de "inquietud" frente a una posible satisfacción futura, sugiere que para Bentham, la "relación humana al placer" no

[407] "By an ill considered expression, Locke, a man worth a hundred Maupertiuses, has given countenance to a notion at once so false, so uncomfortable, and so pernicious. According to him, uneasiness is what every action has for its source. If this be true, a proposition not easily found deniable is that uneasiness is the state in which every man is who acts: viz, as often as he acts, and for as long as he acts.
But, in so far as it exists, this uneasiness, what is it? […] [I]t is no more than this: viz., a sense of a capacity of enjoying at some future time a pleasure not enjoyed at the time in question, at the time at which this uneasiness is considered as being felt.
What by Locke was not sufficiently considered -and what by the expression in question seems to be negative-, is that for as much as pleasure and pain may be issuing at the same time from a thousand sources, hence it is that from any number of the sources he may at a given point of time be in the receipt of *present pleasure, while at the same point of time* he is looking forward to and acting in the pursuit of future pleasure: reaping at the same time from the prospect of that pleasure the pleasure of hope."

[408] "If Johnson be to be believed, that which, in the thoughts of every man, occupies till dinner comes the highest place in his thoughts is—his dinner. According to the improper phraseology of Locke—this is as much as to say, every man who is not at dinner is uneasy for want of his dinner; or simply and absolutely, at every point in time other than those which are occupied by the act of eating his dinner, in a state of uneasiness. No, not even of Johnson himself was this true. Beyond every thing else what Johnson loved was his dinner: perhaps so. But thinking thus amorously of his dinner, what should have hindered him from sitting with his Tetsey on his knee, with a nosegay under his nose, another Tetsey at the Harpsichord entertaining him with a Song, and with the work of a favourite author in his hand."

se agota en la complacencia de determinado deseo, como tampoco se vuelca exclusivamente al futuro. Ella consiste, más bien, en el intento de volver las fuentes de satisfacción *a disposición* en recursos *productivos* de múltiples satisfacciones. Y esta relación peculiar respecto a las propias satisfacciones, aparece una vez más en el siguiente pasaje de *A Table*. Este ejemplo resulta ser interesante, ya que nos indica cómo el placer del "prójimo" puede contribuir a "multiplicar los satisfacciones" del *presente* del propio sujeto. Bentham describe cómo el individuo busca convertir un placer "inerte" (un placer del "puro recuerdo") en un placer "que lleve a la acción" encontrando *formas novedosas* de emplear recursos *a disposición*. En este caso, esto se logra mediante el "intercambio de servicios con otro individuo". Así nos dice:

> En sí mismo, el placer derivado, por ejemplo, de un paisaje recordado, es inerte. Y un efecto de esto podría ser, desde luego, enviar a un hombre al lugar una vez más para que lo contemple. *Pero en ese caso el placer operante -el motivo que da lugar a la acción- es uno diferente: vale decir, la idea placentera de la sensación placentera esperada proveniente de esa otra mirada*. (Bentham: *A Table*, 90; mi subrayado)[409]

Y ya en su obra más temprana, en *IPML*, Bentham sugería esta misma idea, es decir, que en el "principal resorte para la acción individual" está implicada una búsqueda de *productividad múltiple* de satisfacciones a partir de los recursos *a disposición* del sujeto. Esta noción queda ilustrada cuando Bentham asimila el modo en que los individuos se relacionan con lo que entienden como "sus fuentes de satisfacción o placer" con la "evaluación" de la adquisición de una *propiedad* determinada:

> [Sobre la evaluación de una fuente de satisfacción o placer] Esta teoría no es novedosa ni injustificada como tampoco inútil. En todo esto no hay más que lo que es perfectamente conforme a la práctica humana, allí donde poseen una visión clara de lo que constituye su propio interés. Un artículo de propiedad, una porción de tierra, por ejemplo, ¿es valiosa en qué sentido? Por los placeres de todo tipo que le permite producir a un hombre, o equivalentemente por los dolores de todo tipo que le permite al él evitar. (Bentham: *IPML*, 40)[410]

En efecto, su descripción de la "relación humana al placer" sugiere que los individuos tienden a convertir la naturaleza en una *fuente inagotable de satisfacciones*. Y es entonces posible comprender, a partir de esto, cómo Bentham muestra que la "dinámica" del *hedonismo*

[409] "In itself, the pleasure derived, for example, from a recollected landscape, is an inert one. An effect of it may indeed be the sending a man again to the place to take another view. *But, in that case, the operating pleasure—the actuating motive—is a different one: viz. the pleasurable idea of the pleasurable sensation expected from that other view*."

[410] "Nor is this a novel and unwarranted, any more than it is a useless theory. In all this there is nothing but what the practice of mankind, wheresoever they have a clear view of their own interest, is perfectly conformable to. An article of property, an estate in land, for instance, is valuable, on what account? On account of the pleasures of all kinds which it enables a man to produce, and what comes to the same thing the pains of all kinds which it enables him to avert."

humano apunta a que el "individuo" desarrolle el sentimiento de la *beneficencia*. Dado que la disposición humana a buscar los modos de "multiplicar satisfacciones de los recursos a disposición" es continua, los individuos llegarán a comprender *el valor del intercambio de servicios* como medio de adquirir *gratis*, es decir, a partir de los recursos a mano, lo que de otro modo sería adquirido mediante la "propia acción o trabajo" del agente. La génesis del sentimiento de la *beneficencia* -de la promoción del interés del prójimo (*extra-regarding interest*)- queda explicitada cuando Bentham objeta la visión de Adam Smith sobre el origen de la "división del trabajo". Bentham considera que Adam Smith entiende el "deseo de adquirir riqueza" (*desire to acquire wealth*) y el "deseo de ceder riqueza" (*desire to part with wealth*) como dos motivos *diferentes* y que el "deseo de ceder riqueza" -que abreva en la simpatía o socialización natural humana- da lugar a la "división del trabajo". Bentham se opone a Smith argumentando que la "simpatía" o el "deseo de ceder riqueza" no puede constituir un "valor en sí mismo" para el individuo, sostiene que la "simpatía o el deseo de ceder riqueza" gana fuerza -que afecta la voluntad humana (*human will*)- como resultado del intento egoísta de multiplicar *gratis* (por el intercambio, en lugar de mediante su acción o trabajo) satisfacciones a partir de los recursos que están *a disposición*. Así nos dice de la simpatía y de Smith:

> 272. Adam Smith: su enseñanza del principio [de la simpatía], un ejemplo del efecto del *Ipsedixitismo* que sustituye luz por humo.
> 273. Ingredientes de este principio: 1. Deseo de adquirir riqueza 2. Deseo de ceder riqueza pero no con la esperanza de obtener más, de ahí que su poco concisa denominación del deseo de riqueza sea vea tan limitada por circunstancias […]
> 275 Lo que él no ve es que las transacciones son dos, pero el deseo uno.
> 276. De este deseo, la doble transacción, vale decir la adquisición *por un precio*, es incluso más común que la transacción simple, vale decir, es la adquisición *gratis* en lugar de mediante el propio trabajo del hombre.
> 277. De la doble inclinación o deseo de la que él [habla] no existe ejemplo alguno: uno de sus supuestos ingredientes, vale decir, la aversión a la riqueza, no tiene lugar en el alma humana.
> 278. 1. Reconociendo la irrelevancia del supuesto descubrimiento, no puede cederlo sin darle otra vuelta. No se da (dice él) en ningún otro animal, ni su [principio] ni cualquier otro contrato.
> 2. *Conceditur*, que esta especie de contrato, no consiste en el *simple* deseo de riqueza.
> 3. Requiere de una abstracción, *siendo el deseo de todos los placeres e exenciones obtenibles mediante él*: los físicos son los más obvios, y son raramente adquiribles más que por el *intercambio*. (Bentham: *A Table*, 29)[411]

[411] "272. Adam Smith: his teaching of the principle [of sympathy], an example of the effect of *ipsedixitism* in substituting smoke to light.
273. Ingredients in this principle: 1. Desire to acquire wealth 2. *Desire to part with wealth, viz. but not in the hopes of getting more, his longwinded name for the desire of wealth so circumstanced* [...]
275. What he sees not is -transactions, two; desire, but one.
276. Of this desire, the double transaction, viz. acquiring for a price, is even more common than the simple one, viz. acquiring *gratis* otherwise than by a man's own labour.
277. Of any such double propensity or desire as he | | there exists no example: one of its supposed ingredients viz. the aversion to wealth, having no place in the human breast.

Para Bentham, solamente los "seres humanos" pueden descubrir que el intercambio -que demandaría cierta distribución de la felicidad o promoción de intereses ajenos (*extra-regarding interests*)- incrementará la propia felicidad. Bentham explicita esta idea comparando los modos de relacionarse al placer de los "animales" con los modos de relacionarse al placer que caracterizan a los seres humanos. Nos dice: "Tanto los hombres como los perros valoran la carne como alimento; pero los perros no la valoran como medio de intercambio. El hombre sabe que *desprendiéndose de la carne puede llegar a obtener otras cosas que le placen; los perros no*." (Bentham: *A Table*, 30; mi subrayado)[412]

Y esta descripción sobre el modo de operar productivo característico de la "relación humana al placer", hace posible comprender en qué sentido el objetivo de la rama *referida al prójimo* de la "ética privada" que Bentham llama *extra-regarding branch of private ethics*, llegaría a convergir con el objetivo de la "ética pública". Ya en *A Table*, Bentham mantenía que la simpatía "constituía un interés individual" (Bentham: *A Table*, 12) Y por fin en *Deontology*, Bentham describe cómo dicho sentimiento -basado en el beneficio que redunda en el individuo por la "mutua colaboración"- se vuelve, con la experiencia, más eficaz, al punto de llevar al individuo a adherir "al interés agregado de la felicidad para la comunidad". Mediante el descubrimiento individual del valor de la *beneficencia*, Bentham por fin enlaza el objetivo de la "ética privada" con la "ética pública" del siguiente modo:

> [Sobre el sentimiento de la beneficencia] Como en el individuo, también en la sociedad, a medida que la edad y la experiencia avanzan, este sentimiento y su fuerza y eficiencia aumentan. Pero considerado como un principio o fuente para la acción, es capaz de incrementarse, y de hecho se incrementa de dos formas distinguibles: primero, en cuanto a su eficiencia respecto a cualquier individuo a cuyo favor se considera que opera, es decir respecto a la magnitud de servicios que consecuentemente le ofrece o de empresas que causa para que se los ofrezca […] segundo, respecto a su amplitud, es decir respecto al número de personas a favor de las cuales opera del modo explicado. Al principio, el círculo de los individuos a cuyo favor opera […] se limita a aquellos individuos más próximos al agente individual en cuestión. […] *A medida que la experiencia es mayor y la cultura mental avanza, el campo de operación e influencia de este principio para la acción se amplía más y más. Se extiende sucesivamente, o a la vez, a otros individuos conectados respectivamente con el individuo en cuestión por lazos de profesión, clase, ciudad, provincia o estado político. Cuando el sentimiento simpatético opera, su tendencia no puede ser otra que suministrar en primera instancia al menos, bienestar a algún individuo o individuos diferentes a aquel de cuyo pecho emerge. Y*

278. 1. Recognizing the irrelevancy of the supposed discovery, he can not part with it without having another touch at it. None such (says he) in any other animal, neither his, nor any other contract.
2. *Conceditur*, this species of contract, not even the simple desire of wealth.
3. It requires abstraction, *being the desire of all pleasures and exemptions obtainable by means of it*: physical most obvious, seldom obtainable but by *exchange*."

[412] "Men *and* dogs treasure up flesh to eat; *not* dogs to exchange. The man knows that by parting with the flesh he may get other things that he likes; the dogs not." (su subrayado)

> *cuando se vuelve productivo del efecto deseado, y a ese efecto no le sigue un efecto equivalente o mayor de carácter opuesto, su resultado último consiste en una clara adhesión al interés agregado de la felicidad para la comunidad*. (Bentham: *Deontology*, 202-3; mi subrayado)[413]

Como bien lo apunta Amnon Goldworth, al referirse a una nota que Bentham le dedica a María Lewin Bowring (hija mayor de su editor John Bowring) en su álbum de cumpleaños, este mensaje -aunque exagerado en su lirismo- representa 'de modo substancial, la enseñanza de un deontólogo o genuino tutor moral' para cualquier individuo. (Goldworth en Bentham: *Deontology,* xix) Y los consejos para María Bowring revelan la conexión que nuestro pensador utilitarista encuentra entre la práctica de la "beneficencia" y el "carácter productivo de la relación humana al placer":

> Crea toda la felicidad de la que seas capaz; suprime toda la miseria que te sea posible. Cada día te permitirá, -te invitará a agregar en algo a los placeres de los otros, o a disminuir en algo sus sufrimientos. Y por cada semilla de gozo que plantes en el regazo del prójimo, descubrirás una cosecha en el tuyo propio, mientras que cada pesar que extirpes de los pensamientos y sentires de las creaturas se convertirá en bellas flores de paz y alegría en el santuario de tu alma. (Goldworth en Bentham: *Deontology,* xix) [414]

El descubrimiento del valor de la práctica de la "beneficencia" como forma de hacer productivos los recursos *a disposición*: de adquirir *gratis* nuevas y mayores satisfacciones a partir de una misma fuente, explica finalmente cómo el individuo no subscribe meramente al "principio de la mayor felicidad para la comunidad" en sentido *restrictivo,* sino que también es capaz de suscribir al "principio de la mayor felicidad para la comunidad" en un sentido *positivo.* El gran descubrimiento del beneficio de la "beneficencia" radica en entender que la

---

[413] "As in the individual, so in society, as age and experience advance, this affection and its force and efficiency receive increase. As to the affection itself, it is only in respect of force that it can receive increase. But considered as a principle and source of action, it is capable of receiving, and does accordingly receive, encrease in two distinguishable ways: viz. first, in respect of its efficiency with reference to any individual in whose favour it may be considered as operating, i.e. in respect of the magnitude of the services which it has the effect of rendering or causing endeavours to be used to render him […]; secondly, in respect to extent, i.e. in respect of the number of the persons in whose favour it operates, as above. At first the circle within which are contained the individuals in whose favour it operates […] is confined to, or even within, that in which are included the individuals most closely attached to the individual agent in question.[…] As experience encreases and mental culture advances, the field of operation and influence of this principle of action enlarges itself more and more. It extends successively, or at the same time, to other such individuals respectively connected with the individual in question by the ties of profession, class, town, province, political state. In so far as the sympathetic affection operates, its tendency can not but be to minister, in the first instance at least, to the well-being of some individual or individuals other than the individual whose breast is the seat of it. In so far as it becomes productive of the desired effect, and that effect not followed by an equal or greater effect of the opposite cast, the ultimate result is *a clear accession to the aggregate stock of happiness in the community*."

[414] "Create all the happiness you are able to create; remove all the misery you are able to remove. Every day will allow you, -will invite you to add something to the pleasures of others, or to diminish something of their pains. And for every grain of enjoyment you sow in the bosom of another, you shall find a harvest in your own bosom, while every sorrow which you pluck out from the thoughts and feelings of a fellow creature shall be replaced by beautiful flowers of peace and joy in the sanctuary of your soul."

promoción "de la felicidad en general" multiplica la posibilidad de "servicios mutuos", lo que explica entonces por qué el individuo es capaz de adherir de modo *positivo* al "principio de la mayor felicidad para la comunidad". Al comprender que la "beneficencia" incentiva el intercambio de servicios, los individuos tendrán entonces las herramientas para adherir de modo *autónomo* -independientemente de la amenaza de los castigos legales- a la "sociedad utilitarista" como *modelo ideal de organización social*: ellos comprenderán que la expansión de la *felicidad en general* promovida por el Utilitarismo *contribuye* a la expansión de la *propia felicidad*.

Y en efecto, los desarrollos ofrecidos aquí -basados en *IMPL, A Table* y *Deontology*- respecto a la posibilidad de "convergencia" de "las ramas" de la ética en la doctrina moral de Bentham y a la compatibilidad de la "ética en general" con el *hedonismo humano,* parecen darle cuerpo y consistencia a aquella afirmación explícita sobre el "principio de la mayor felicidad para la comunidad" como "único criterio objetivo para la conducta humana" que aparece en uno de los últimos artículos sobre el Utilitarismo que Bentham escribe tres años antes de su muerte -artículo que, no por coincidencia, aparece junto a *A Table* y *Deontology* en la edición de Goldworth de los *Collected Works*. En efecto en "Article on Utilitarianism" (1829), Bentham sostiene que "el principio de la felicidad para la mayoría" constituye el *único principio racional* que sirve *de guía* a los individuos para evaluar moralmente (en términos de lo correcto e incorrecto) tanto *sus conductas privadas* como *las conductas no-privadas*. Refiriéndose al ensayo de J. Priestley, "Essay on the First Principle of Government" Bentham nos dice en el artículo:

> [C]ontiene de tantas maneras diferentes la frase 'la mayor felicidad para el mayor número', y esto fue enunciado con el carácter de un principio que constituye no solamente un fundamento racional, sino *el único fundamento racional, de todas las promulgaciones de la legislación y de todas la reglas y preceptos destinados a la dirección de la conducta humana en la vida privada*. (Bentham: "Article on Utilitarianism", 291; mi subrayado) [415]

Y seguidamente, Bentham apoya la posición de Priestley, sosteniendo que "la mayor felicidad para el mayor número" es el único principio que los seres humanos se brindan a sí mismos como guía (*the only self-proffered guide*) para la conducta humana en *todos sus caminos,* vale decir, respecto a la conducta pública y la conducta privada:

> Si tanto en la vida pública como en la vida privada el principio de la mayor felicidad es el único principio cuya observancia proporciona alguna promesa de conducir a la máxima

[415] "[I]t contained in the last page in so many words the phrase 'the greatest happiness of the greatest number', and this was stated in the character of a principle constituting not only a rational foundation, but *the only rational foundation, of all enactments in legislation and all rules and precepts destined for the direction of human conduct in private life*."

> cantidad de felicidad de la comunidad a la que se aplica, una proposición que ponga a la vista cualquier otra palabra o frase apelando a cualquier otro objetivo último cuanto menos diferente o mejor, será una proposición que lleva implícita una contradicción.
> Si el principio de la mayor felicidad es la única guía que se le ofrece a la conducta humana en todo camino, tanto público como privado, cualquier otra guía que se le ofrezca con ese mismo propósito, cualquier otra guía que se ofrezca mediante la denominación apelativa que sea, no puede ser nada mejor que una guía impropia o incorrecta. (Bentham: "Article on Utilitarianism", 312)[416]

Parte III: Las implicancias colonialistas derivadas del modo en que Bentham compatibiliza la práctica ética individual con su visión del hedonismo psicológico.

Pero si las tesis de la "convergencia" entre el objetivo de la "ética privada" y el de la "ética pública" y de la compatibilidad de la "ética en general" con el *hedonismo humano* son posibles, porque abrevan en la idea de que los seres humanos *son productivos y deben lograr serlo con la mayor eficacia*, cabe preguntarnos, si el Utilitarismo Clásico -como "ciencia sobre la naturaleza humana" y como "doctrina moral y política" derivada- puede entenderse como un sistema construido con ladrillos transparentes como el cristal. ¿Es posible sostener que la "tesis básica" del Utilitarismo es universalmente válida? ¿Es esta ciencia del hombre y de su conducta moral derivada, una ciencia "natural y neutral" válida para quienquiera que sea?

En esta última parte de nuestro trabajo, buscamos abordar las "implicancias colonialistas" que se derivan del modo en que Bentham buscó *compatibilizar* la "ética" con el "hedonismo humano" descrito previamente. Buscamos mostrar que la "doctrina utilitarista" misma, es decir, que su "tesis básica", delinea formas de exclusión *de carácter epistémico* respecto a la condición presente *y futura* de los "colonizados". Procuramos señalar que la *idea misma* de la "configuración individual del interés propio" constituye una noción "a-crítica" enlazada a la "autonomía", o a la "capacidad de auto-determinación", que revela la "superioridad moral" de Occidente y que con ello, legitima el "colonialismo", es decir, una forma de control y

[416] "If in public as well as private life the greatest happiness principle be the only principle the observance of which affords any promise of being conducive to the maximum of quantity of happiness in the community to which application is made of it, a proposition exhibiting to view any other word or phrase in the character of an appellation of any other ultimate end in view is little if any thing different from, and better than, a self-contradictory one.
If the greatest happiness principle be the only self-proffered guide to human conduct in every walk, public as well as private, of human conduct which can with truth be stated as a right one, every other guide which can be proffered for that same purpose, every other such proffered guide by whatsoever appellative denominated, cannot be anything better than an improper or wrong one."

opresión sobre las conductas (los modos de ser y de saber) de las "poblaciones nativas" indefinida en el tiempo.

En efecto, en esta Parte III mostramos que la "objetividad del principio de la utilidad" legitimada por el "hedonismo psicológico" no está libre de dificultades. La "consistencia" de la "tesis básica" del Utilitarismo Clásico con la que buscamos objetar las críticas de Halévy, Harrison y Rosen[417], genera sin embargo, un *compromiso teórico* respecto a la pretensión de "universalidad" del principio. Señalamos que "el proceso de descubrimiento" de lo que constituye la "propia felicidad" *culmina* en su visualización como "prosperidad" o "acumulación de riqueza material", traducible en propiedades o dinero. Y que la "beneficencia", el descubrimiento del valor de la práctica de "promover la felicidad de los otros miembros de la *propia* comunidad" -que conduce a "adherir al principio de la mayor felicidad para la comunidad"- es vista como una búsqueda de valor agregado: "como una forma de ahorro o inversión de dinero" (*to part with wealth*) que serviría para "adquirir mayor riqueza": para beneficiarse de los "intereses ampliados" de los miembros de la "propia sociedad" y con ello de la "colaboración de servicios mutuos" adquirible de forma *gratuita, sin esfuerzo o trabajo*.

En suma, en esta Parte III, mostramos que la "consistencia interna" del modelo ético de Bentham y su compatibilidad con el *hedonismo humano* descrito anteriormente, está fuertemente vinculada a una forma de "acumulación de experiencia" que es propia de la historia *singular* de determinados pueblos y que no puede entenderse como la "experiencia humana en general". Señalamos que el "desarrollo moral individual" está definitivamente amordazado a la historia del desarrollo de las "sociedades capitalistas occidentales" -uno que enlaza la "concepción de la felicidad" con la "prosperidad material"- y que dicha identificación determina la "sujeción y control" de las conductas de otras poblaciones, que no participan de dicha historia o experiencia *singular compartida*.

En primer lugar, es preciso destacar que la noción del "resorte humano para la acción" -que Bentham describe como esa tendencia sin descanso del individuo a incrementar sus

[417] Recordemos que tanto la "interpretación recibida" de Halévy -que visualizaba el Utilitarismo Clásico como Hedonismo Ético- así como también la "interpretación revisada" de Harrison y Rosen -que visualizaba el Utilitarismo Clásico como una "teoría social" destinada al gobernante o al legislador- encontraban en la formulación del "principio moral" de Bentham serias dificultades. Ellos identificaron la "doble formulación del principio" (la formulación pública y la privada) y sostuvieron que dicha daba lugar *necesariamente* a "resultados divergentes" (Halévy: 1928, 17-8; Harrison: 1983, 111, 120, véanse también los desarrollos en nuestro Capítulo 3)

satisfacciones respecto a las ya experimentadas "mediante la búsqueda de los modos más placenteros y novedosos de emplear fuentes a disposición"- es sorprendentemente *parecida* al "tipo de motivación" para la acción que afecta al entendimiento y a la voluntad de un ser humano de mente económica o mercantil. La "dinámica de la motivación humana" se adecua a aquella voluntad mercantil de *tornar a la naturaleza en fuente inagotable y máximamente productiva de valor mediante un análisis de costos y beneficios*. Y esta adecuación se hace evidente por la elección misma que Bentham hace de sus palabras. En el siguiente pasaje de *A Table,* Bentham sostiene que el tipo de pensamiento que debe estar a la base de "la moral" es el mismo tipo de pensamiento que rige la "economía mercantil" o la "economía de mercado". Los individuos debieran relacionarse con cada uno de sus intereses -con las fuentes de satisfacción o de prevención del dolor- del mismo modo en que se relacionan con "el dinero", es decir, considerando cada uno de sus intereses *no* como "valores en sí mismos" sino como "medios" conectados con "los placeres y dolores que tienden a proporcionar o evitar":

> En el caso de la economía mercantil, reprobar el cálculo sería manifiestamente absurdo, pero el cálculo no puede ser más necesario para la buena conducta en cuestiones mercantiles que para cualquier otra. El dinero no tiene valor más que respecto a los placeres que tiende a proporcionar o evitar.
> Volcarse a una pasión o una acción sin calcular, es decir sin pensar, no sería el mejor consejo para cualquier conducta que no sea mercantil.
> Si tal consejo es aceptado por el comerciante, solo él mismo o sus conexiones resultarían perjudicados: pero si le es dado o es perseguido por el moralista o los gobernantes, toda la humanidad podría perjudicarse. (Bentham: *A Table,* 30-1) [418]

Y esta adecuación de la "dinámica de la motivación humana" con el modo de pensar propio de los sujetos que se mueven en sociedades donde prima la economía de mercado, aparece también en uno de sus escritos económicos, "The psychology of the Economic Mind". Allí, Bentham mantiene que los criterios que sirven para la "evaluación de nuestro motivos para la acción" son similares a los que rigen la "evaluación de los inversionistas":

> Todos los estímulos [para la acción] se basan en expectativas ya sea de placer o de dolor. Y la fuerza en que las expectativas actúan en el seno humano varían al diferir en 1. Intensidad, 2. Duración, 3. Certeza, 4. Proximidad. Estos son los cuatro elementos de valor que constituyen y miden la fuerza comparativa de todos los motivos humanos.
> Tomemos por ejemplo un placer esperado. ¿Cuáles son los motivos que gobiernan a un hombre a la hora de invertir su dinero? Preferirá aquel medio que determine que el lucro sea el mayor posible, el más certero y el más rápido. Presentémosle una especulación que suponga

[418] "In case of mercantile economy, to reprobate calculation would be too glaringly absurd, but calculation cannot be more necessary to good conduct on mercantile occasion than it is on every other. Money has no *value* but in respect of the pleasures and pains it tends to confer and avert.
To fly into a passion and act without *calculation*, i.e. without *thought*, would not be better *advice* for other conduct than for *mercantile*.
By such advice if taken by a shopkeeper, nobody but himself and his particular connections can be injured: by ditto given or pursued by moralists or rulers, all mankind may."

> mayor riesgo o no contar con su dinero por un lapso de tiempo prolongado, el valor de tal expectativa será menor y no se inclinará por ella a menos que se sienta atraído por un lucro aún mayor. Así, la deficiencia en certeza y proximidad se verá compensada por un incremento en cuanto a la intensidad y a la duración de la satisfacción. (Bentham: "The Psychology of the Economic Mind" en Stark: 1952, vol. III, 446) [419]

Y la fuerte conexión entre la ética y la economía mercantil vuelve a aparecer en *A Table* cuando Bentham ataca el *Ipsedixitismo* o la "moral convencional" que -recordemos- estaba basada en el "principio de la simpatía" y que -como lo interpretaba Bentham- estaba sustentado sin más, en la aceptación de lo que "se dice" o de lo "ya establecido". Bentham sostiene en *A Table,* que el *Ipsedixitismo* funda el sistema de legislación y de la moral "existentes" en Inglaterra y que por ello, ambas esferas carecen de un "principio racional" que pueda dar cuenta "objetiva" de lo "correcto o incorrecto". Y Bentham advierte -dirigiendo su crítica al *Ipsedixitismo*- que tanto los códigos legales como el sistema de la moral debieran ser capaces de especificar las ofensas, los castigos y los intereses al modo de "Libros Contables" (*Account Books*). Refiriéndose a los modelos de legislación y de ética "existentes", nos dice que 'tal como están, le prestan al individuo el mismo tipo de servicio que el que le prestaría a la economía de un mercader, un panegírico sobre la excelencia de este o aquel artículo con el que comercia, en lugar de ofrecerle un conjunto de Libros Contables'. (Bentham: *A Table,* 70-1)[420]

Y con una línea argumentativa similar, que busca des-encubrir y dar cuenta "objetiva" de los "motivos humanos" que se le aparecen al *Ipsedixitismo* (o Sentimentalismo) como "elogiosos", Bentham vuelve a asemejar la "dinámica de la motivación humana" con la "motivación de adquirir mayor riqueza" que caracteriza a la mente económica mercantil. Bentham se refiere a los motivos de la "frugalidad" y de la "economía" y los identifica como "motivos económicos" vinculados a la riqueza. Sostiene que la "moral convencional" los identifica como motivos *elogiosos.* Sin embargo, advierte que tal como los toma la "moral convencional", dichos motivos encubren su significado *fundamental*: que es el deseo fundamental de "adquirir" riqueza y no meramente el deseo de "conservarla". De este modo,

[419] "All inducements are expectations either of pleasure or pain. The force with which all expectations act upon the human bosom varies according as they differ in, 1. Intensity, 2. Duration, 3. Certainty, 4. Propinquity. These are the four elements of value which constitute and measure the comparative strength of all human motives.
Take for example an expected pleasure. What are the motives which govern a man in the investment of money? He prefers that mode in which the profits are largest, most certain, and quickest. Present to him a speculation of greater hazard or in which he must be kept longer out of his money; the value of such expectation is less, and he will not embrace it unless allured by a larger profit. Deficiency in certainty and propinquity will thus be compensated by an increase of intensity and duration."

[420] "Thus is rendered to legislation and morals the same sort of service as would be rendered to a merchant's economy, a panegyric on the excellence of this or that one of the articles he deals in, instead of a set of Account Books."

Bentham señala que los motivos de la "frugalidad" y la "economía" solo pueden ser *elogiosos* en tanto son vistos como medios de "ahorro" para la adquisición de "mayor riqueza" a futuro. Mediante este argumento, Bentham termina asemejando la "motivación humana para la acción" con la inclinación humana general hacia la "prosperidad" y entiende que uno de sus *medios* es ese "deseo de adquirir mayor riqueza a futuro mediante el ahorro o la frugalidad":

> La "frugalidad", la "economía", estos términos, es cierto, son *elogiosos*: pero ellos indican la *conservación* de la cantidad de riqueza adquirida -solamente la *conservación* y no la *adquisición*. Agreguémosles a los términos antedichos la denominación "ahorro", ya que si en el significado de esos dos términos puede incluirse de alguna forma la *adquisición*, será solamente de modo *circunscrito y cauteloso*. *Insinuada* está, pero no puede decirse que esté declarada. Sin embargo, *crecer* (*to thrive)* es la propiedad -la propiedad *física*- de una planta o de una especie inferior animal. Y aplicada al ser humano -empleada en un sentido psicológico- es indicativa de la *prosperidad en general -de la felicidad en general*- y no bajo la forma de cualquier placer particular obtenido en y por la gratificación del deseo particular correspondiente. (Bentham: *A Table,* 104-5; su subrayado) [421]

La identificación de la "dinámica de la motivación humana" y el "tipo de motivación" que lleva a la acción a una mente económica, se revela una vez más cuando Bentham describe, en *A Table,* las reglas de conducta que el deontólogo debe ofrecerles a los miembros de la sociedad para lograr el "beneficio propio" (*self-regarding rules*). Su identificación entre el pensamiento mercantil y la dinámica de la motivación humana se hace evidente cuando Bentham mantiene que si "el esfuerzo" o "la acción" *no es conducente a la adquisición* de los "placeres de la expectativa" entonces, en el caso de una preferencia de reposo, es preciso que los individuos piensen en los modos más placenteros de utilizar *sus fuentes a disposición* como lo hacemos cuando pensamos en la *inversión de dinero* como medio de adquirir *gratis* los "servicios de otros". Nos dice:

> Regla respecto a los placeres de la expectativa para el beneficio propio -ya sea que estén a la vista placeres particulares o fuentes [de placer]- fija tu mente en el más valioso. Si el esfuerzo es necesario y favorable, piensa en los *medios.* Así por el placer de la expectativa, el placer de la posesión se hará más probable.
> *Si el esfuerzo no es favorable, en el caso de reposo, piensa en el modo más placentero de emplear aquellas fuentes que tengas a disposición (por ejemplo, el dinero).* (Bentham: *A Table,* 70; mi subrayado)[422]

---

[421] "'Frugality', 'economy', these, it is true, are *eulogistic* terms: but by these, *preservation* of the quantity of wealth acquired -*preservation* only not *acquisition*- is the thing indicated. Add to the above the terms 'thrift' and 'thriftiness', for if in the import of these two latter terms, *acquisition* be in any way included, it is only in a confined way, and, [...] as it were by *stealth*. *Insinuated* it is; declared it can scarce be said to be. To *thrive* is the property -the *physical* property- of a plant or an inferior species of animal. Applied to human being -employed in a psychological sense- it is indicative of *prosperity* in *general -of happiness in general*- and not in the shape of any particular pleasure, reaped in and from the gratification of the corresponding particular desire."

[422] "Rule of self-regarding as to pleasures of expectation -particular pleasures or sources of [pleasure] in view, fix your mind on the most valuable. If exertion be necessary and conducive, think of the *means*. Thus, by pleasure of expectation, pleasure of possession will be probabilized.

Y recordemos cómo Bentham argumentaba contra los "principios morales" de los religiosos y de los "filósofos morales sentimentalistas" quienes concebían que, en última instancia, la "benevolencia humana" constituía un "pálido reflejo" de la "voluntad divina" o del "Summun Bonum". Para Bentham, por el contrario, la "benevolencia humana" podía surgir únicamente de la evaluación individual de la conducta humana y del sentimiento humano. (Bentham: *Deontology*, 166-7)[423] Y nuestro autor termina asemejando, en *Deontology,* el descubrimiento individual del valor de la "beneficencia" con los resultados beneficiosos que identifica el individuo en la inversión en un "Banco de Ahorro" o "Banco de la Buena Voluntad". Bentham compara al "hombre benévolo" con el "agricultor", que en lugar de consumir "invierte" y con el "ahorrista", que "deposita" su dinero en un "banco de Ahorro" (*Saving Bank*) para encontrar los modos de multiplicar los beneficios de sus recursos disponibles y aumentar la adquisición de su riqueza *gratis*:

> El estímulo que tiene un hombre para el ejercicio la benevolencia es del mismo tipo que el del agricultor cuando siembra su semilla, o del hombre frugal cuando atesora su dinero.
> La semilla sembrada no tiene otro valor que por las cosechas de las que es productiva. El dinero no tiene otro valor que por los múltiples servicios procurados por las manos de otros hombres: mediante las manos del trabajador, los servicios ofrecidos por la práctica de su trabajo, mediante las manos del panadero, el servicio ofrecido por la entrega de pan al cliente que le entrega a cambio su dinero.
> *Mediante cualquier acción virtuosa de beneficencia practicada por un hombre, este contribuye a una especie de fondo -a una especie de Banco de Ahorro- a un tipo de fondo de la Buena Voluntad General, de la que emanan todo tipo de servicios que surgen de otras manos a las de él y a los que se puede recurrir en ocasiones*: si no se trata de servicios en positivo, al menos serán servicios en negativo, servicios que implican la abstención de afligirlo con molestias que de otro modo lo afligirían. (Bentham: *Deontology,* 184; mi subrayado)[424]

Exertions not conducive, ex.gr., in case of repose think of the most pleasurable mode of employing such sources (ex.gr., money) as you have at command."

[423] "To understand religion is to understand the will of god. God is a being of whose attributes is benevolence, and that not ordinary, such as human but infinite benevolence. But be he god or man, how can any person be benevolent but in proportion to the quantity of happiness which it is his wish to see enjoyed by those who are subject to his power? And if it be any other than an empty name, of what is it that happiness can be composed but of pleasures? […]To make on this occasion a distinction between the attributes of god and the attributes of man, and in particular to say that god's benevolence, though different from man's benevolence, is not the less benevolence, is mere mockery. Unless in its application to humankind, on the one hand to human conduct, on the other to human feelings, whence did the word benevolence acquire its meaning?"

[424] "[T]he inducement which a man has for the exercise of benevolence is of the same sort as that which the husbandman has for the sowing of his seed, or that which the frugal man has for the laying up money.
Seed sown is no otherwise of any value than for the crops of which it is productive. Money is of no value but for the services of all sorts which it procures at the hands of other men: at the hands of the labourer, the services rendered by the performance of his labour; at the hands of the baker, the service performed by the delivery of his bread to the customer who gives money for it.
By every act of virtuous beneficence which a man exercises, he contributes to a sort of fund -a sort of Saving Bank- a sort of fund of General Good-Will, out of which services of all sorts may be looked for as about to flow on occasion out of other hands into his: if not positive services, at any rate negative services, services consisting in the forbearance to vex him by annoyances with which he might otherwise have been vexed."

Dadas las características -recientemente precisadas- de lo que para Bentham era la forma de pensar económico-mercantil, se hace evidente que dicha forma de pensar y de actuar debe haber sido, para nuestro autor, producto del "desarrollo comercial e industrial" que visualizaba en sociedades como la británica, o al menos, que era un modo de pensar solo posible en sociedades que se hubieran deshecho de formas políticas despóticas e incluso de las prácticas del "mercado monopólico". Y es interesante observar, que Bentham describe a los "Sentimentalistas" (vale decir a los filósofos morales que responden al *Ipsedixitismo*) como los detentadores del "monopolio del mercado de la reputación", dejando así entrever la idea de que su modelo de "dinámica de la motivación humana" y de "ética derivada" se adecua a la forma de pensamiento "propia" de un modelo de sociedad en la que rige el "mercado libre de comercio" (*free trade commerce)*. Efectivamente, en *A Table* nos dice:

> Mientras tanto, el principio de la utilidad ha sido declarado *peligroso*: lo que es tanto como decir que la seguridad es peligrosa o que el peligro es seguro.
> *Conceditur*, en cierto sentido, es decir, para ciertas clases, ese principio es peligroso, a saber, para los intereses de los pocos que gobiernan y los pocos que son influyentes, quienes se oponen a los intereses de la mayoría; *para los influyentes que no gobiernan y que tienen el monopolio del mercado de la reputación, su comercio se vería destruido, si mediante el principio de la utilidad se expusiera la corrupción de sus ganancias salariales*. (Bentham: *A Table*, 9; mi subrayado)[425]

Más aún, si consideramos las "representaciones de los colonizados" de Bentham -apuntadas en nuestro Capítulo 4- por las que distinguía las características de las "sociedades no civilizadas" de las "civilizadas", a saber, su "pasividad o auto-rebajamiento" frente al "individualismo" y su "ritualismo religioso" frente al "secularismo", resulta difícil concebir que Bentham pudiera adscribirles a dichos pueblos la posibilidad de un "desarrollo moral" tal como el que describe. Recordemos que Bentham apuntaba que tanto sus relaciones respecto los propios gobernantes como sus prácticas sociales y costumbres, reflejaban una tendencia al auto-rebajamiento y a la sujeción más que una disposición humana tendiente a la expansión y al crecimiento. Incluso en *Deontology,* su obra tardía sobre la "ética privada", nos dice:

> Atendamos al lugar. Observemos a cualquier musulmán, o cualquiera de las naciones denominadas orientales.[…] Allí, a menos que se vean inhibidos por la probidad, ningún servilismo es indebido. Esto se lleva a nivel tan extremo, que *el servilismo es supervivencia*. Llevado a excesos, el servilismo no es otra cosa que la ley de la prudencia.
> Al inclinarse, o usando la expresión adecuada, rebajarse y adular a sus superiores, ese mismo hombre es severo e incluso insolente con sus inferiores. Nada es más frecuente: nada más

[425] "Meantime, the principle of utility has been pronounced *dangerous*: as good, say security, is dangerous or danger [is] safe. *Conceditur*, in a certain sense, i.e. to certain classes, that principle is dangerous, viz. to the interests of the ruling and influential few, in so far as adverse to those of the many; to the non-ruling influential who have the monopoly of the reputation market, whose trade would be destroyed, if by the principle of utility the rottenness of their wages were exposed."

> natural. Por el sufrimiento al que se somete en un caso, se repara con el gozo por el sufrimiento que él mismo le ocasiona a otro. (Bentham: *Deontology*, 228; mi subrayado)[426]

Y Bentham no solo destaca el servilismo imperante en las naciones "orientales", sino también su falta de "juicio crítico" (*free judgment*) cuando, paradójicamente, defiende la institución de jurados en Inglaterra -con el fin de quitarles poder a los jueces-, pero desaconseja la implementación de "jurados nativos" en los procesos judiciales de la India:

> En Inglaterra, el grado de imparcialidad y de intrepidez requerido por ciertas causas, debiera ser justificadamente esperable de los jurados más que de los jueces: mientras que en Bengala, el mismo grado de aquellas cualidades respecto a las mismas causas, debiera justificadamente esperarse más de un juez que de un jurado.[…] Esta diferencia, dependería sin embargo y en gran medida de cierta inferioridad que al día de hoy se manifiesta en Bengala, por un lado en cuanto a la forma de gobierno, y *por otro por las costumbres nacionales*. (Bentham: "Of the Influence of Time and Place in Matters of Legislation" en *Works*, vol. I, 178; mi subrayado)[427]

Y esta ausencia de "individualismo" -o primacía del servilismo- y de "juicio crítico" en las denominadas "naciones orientales", parece prevenir el desarrollo de sus miembros como "sujetos morales", imposibilita que descubran el valor de la "beneficencia" como parte del "propio interés" y consecuentemente, que los miembros de dichas sociedades sean capaces de darse a sí mismos un buen gobierno: de establecer las "sanciones morales y populares" del Tribunal de la Opinión Pública, como medio de control del gobernante. En *A Table*, Bentham nos dice:

> En el caso del gobernante, como en cualquier otra situación, el *quehacer* (*endeavor)* del hombre consistirá en lograr que la conducta de otros hombres, es decir que el deber político sea lo más favorable posible a su propio interés. […]
> Si bien en cualquier lugar la felicidad propia del gobernante será su único objeto, aún así, sus ingredientes (a saber las satisfacciones y prevenciones) diferirán en los distintos estadios de la sociedad.
> En tanto la sociedad es civilizada, los placeres etc. de las sanciones populares y religiosas y de la simpatía serán fuertes.
> En los países musulmanes, particularmente en Marruecos, los placeres provenientes de la sanción popular y religiosa son casi desconocidos: lo mismo puede decirse del placer de la

[426] "Go back to the field of *place*. Turn to any of the Mahometan, to any of those so called Oriental nations. […] There, unless in so far as inhibited by probity, no obsequiousness is undue. *To how low soever a pitch carried, self-abasement is self-preservation*. Carried to whatsoever excess, servility is but conformity to the laws of prudence. Bending or, as the phrase is, cringing and fawning to his superiors, the same man is stiff and even insolent to his inferiors. Nothing is more frequently observed: nothing more natural. For the suffering to which he subjects himself in the one case, he makes amends by the enjoyment of the same kind which he gives himself in the other."

[427] "Because in England, in certain causes, the requisite degree of impartiality and intrepidity taken together, might with better reason be expected from juries than in a judge: whereas in Bengal, in the same causes the same degree of those qualities taken together, might with better reason be expected from a judge than from a jury […] This difference, however would depend in good measure upon certain inferiority which at present there appears to be in Bengal, with respect to the form of government on the one hand, and the national manners on the other."

> simpatía que el bienestar público tiene como único objeto. (Bentham: *A Table,* 72-3; su subrayado) [428]

De acuerdo a estas "representaciones de los colonizados" como sociedades "menos avanzadas" -como grupos que han vivenciado una menor *cantidad* de experiencias- el principio de la "mayor felicidad para la comunidad" que *guiaría* la "exploración individual" de su "máxima felicidad", se manifestaría *solamente* en las *sociedades occidentales*. Únicamente en las *sociedades occidentales,* estarían dadas las condiciones para que ocurra una eventual "convergencia" entre el objetivo de la "ética privada" y la "ética pública". Solo los miembros de las *sociedades occidentales* estarían suficientemente "iluminados" (*enlightened*), es decir, capacitados para elaborar series de causas y efectos remotos *completas* enlazadas a lo que constituye su "propia satisfacción o felicidad".

Pero debido a estas "representaciones de los colonizados" como sociedades "menos avanzadas" en "la marcha de la experiencia humana en general", Bentham tendría que enfrentarse en su doctrina, al problema de salvar el *valor universal* de la "tesis básica" del Utilitarismo: a aquella tesis que formula que el "principio de la utilidad" es legítimo porque abreva en el hedonismo humano. En efecto, dado que Bentham pretende basar su "radicalismo político" -su voluntad de reformar *toda* sociedad- en esta "tesis básica", cabría preguntarle ¿en qué sentido su doctrina epistemológica y moral podría ser "transparente" a la razón de quienquiera que sea, y por tanto exportable a cualquier punto del planeta? ¿Puede Bentham conciliar su "tesis básica y constructivista" -que asumiría una igualdad de entendimiento respecto a la conducta humana- con la tesis de que el avance de las "sociedades" responde a una mayor acumulación de experiencia en términos de "cantidad"? En otras palabras, ¿puede Bentham conciliar su "tesis básica" que asume una igualdad de entendimiento respecto a la conducta humana con una "teoría psicológica progresiva de asociación de trenes de ideas"?

A continuación buscamos mostrar que el "principio de la utilidad" y sus filosofías prácticas derivadas presentan limitaciones referidas a la pretensión de universalidad y que estas limitaciones están implicadas en la "doctrina misma" de Bentham. La pretendida derivación

[428] "In ruler's, as in every situation, it will be a man's *endeavour* to render other men's conduct, thence their political duty, as conducive as possible to his interest.[...]
Though every where ruler's own happiness will be his own sole object, yet the ingredients of it (viz. pleasures and exemptions) will differ in different states of society.
In so far as society is civilized, pleasures etc. of the popular and religious sanctions and of sympathy will be strong.
In Mahometan countries, particularly in Morocco, popular and religious sanction pleasures, almost unknown: ditto of that of sympathy which has for its object the public welfare, completely so."

del carácter "objetivo" del "principio de la utilidad" o "principio de la mayor felicidad para la comunidad" resulta *del modo peculiar en que Bentham entiende y distorsiona* la noción de "hedonismo humano" y es justamente esta "distorsión" de la noción de hedonismo humano, lo que lo torna en un "principio" que no es "universalmente válido" u "objetivo".

En efecto, los siguientes comentarios de Bentham en *Deontology*, confirman que Bentham *distorsiona* la "tesis básica" del Utilitarismo, a saber, la legitimación de la "validez objetiva y universal" del principio en función de que abreva en el *hedonismo humano,* en el modo en que los seres humanos se conducen *de hecho*. Dichos pasajes sugieren que Bentham incorpora a la noción de la "dinámica de la motivación humana", una idea de "experiencia *particular*", experiencia que *no está fundada* únicamente en la *cantidad* de sensaciones subjetivas de placer y de dolor acumuladas *respecto al pasado,* sino en una *historización* que tiene que ver con las "prácticas particulares" de las *sociedades occidentales*. Bentham le imprime a la noción del "dinamismo del hedonismo humano" *valores propios de la sociedad occidental*. Su doctrina sobre la "naturaleza humana" y "teoría moral derivada" refleja un reduccionismo *histórico o cultural* de la noción de "naturaleza humana" que termina justificando la primacía moral de Occidente. El "proceso de configuración individual de intereses ampliados", aunque se presenta como un "concepto epistémico", termina siendo una "noción a-crítica", que delinea modelos de exclusión de las "poblaciones nativas" como sujetos capaces de autonomía en la determinación de lo que constituyen sus "intereses reales o ampliados".

En primer lugar, cabe destacar que el "principio" no está basado en lo que Bentham denominaría "patología psicológica" -Bentham entiende por "patológico" las sensaciones subjetivas de placer y de dolor que todo hombre sentiría o experimentaría. La validez del "principio de la mayor felicidad para la comunidad" para el individuo no parece abrevar meramente en una visión del *hedonismo humano* que partiría de la percepción "patológica" de sensaciones subjetivas de placer y de dolor y que llevaría a los individuos a compararlas con las sensaciones subjetivas de placer y dolor *previamente experimentadas*. La validez del "principio de la mayor felicidad para la comunidad" para los individuos, se funda en un *aspecto* que tiene que ver *con el futuro*: en los modos en que "la voluntad" del individuo se vería afectada por la "anticipación" de *fuentes novedosas* de placeres mayores (y de dolores menores) respecto al pasado y que él denomina la "dinámica psicológica" o *telematología* (*Telemathology*).

Y Bentham parece distorsionar su noción de *hedonismo humano,* cuando identifica el "aspecto práctico" de esta "dinámica psicológica" o *telematología* con la "ética privada", con

ese modelo de pensamiento que se ajusta al de la *sociedad mercantil*. En el siguiente pasaje, Bentham vincula la "deontología" con la "dinámica psicológica": entiende que la "deontología" es la "dimensión práctica" de la "dinámica psicológica". Y con ello, Bentham parece estar diciéndonos que el hombre *es y debe ser productivo*. Es decir, que el hombre se "vincula" voluntariamente al mundo y a los otros *de modo productivo,* entendiéndolos como *fuentes* de posibles satisfacciones mayores y novedosas para sí mismo. Al entender que la "ética privada" constituye el "aspecto práctico" de la "dinámica psicológica" o *telematología*, Bentham parece sostener que la deontología *facilita* el logro de dicha *productividad natural* del hombre. En *A Table,* Bentham nos habla de las "ramas" de la psicología. Y vincula fuertemente la "dinámica de la motivación humana" con la "ética privada" del modo siguiente:

> Psicología, sus ramas: 1. Noología; 2. Aestesiología; 3. Telematología. La Aestesiología es la psicología patológica. La Telematología es la dinámica psicológica.
> De la Aestesiología y la Telematología, la parte especulativa es *exegética* y puede designarse con dichas denominaciones, respectivamente.
> La parte práctica es la *deontología*, el conocimiento de lo que es correcto hacer en todas las ocasiones.
> La parte especulativa y la [práctica] juntas -la telematología ha sido comúnmente denominada Ética o Filosofía Moral. (Bentham: *A Table,* 71)[429]

Es cierto que en *Deontology*, Bentham sostiene que el individuo es el "mejor juez" de lo que constituye su "propia felicidad" o "propio bienestar". Y que destaca así, que la felicidad es *para todo individuo* una "noción inteligible" porque es traducible en términos de lo que le ha proporcionado placeres y evitado dolores. Bentham apoya esta idea "patológica" de felicidad manteniendo que el "bienestar individual" es visto por el individuo como la "suma neta" de placeres percibidos menos la "suma neta" de dolores percibidos *hasta el momento*. La noción de felicidad individual "consiste en la *diferencia en valor* entre la suma de los placeres de todo tipo y la suma de dolores de todo tipo que hasta el momento (supongamos hasta el final de su vida) el hombre ha experimentado". (Bentham: *Deontology,* 130; su subrayado) [430] Esta noción "patológica" de la felicidad sugiere que tanto los individuos occidentales como los no occidentales serían capaces de concebir lo que constituye su "máximo bienestar" es decir la "suma de sus placeres de todo tipo", una vez que hayan alcanzado *un suficiente cúmulo de*

[429] "Psychology, its branches: 1. Noology; 2. Aesthesiology; 3. Thelematology. Aesthesiology is psychological pathology. Thelematology is psychological dynamics.
Of aesthesiology and thelematology, the speculative part is expository and may be designated by those appellations, respectively.
The practical part is deontology, the knowledge of what is proper to be done on all occasions.
Speculative and | | together, thelematology has commonly been called Ethics or Moral Philosophy."
[430]"[I]t is the *difference* in *value* between the sum of the pleasures of all sorts and the sum of the pains of all sorts, which down to the point of time (suppose the end of his life) a man has experienced."

experiencia, lo que los llevaría a entender "las causas y efectos remotos de sus sensaciones subjetivas de placer y de dolor". Bentham destaca especialmente esta idea de felicidad cuando critica el concepto tradicional de *Summum Bonum:*

> Esta cosa ininteligible ¿en qué hombre individual, en qué lugar individual, en que tiempo particular, se ha encontrado? ¿Qué tonto ha llegado a tal punto como para no saber que en ningún hombre, por ningún hombre, en ningún lugar ni en ningún tiempo podría encontrarse? Lo que es el bienestar ha sido visto: y en cuanto al individuo en cuestión, ha sido visto por y durante el tiempo en cuestión, como la inclinación que ha habido, si alguna, hacia el lado del placer. (Bentham: *Deontology,* 135)[431]

Sin embargo, más adelante en *Deontology,* Bentham *matiza* la idea de que la noción individual de su "máximo bienestar" se funda en la *cantidad* de experiencia acumulada: en la "suma neta" de las sensaciones subjetivas de placer menos la "suma neta" de las sensaciones subjetivas de dolor sentidos en determinado momento del tiempo y contrastados con el "monto" experimentado en el *pasado*. Bentham concede que la noción de la "máxima felicidad individual" no depende solamente de la *cantidad* de experiencia acumulada. También las *cualidades,* las sensibilidades "particulares" respecto a *determinadas fuentes* productoras de múltiples placeres o minimizadoras de múltiples dolores, deberían ser tomadas en cuenta como placeres o dolores *en sí mismos,* para que el individuo pueda establecer cuál es su "máximo bienestar". Bentham sugiere que los individuos "modifican" progresivamente su concepción de los "medios o causas" de su bienestar y consecuentemente, que modifican su noción de lo que constituye su "bienestar" al considerar esos *medios* de multiplicación de placeres y de minimización de dolores *también* como parte de su "máxima felicidad". Bentham nos diría, por ejemplo, que el "dinero" o la "propiedad" se vuelven para el individuo "placeres novedosos", placeres *en sí mismos,* ya que el individuo advierte que son "medios o fuentes" que incrementan múltiples beneficios y que minimizan múltiples dolores. En efecto, Bentham mantiene que no solamente la *cantidad* sino la *cualidad* debe tomarse en cuenta para definir lo que constituye la "máxima felicidad individual" del siguiente modo:

> En cuanto al bienestar, es preciso tomar en cuenta tanto *la cualidad* como la cantidad.
> La cantidad depende de la sensibilidad *en general,* de la sensibilidad al placer y al dolor en general; la cualidad depende de una sensibilidad *particular*: se funda en el hecho de que el hombre es *más sensible* al placer o dolor que proviene de *esta o esa otra fuente,* que de esta o esa otra. (Bentham: *Deontology,* 130; mi subrayado) [432]

[431] "This unintelligible thing, in what one individual man, in what one individual place, in what one individual time, was it ever to be found? What fool ever has been so foolish as not to know that in no man, by no man, at no place, at no time, has it ever been found?
What well-being is has been seen: in the instance of the individual in question, for and during the portion of time in question, what balance there has been, if any, on the side of pleasure."
[432] "In regard to well-being, quality as well as quantity requires to be taken into account.

¿Pero sobre qué se funda esta sensibilidad *particular* a "determinadas fuentes" de valor por sobre otras? ¿Se funda simplemente en la *cantidad de experiencia acumulada* que surgiría de la sanción física? ¿Se funda en una "teoría psicológica de asociación de ideas aplicable a la experiencia humana en general" es decir, en una capacidad de elaborar "trenes más extensos" de asociaciones de ideas respecto al dolor experimentado o "sanción física"?

Cuando Bentham nos habla, por ejemplo, del placer que proviene de la "sanción popular", del placer proveniente de la "buena reputación", sugiere que este "nuevo placer" proveniente de la "sanción moral", resulta de una habilidad de identificar los trenes "más extensos" de asociaciones de ideas que abrevan en la "sanción física" o dolor patológico. En *Deontology*, Bentham describe cómo la mente humana delinea una *sensibilidad progresiv*a que va de la sensibilidad a la "sanción física" a la sensibilidad a la "sanción semi-social" (siendo esta última la que explicita la diferencia entre el "valor" de la buena y la mala reputación). Sostiene asimismo, que la mente de las "sociedades primitivas" son "hasta el momento" *deficientes* a la hora de desarrollar una sensibilidad respecto a la "sanción semi-social", porque son incapaces de elaborar series extensas de causas y efectos remotos vinculados a la "sanción física" o dolor. Bentham sostiene que esta incapacidad de elaborar "trenes complejos de ideas" se debe a que la relación misma de la "mente primitiva" con la "sanción física" es débil e inestable:

> Sobre los diferentes grados de influencia con la que las distintas sanciones operan en los diferentes estadios de la marcha de la civilización.
> En cuanto a la sanción física, el grado de influencia con el que los dolores pertenecientes a la sanción operan sobre la persona en cuestión -en tanto estén presentes en su mente- será, por cierto, en todos los estadios prácticamente el mismo. Pero solamente si en el momento mismo de la acción la idea está de hecho presente en la mente, ella puede funcionar como un motivo productor de un efecto. Y dado que la fuerza y firmeza de la mente y el comando que tiene sobre las distintas facultades *están continuamente incrementado con el cuerpo agregado de la observación y experiencias registradas y con la correspondiente duración de la práctica registrada*, entonces, para el período primitivo será menos probable que en cada ocasión las series mayores, más durables y extendidas de dolores y placeres contingentes futuros estén presentes como para contrarrestar cualquier placer inmediato que, en la forma de motivo, el hombre se sienta inclinado a seguir como para producir daño preponderante para sí mismo o cualquier otra persona o personas. Y así es que, en un estadio más avanzado de la sociedad, la sanción física, en su carácter de fuerza restrictiva del daño suele actuar con mayor eficiencia que en un estadio menos avanzado. (Bentham: *Deontology*, 202; mi subrayado) [433]

Quantity depends upon *general* sensibility, sensibility to pleasure and pain in general; quality upon *particular* sensibility: upon man's being more sensible to pleasure or pain form *this or that source*, than to ditto from this or that other."

[433] "Different degrees of the influence with which the several sanctions operate in different stages in the career of civilization.
As to the physical sanction, the degree of influence with which to the person in question, in so far as they are present to the mind, the pains belonging to the sanction operate, will in all stages be of course pretty much the same. But it is only in so far as at the very moment of action any idea is actually present to the mind, that in the

Sin embargo, el desarrollo de esta *sensibilidad particular* a "determinadas fuentes" de placeres por sobre otras, no parece fundarse únicamente en la "reacción" individual a la repetida experiencia de dolores previamente percibidos. Existe también una "modificación de la sensibilidad" respecto a *nuevas fuentes de valor* que dependen del modo "activo" en que los individuos se "relacionan con el placer", es decir, existe una "modificación de la sensibilidad" que depende de aquella *disposición* a buscar "fuentes novedosas incrementales de múltiples placeres" *independientemente del dolor previamente experimentado e incluso de la complacencia de determinados placeres*. Y la producción de estas *fuentes novedosas de placer*, de esta "prima" o "valor añadido" o "nuevo placer" se asemeja, como veremos, al modo de producción de una "sociedad específica" cuyos valores son *capitalistas*. La primacía moral de *Occidente* no se funda simplemente en que sus miembros contarían con una "mayor experiencia acumulada" sino, fundamentalmente, en que han encontrado "modos novedosos" productores de placer (*novelties*) que afectan a su sensibilidad, los cuales les "permiten identificar" la "felicidad" con la "prosperidad" y la "benevolencia" con uno de los "medios" para lograr dicha "prosperidad", como una "forma de ahorro" dirigida a facilitar el flujo de mayores satisfacciones en general.

Esta idea de que la "primacía moral" de ciertas sociedades se funda en la forma "activa" de descubrir "fuentes novedosas" de placer o "valores añadidos" y no en una forma "reactiva" de responder a dolores previamente experimentados, aparece sugerida en el modo en que Bentham distingue, en *Deontology,* la "primacía moral" de "una minoría creadora" respecto a "una mayoría" que "recibe y reacciona" a las "nuevas creaciones":

---

character of a motive it can be productive of any effect. *And as the strength and steadiness of the mind and the command which it has over its several faculties are continually increasing [with] the aggregate body of recorded observation and experience and with the correspondent length of recorded practice*, so, the earlier the period, the less likely upon each occasion is the greater and more durable and extensive series of future contingent pains and pleasures to be upon each occasion present in such sort as to be set in the balance against any immediate pleasure by which, in the character of a motive, a man may be prompted to act in such sort as to produce preponderant evil, whether to himself, or to any other person or persons. And thus it is that, at a more advanced state of society, in the character of a mischief restraining force even the physical sanction is apt to act with greater efficiency than at a stage less advanced."

La justificación de que las "naciones orientales" son insensibles a la "sanción semi-social" debido a su incapacidad de elaborar "trenes complejos de ideas vinculados con la "sanción física", vuelve a aparecer en *Securities against Misrule.* Allí, Bentham se refiere a la incapacidad del Pachá de Trípoli de encontrar las causas remotas del cese de sus propios dolores:

"[Pacha of Tripoli] His situation is as to this matter that of the infant with his physics. Some years must have passed over its head before any such remote, contingent and imperfectly conceived event as the cessation of the suffering he is enduring from the disease can form of itself an adequate inducement to be voluntarily instrumental in afflicting himself with the pain so certainly and immediately attached to the introsusception of the nauseous dose." (Bentham: *Securities against Misrule,* 103)

> Si bien respecto a la facultad que permite iniciar una ley de la sanción moral o popular, todos los hombres están, previamente a ella, en igualdad de condiciones, sin embargo *cualquiera que, mediante el trabajo público, se haya tomado el trabajo de ponerla en juego, una distinción no menor se le ha conferido a él*. Como en una asamblea deliberativa, existe una *distinción grande* entre *los pocos que se toman el trabajo de elaborar mociones y los muchos a quienes les corresponde tomar las decisiones como respuesta aquellas mociones*, también en la república de las letras, existe la diferencia entre los pocos que escriben y publican trabajos y los muchos que mediante la lectura o el reporte de otros dan origen y expresión a opiniones y por tanto incidentalmente a acciones y conductas que responden a ellas. (Bentham: *Deontology,* 205-6; mi subrayado)[434]

El impacto que tiene en la "teoría moral" de Bentham este modo *peculiar* de buscar activamente "nuevas fuentes productivas de múltiples placeres" no exclusivamente basadas en la experiencia de dolor previamente acumulada, ni tampoco en la complacencia de satisfacciones experimentadas, revela la "primacía moral" que nuestro autor encuentra en Europa. En su capítulo de *Deontology,* sugestivamente titulado "Sobre la benevolencia efectiva: sus placeres en qué sentido nuevos" ("*Effective benevolence: its pleasures how new*") Bentham sostiene que en Europa, los individuos tienden a buscar nuevas fuentes de placer entendidas como un *premium*, como un valor agregado, como el "invento de un nuevo placer" que beneficia no solamente al agente sino a la "sociedad en general". Es interesante observar el modo en que Bentham reconoce que en la "historia de sociedades avanzadas" se ha publicitado siempre el desafío de "inventar" una "nueva fuente de placer" pero cómo, para Bentham, *solo* Europa ha sido capaz de cumplimentar tal desafío, de haber descubierto una "novedosa fuente de placer" que afecta no solamente al agente sino a la "sociedad en general". Bentham comienza diciéndonos:

> En la historia de vida de uno de los tiranos romanos imperiales que traza Suetonio se menciona un premio ofrecido por el tirano a aquel que logre inventar una nueva fuente de placer.
> Dicho relato no registra para qué moralista -y no es improbable que lo haya sido para una multitud de moralistas- esta empresa, aunque ineficiente para sumar un agregado al monto total del gozo humano, fue especificada como uno de los crímenes más evidentes del tirano.
> En casi todo conjunto de seres humanos que ha llegado a cierto grado de civilización -en particular en todas las capitales- se han publicitado premios de sumas indefinidas para tal objetivo. Como ejemplo están todas esas exhibiciones teatrales: todas esas exhibiciones de objetos que por su rareza excitan el deseo de obtener una percepción de ellos.
> […] En China, por ejemplo, se practica un modo de derivar, mediante un cosquilleo (*titillation*) aplicado de forma peculiar, en los órganos de la vista y la escucha respectivamente

[434] "Though in respect of the faculty of initiating a law of the popular or moral sanction all men are, antecedently to the exercise of it, upon a par, *yet by any one who, by means of public work, has taken upon him to exercise it, a distinction of no small moment has thus been conferred upon himself*. As in a deliberative assembly, *the distinction between the few who take upon themselves to make motions and the many to whom it belongs to form the decisions consequent upon those motions is great*, so in the republic of letters [is that] between the few who write and publish works and the many to whom it may happen by reading or report from others to give birth and expression to opinions and thence incidentally to actions and conduct in consequence of them."

> una sensación placentera de tipo puramente físico que supera los placeres de carácter mixto y que la práctica en China y otros países suelen admitir.
> Si de este placer desconocido para nosotros en Europa no resulta un monto preponderante de dolor, no hay objeción racional que pueda oponerse a su práctica. *Lo máximo que en ese caso podría señalarse en su contra es que no se trata de un placer social: que por esa sola y misma acción no puede el placer producido afectar a un mayor número de personas a la vez*. (Bentham: *Deontology*, 255-6; mi subrayado) [435]

Pero seguidamente, Bentham señala que Europa ha descubierto un "placer novedoso", que ha descubierto el "valor de la benevolencia" como un *nuevo modo de placer*: que el "interés" o "motivo social" constituye un nuevo tipo de *placer*. Si bien reconoce que en el placer de la benevolencia "no hay nada que no haya sido previamente experimentado o que se haya sabido como experimentado" Bentham destaca, asimismo, que la "benevolencia" ha "adquirido" un *aspecto novedoso.* Y dicho aspecto descansa en el descubrimiento de "la vasta variedad de placeres que pueden fluir de las acciones que la benevolencia promueve". Bentham nos dice:

> De todos modos no cabe objetar racionalmente ningún placer, suponiendo siempre que es incuestionablemente verdadero, que otros placeres superiores a él están también al alcance del hombre.
> Pero más allá de esto, a este capítulo y sección le pertenece un agregado de placeres respecto al cual no puede decirse en verdad, de ninguna manera, que la objeción mencionada tendría aplicación. Tomado como un agregado puede designarse con la apelación de "los placeres de la Benevolencia Efectiva".
> Lo que puede decirse de ellos con certeza es que en ninguno de ellos se encontraría algo que no haya sido experimentado, o que no se sepa de modo general que ha sido experimentado. Pero aún así, concedida esta indicación, *el mérito de novedad no puede excluirse del todo.* Lo que creemos resta encontrar en algún libro es algo que se acerque a una completa indicación de la vasta variedad de acciones mediante las cuales por la fuente en cuestión placeres de variadas formas podrían fluir. Pensemos entonces en un *premio* para aquel que haya logrado mostrar la mayor variedad de formas en que los placeres derivados de esta fuente puedan en cada caso producir la mayor magnitud posible -tomando en conjunto la intensidad, la duración y la extensión. (Bentham: *Deontology*, 256-7; mi subrayado)[436]

---

[435] "In the history of the life of one of the Imperial Roman tyrants as delineated by Suetonious a premium is mentioned as having been offered by him to him who should invent a new source of pleasure.
By it is not remembered what moralist -not improbably by a multitude of moralists- this endeavour, howsoever ineffectual to add to the aggregate mass of human enjoyment, is numbered among the most obvious of the tyrant's crimes.
In every aggregate of human beings to a certain degree civilized—in every metropolis in particular -the premiums to an indefinite amount directed to the like object are virtually in a state of perpetual advertisement. To this head belong for example all theatrical exhibitions: all exhibitions of objects by the rarity of which the desire of obtaining perception of them is excited.
[...] In China, for example, a mode is in practice of deriving, by titillation applied in a particular manner, for the organs of sight and hearing respectively a pleasurable sensation of the purely physical kind over and above the pleasures of a mixt kind of which in the practice of that as well as other countries they are the inlets or the seats. If this to us in Europe unkown pleasure is not attended with pain to a preponderant amount, no rational objection can be opposed to the use of it. *The utmost that in that case can be said against it is that it is not a social pleasure: that by one and the same act, in no greater number of persons that one can the pleasure be produced at the same time*."

[436] "At any rate against no pleasure can any rational objection be found in the observation, supposing it ever so unquestionably true, that other pleasures superior to it are also within man's reach.

En suma, al observar la "experiencia de la humanidad" como una totalidad que parte de la "relación humana con el dolor" y que *culmina* con las formas en que las "sociedades avanzadas" han venido explorando los modos *novedosos* de incrementar sus placeres a partir de las *fuentes disponibles*, Bentham distorsiona la "tesis básica" del Utilitarismo, su pretensión de legitimar un sistema moral "objetivo" partiendo del hedonismo humano -del modo en que los seres humanos se conducen *de hecho*. Esto se debe a que Bentham incorpora lo que entiende como los "avances o creaciones propias de la historia de Europa" al "aspecto activo" de la "dinámica psicológica". Y solamente los "aspectos activos" de la "dinámica psicológica", hacen posible que Bentham legitime del "principio de la utilidad" -o más precisamente- la validez objetiva que tendría el "principio de la mayor felicidad para la comunidad" para el individuo. A pesar de las "pretensiones universalistas" de la teoría utilitarista clásica -a pesar de asumir la "igualdad de entendimiento respecto a la conducta humana"- esta teoría refleja un "reduccionismo histórico y cultural" que dificulta ver en qué sentido los saberes "otros" pueden verse como estadios *conducentes* a la "realización humana de la felicidad". La "dinámica del hedonismo humano" descrita por Bentham, parece más bien revelar un "Concepto Natural de Humanidad" (basado en la Ley Natural) que asume que los hombres *son y deben ser productivos*, es decir, su visión del *hedonismo humano* está ya marcada por ese "ideal de productividad" descubierto por las sociedades que él identifica como *sociedades europeas* y por lo tanto, su concepto pretendidamente epistémico de la "configuración individual del interés" se revela como una noción "a-crítica" vinculada a la *autonomía*.

El análisis crítico de la "tesis básica" de la doctrina utilitarista desarrollado en este capítulo, nos permite volver a los cuestionamientos planteados en los primeros capítulos de nuestra tesis (Capítulos 1 y 2). Nos permite concluir que la justificación de los "planes de administración británica de las dependencias del Imperio de Oriente" -revelados en los

---

Be this as it may, to this chapter and section belongs an aggregate of pleasures, to which at any rate any such objection as the above cannot with truth be said to have any application. Taken in the aggregate they may be designated by the appellation of 'the pleasures of Effective Benevolence'.
What may be said of them with indubitable truth is that in no one of them would any thing be found but what not only has been experienced, but is moreover generally known to have been experienced. Still however, from the indication thus afforded *the merit of novelty can not be said to be altogether excluded*. For what is not, it is believed, as yet to be found in any book is any thing approaching to a complete indication of the vast variety of acts by which from the source in question pleasure in various shapes may be said to flow. Let us then suppose a premium for him who shall have succeeded in shewing the greatest variety of shapes in which pleasure derived from this source may each of them in the greatest degree of magnitude -intensity, duration and extent taken together -be derived."

"escritos coloniales"- no puede sustentarse en consideraciones *ajenas* a la doctrina epistemológica y moral utilitarista, tal como lo sugirieron algunos historiadores del colonialismo británico que abordaron "la actitud de los utilitaristas" frente al futuro del Imperio Británico. Las diferentes medidas propuestas por los utilitaristas clásicos para el "futuro del Imperio" -que promovieron, por un lado, la emancipación de las colonias vistas como "asentamientos europeos" y por otro, la preservación de aquellas vistas como meros "territorios habitados por poblaciones nativas"- no parecen resultar simplemente de "posiciones cambiantes sobre la economía y el ascenso del Liberalismo económico británico" (Winch: 1965) como tampoco de resoluciones políticas de "índole pragmático" relativas a los intereses o situaciones coyunturales de las metrópolis (Campos Boralevi: 1984). Tampoco resultaría suficiente justificar sus planteos a favor de "la preservación del Imperio en Oriente" basándonos exclusivamente en sus "representaciones de los colonizados", en el hecho de que los utilitaristas asimilaron "sus motivos" a la noción de "prejuicio nativo" y que tornaron entonces sus "intereses" o "motivos" en nociones *inclasificables* de acuerdo a sus "tablas o jerarizaciones de los motivos humanos". (Véase nuestro Capítulo 4)

Podríamos decir que las "medidas respecto al futuro del Imperio en Oriente" de Bentham (y también de James Mill) *no traicionan* -como lo sugiere E. Sokes en *The English Utilitarians and India*- la doctrina utilitarista (Stokes: 1959, 550)[437] Por el contrario, "dichas medidas" se condicen con elementos "estructurales" de la doctrina utilitarista. Estos "rasgos estructurales" de su "ciencia" del hombre "sustentan y justifican" el "colonialismo" de dichos autores, es decir su confianza en que la implementación en la India Británica de un modelo de "codificación utilitarista" y de una "administración política" implementada por "legisladores y funcionarios extranjeros" (más precisamente británicos) en la India conduciría al incremento de la "felicidad en general" entendida como "prosperidad". O lo que es lo mismo, que los "rasgos estructurales" de su "ciencia" del hombre "sustentan y justifican" su resistencia a acordarles a las poblaciones nativas de India su auto-determinación o emancipación política, puesto que no conduciría al incremento de la "felicidad" o "prosperidad en general".

[437] Eric Stokes destaca la "tensión" entre las actitudes autoritarias de los utilitaristas respecto a la India y la tesis básica de su doctrina moral, que se presenta como una "forma liberadora" de cualquier tipo de autoritarismo. Lo hace cuando compara las "diferentes actitudes" de los liberales y de los utilitaristas respecto de la India y señala que mientras los liberales se concentraron en implementar una reforma educativa, los utilitaristas le otorgaron una influencia "inmensa e indefinida" al poder de la ley y del gobierno. Nos dice:
"This is the crux of the difference which sets the Utilitarians apart from Evangelical and Liberal opinion in its analysis and proposed solution of the Indian problem. It is the immense and indefinite influence which the Utilitarians allowed to the power of law and government."

Pero nuestro análisis de la doctrina de Bentham no solamente ofrece una explicación razonable que develaría la "compatibilidad interna" entre las medidas prácticas (*policies*) utilitaristas propuestas para la India y su concepción de la teoría moral y política basadas en el "principio de la utilidad". No solamente eso. También indica que el Utilitarismo Clásico como "doctrina" es deficiente como propuesta de un *universalismo ético*. La doctrina del hedonismo ético desconoce los variados "placeres de la expectativa" y "dolores o frustraciones anticipadas" de numerosas poblaciones del mundo que han sido conquistadas y colonizadas. Subsume los "placeres de la expectativa" de cualquier sociedad a los sistemas de "expectativa" de "mayor valor" en términos de *cantidad* y *calidad*, elaborados por las *sociedades occidentales*.

Esta "deficiencia" para elaborar un *universalismo ético* -que de ser en efecto "posible", debiera acordar con las *premisas iniciales y sumamente estrechas* planteadas en *IPML* (Bentham: *IPML*, 11)[438], fundarse en una "psicología patológica" y en un concepto *cuantitativo* de la máxima felicidad: en la "suma neta" de todo tipo de placeres menos la "suma neta" de todo tipo de dolores-, aparece claramente explicitada en una nota al margen que Bentham escribe en su manuscrito *Deontology*. Allí, Bentham nos dice: "El bienestar (*Well*-Being): su preponderancia está siempre en crecimiento. En las sociedades civilizadas, *y por lo tanto para toda la humanidad*, la suma del bienestar marca perpetuamente su incremento". (Bentham: *Deontology*, n. 134; mi subrayado)[439]

La "distorsión" del hedonismo humano señalada aquí, nos permite volver a Édouard Glissant, a aquella advertencia que manifestaba en *Philosophie de la Rélation* cuando reclamaba que "circunscribir las verdades de las gentes a la única medida de una sola transparencia sería someterlas a una medida solo mía, a una que yo impondría". (Glissant: 2009, 69) La distorsión utilitarista del hedonismo liga de modo definitivo la "conformación del interés humano" a una transparencia "solo mía", y torna por lo tanto, el interés humano en una "noción acrítica" vinculada a la autonomía, noción que no precisa siquiera recurrir -a la manera escocesa y propia de la tradición liberal- a estadios del desarrollo histórico de las sociedades para explicitar las "razones" del "retraso" de las sociedades no europeas respecto al "reconocimiento de la felicidad humana". El pensamiento utilitarista, como pensamiento a-histórico y fuertemente secularizado, parece manifestar, una vez más y esta vez de forma

[438] "Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do."

[439] "Well-being -its preponderance perpetually on the encrease. In civilized nations, and therefore in the whole of mankind, the sum of well-being is perpetually on the encrease."

profunda, la manera propia de operar del pensamiento moderno ilustrado que -como nos recuerda Enrique Marí- "mantiene la sujeción de los hombres, *extendiendo guirnaldas de flores sobre ellos*". (Marí: 1983, 131)

Conclusión

Nuestro interés en el estudio de la doctrina utilitarista clásica, y particularmente nuestro abordaje en relación a la "cuestión colonial", radica en que los utilitaristas clásicos partieron de una tesis sumamente *estrecha* y pretendidamente *cientificista* respecto a la naturaleza humana: entendieron que todos los seres humanos "buscan el placer y evitan el dolor". Y pretendieron construir un modelo de ingeniería moral y política válido para *toda* sociedad, *exclusivamente* sobre esta base hedonista de la naturaleza humana. La articulación de "la felicidad o utilidad para la comunidad" (el "interés público") sería "racionalmente aceptable" en tanto reflejase la suma de las "utilidades" de cada uno de sus miembros. (J. Bentham, *IPML,* 11; J. Mill: "Government", 3-4)

Con esta doctrina, los utilitaristas buscaron particularmente enfrentarse al Protestantismo moderno y *a sus derivas* -a las tesis de los historiadores conjeturales escoceses- que les eran contemporáneas. Esto se debía a que estas asumían un "concepto de Humanidad" que aún mantenía un elemento residual ligado al voluntarismo divino, a la "voluntad general divina de la creación moral como una totalidad". (Haakonssen: 1996, 108, sobre las distintas formas que asumió la ley natural en la Ilustración escocesa véase Haakonssen: 1996, 17, 25) Para esta tradición, todo ser humano -incluso desprovisto de la "revelación divina"- mantenía una capacidad de "moral" ligada al sentido de obligación divina. (Haakonssen: 1996, 6, 107) Como bien lo apunta Haakonssen, esta tradición de pensamiento se apoyaba en la Ley Natural, que era simplemente el modo en que la ley eterna (entendida como la obligación o normatividad del superior respecto a los inferiores) se aplicaba a la naturaleza moral humana. (Haakonssen: 1996, 17, 25) Incluso historiadores conjeturales como Hume y A. Smith llegaron a vincular la "noción del bien moral humano" con la "voluntad divina" aunque sin recurrir a la *revelación,* pero sí *a la teleología,* al arreglo teleológico del universo. Es así que D. Hume concibió el sentido de obligación respecto a las reglas básicas de justicia, como la "internalización de una voluntad social" y sostuvo que "aunque el bien público resultaba meramente de acciones individuales, aparecía como si fuera el resultado de un diseño compartido" (Haakonssen: 1996, 108-9)[440] . Y A. Smith recurrió al "sentimiento de la

[440] "[B]ecause of their general public utility, we still think that the rules should be kept, or that they are obligatory. Whereas the popular moral philosophy […] invoked what we may call the 'internalization of God's will', in order to account for obligation, Hume suggests that we internalize a 'social will'. In a social group where just behaviour is generally approved as good because it produces utility, people who in a particular case lack any motive for justice […] will tend to have a motive supplied. Because everyone generally approves of just behaviour, *as if* it sprang from a separate laudable motive, people lacking such a motive will feel morally deficient as compared with their surroundings […]. This self-loathing becomes the motive or the will by which

simpatía": sostuvo que el yo (*self*) y los "juicios morales" se formaban a partir de la interacción con otra gente. (Haakonssen: 1996, 131)[441] Ambos filósofos mantuvieron una idea *teleológica* de la "internalización de la voluntad social" que estaría ejemplificada en el "desarrollo histórico de la sociedad civil". Smith y Hume sostuvieron que, como requisito para que se manifestara esta "socialización de la moral", era preciso que los seres humanos fueran capaces de satisfacer sus "necesidades primarias". Así distinguieron distintos "estadios de la sociedad civil" en función de lo que entendieron por sus "modos de producción" y colocaron la condición moral de las sociedades "no europeas" en un estadio prematuro y por debajo del "europeo".

Los utilitaristas clásicos buscaron distanciarse de estas tesis sobre el desarrollo gradual de las sociedades, ya que el "proceso de subjetivación" implícito en la "socialización de la moral" aún contaba con un resabio de Ley Natural y respetaba un gradualismo histórico que tornaba imposible reformar *de modo radical* las "instituciones sociales y políticas establecidas" de cualquier sociedad. Por lo tanto, sus teorías *constructivistas* de la moral basadas en una tesis cientificista (observable) sobre la "naturaleza humana" (Bentham: *IPML*, 11; J. Mill: "Government", 3-4) buscaron marcar una diferencia con la "socialización gradual de la moral" de Hume y de Smith. También -podríamos agregar- se diferenciaron fuertemente de la posición de Kant quien -como lo señala E. Chukudi Eze- presentó un pensamiento raciológico al plantear una antropología que estructuraba a la humanidad en *diferencias* raciales "esenciales" *biológicamente originales y geográficamente distribuidas.* Y que sostuvo que ellas en su mayoría, es decir, todas menos la blanca, carecían de por sí de ese "talento" otorgado por la naturaleza a la humanidad: su sujeción a "principios trascendentales": a la razón y la ley moral. (Chukudi Eze: 2014, 215)[442]

---

people act justly as a matter of obligation. We may also say that just behaviour has become an artificial accretion on the natural person."

[441] A diferencia de Bentham que basaba la teoría moral en el interés propio, para Smith el ser humano se caracterizaba también por la simpatía. Sostenía que "nos referimos a los otros no solamente debido a la necesidad sino *a la curiosidad o tendencia espontánea a identificarnos con el otro* (*sympathy*)". Y esa mutua observación "nos llevaba a internalizar al espectador e intentar vernos a nosotros mismos como los otros lo harían". Y este diálogo o proceso de ajuste mutuo mediante la búsqueda de la simpatía, nos llevaba a encontrar un "punto en común", que se lograba mediante la distancia respecto a las circunstancias singulares. Es así que el ser humano sería capaz de comenzar un diálogo con el "ideal imaginado de un espectador imparcial" y mediante dicho diálogo ganar "conciencia moral". (Haakonssen: 1996, 131)

[442] En primer lugar, cabe destacar que ni Bentham ni James Mill desarrollan explícitamente un pensamiento raciológico tal como el que releva E. Chukuwudi Eze en la geografía física y antropología de Immanuel Kant. Chukudi Eze analiza la antropología de Kant señalando que esta traza una clasificación geográfica y psicológica (moral) de los humanos: una taxonomía de las diferentes *razas* categorizadas como distintas clases *biológicamente originales y geográficamente distribuidas*. (Chukudi Eze: 2014, 214) El intérprete nos recuerda que -de acuerdo a su teoría moral- lo que caracteriza a la humanidad es su capacidad de producir razón: de producir perfeccionamiento (o bondad) de acuerdo a objetivos que esta misma elige. (Chukudi Eze: 2014, 224). Más aún, la capacidad humana para razonar es evidencia de una cualidad moral *inalterable e inmodificable* que

El brazo "político" del Utilitarismo Clásico fue el "Reformismo Radical". Y los reformadores radicales con sus tesis epistemológicas y morales utilitaristas no solamente buscaron enfrentarse a los modelos legales y políticos defendidos por los conservadores (los *tories*) y por los liberales (los *whigs*) a nivel doméstico, sino promover un reformismo legal y político *radical* para cualquier sociedad del planeta. No en vano dicho grupo llegó a denominar a Bentham el "Licurgo del Mundo". Para proponer este proyecto de reforma radical de *toda* sociedad, los utilitaristas entendieron que era preciso fundamentarlo en una teoría moral y política "racionalmente aceptable" que erradicara las "ficciones" del derecho y de las instituciones morales y políticas establecidas por el peso de las costumbres de cualquier sociedad. Era preciso que dicha teoría moral y política utilitarista no abrevara en ninguna de las "ficciones" sobre las que pretendía sustentarse la validez de cualquier tradición heredada (la ley de las costumbres, por ejemplo) como tampoco en "ficciones" que plantearan "principios trascendentales independientes de la experiencia" (como la ley moral kantiana). Para que un modelo moral y político fuera racionalmente aceptable, era necesario ofrecer un "principio moral" *compatible* con el modo en que los seres humanos se conducen "de hecho", y los seres humanos buscan, de hecho, *aumentar su placer y minimizar su dolor*. (Bentham, *IPML,* 11; J. Mill, "Government", 3-4) Así, el "principio de la utilidad": "la búsqueda de la máxima felicidad entendida en términos de placer y ausencia de dolor" para la comunidad y para el individuo, se presentaba como una herramienta "liberadora" de las ficciones del derecho basadas en la "ley natural" la cual presuponía, aunque de modo residual, una continuidad moral e interdependencia entre Dios -o el arreglo teleológico del universo- y la humanidad, y asimismo, de la "ley moral kantiana", que era entendida como "principio trascendental e independiente de la experiencia". (Bentham: *FG,* 25-6; *IPML*: 11-2; J. Mill: "Government", 3-5)

Con este intento de llevar la secularización del saber hasta sus últimas consecuencias, los utilitaristas buscaron ofrecer el "principio de la utilidad" como herramienta moral y política que le permitiese a *cualquier* ser humano distinguir "lo correcto" de "lo incorrecto" al

---

se basa en un principio *no histórico de la razón* (Idee) y una *ley moral*. (C. Eze: 2014, 221) Pero basándose en la antropología de Kant, Chukudi Eze observará que el filósofo entiende dicha capacidad (a la manera calvinista) como un "talento" o "don natural" de los humanos *originalmente ofrecido o denegado* por la madre naturaleza *a varias razas*. (E. Chukudi Eze: 2014, 215) Concluirá así que, para Kant, el *color de la piel* es evidencia de superioridad o inferioridad: de carencia de don o talento, o de la capacidad de producir razón y perfección moral nacional por medio de la educación. En suma, la teoría kantiana sobre la naturaleza humana relevada por Chukudi Eze, resulta ser esencialista (se trata de un esencialismo normativo que no define el qué sino el para qué de la humanidad), se funda en principios trascendentales (la razón y la ley moral) y fundamentalmente, es taxonómica (distingue las razas como clases originales que se diferencian por características permanentes y fijas que trascienden determinaciones ambientales o históricas).

observar las consecuencias de la conducta individual y de la conducta política. En suma, la *tesis básica* del Utilitarismo Clásico partía de una concepción universalista de la naturaleza humana (el hedonismo humano) y ofrecía el "principio de la utilidad" o de la "mayor felicidad" como principio que -al ser compatible con el hedonismo humano- constituía la única herramienta de validez *objetiva* para evaluar la conducta privada y la pública. Y esto garantizaba el objetivo político fundamental del Utilitarismo Clásico: construir un modelo social, jurídico y político democrático transparente, y por lo tanto, válido universalmente.

Por todas estas características, es posible mantener que la teoría moral y política utilitarista fue la versión más secularizada y más progresista de las teorías morales y políticas que acompañaron los orígenes del Capitalismo. Es más, podría argumentarse que debido a esto, esta teoría moral y política aún pervive en el Capitalismo tardío, si acordamos con la postura de P. H. Martins quien sostiene que la globalización mundial está fundada en la "razón moral" del Utilitarismo Clásico que *naturaliza* la razón calculadora y el interés humano egoísta (Martins, 2010: 27-28)

Nuestra voluntad de revisar la teoría moral y política del Utilitarismo Clásico partió entonces de apreciar este nivel de secularización y la pervivencia en la actualidad que tienen algunos de sus aspectos fundamentales, y muy especialmente, surgió de la *inquietud* que nos generó el análisis de los "escritos coloniales" de Bentham y James Mill. Observamos que los "escritos coloniales" de ambos autores, revelan una actitud "diferente" frente al futuro colonial de las dependencias entendidas como "asentamientos europeos" y al de las dependencias visualizadas como "habitadas por poblaciones nativas" -mayormente "localizadas" por ellos en Oriente. Mientras que Bentham y Mill tendían a defender la emancipación y autonomía de las primeras, o a veces -en el caso de Mill- a promover una mayor flexibilización de sus lazos económicos y políticos con la metrópolis, ambos autores se inclinaban por la defensa del mantenimiento del Imperio británico al referirse a las segundas, negándoles a sus "poblaciones" autonomía política. Y dicha actitud parecía contradecir el "objetivo básico" de la doctrina moral y política planteado por los utilitaristas.

Más aún, nuestra inquietud se vio reforzada al advertir que incluso la crítica más contemporánea del Utilitarismo Clásico -algunos de los intérpretes de los "escritos coloniales" y también algunos de los intérpretes del *corpus* teórico del Utilitarismo Clásico -de su epistemología y filosofías prácticas derivadas- parecieron deslindarse de esta *problemática diferenciación* que parece ser inconsistente con los aspectos "liberadores" de la teoría moral y política utilitarista.

Algunos intérpretes de los "escritos coloniales" como M. Mack y D. Winch, pretendieron simplemente zanjar si Bentham y Mill fueron o no imperialistas y abordaron sus argumentos sobre la India y defensa del Patronazgo Británico como casos *sui generis*, como "medidas políticas" provenientes de "prejuicios de época" independientes de las teorías económicas y e incluso coloniales de Bentham y de Mill. Otros intérpretes como L. C. Boralevi, J. Majeed y E. Stokes, trataron la actitud de Bentham y Mill frente a la India y su defensa del Patronazgo Británico como producto de un "pragmatismo" *enlazado* a su doctrina moral y política, pero que llegaba tan solo a "mitad de camino" de la teoría: pragmatismo que reflejaba la voluntad de implementar en India un sistema de gobierno burocrático con "buenas leyes" mediante la imposición autoritaria de un legislador extranjero, debido a las "condiciones objetivas" que Bentham y Mill observaron en la India. No obstante, dichos intérpretes no prosiguieron investigando por qué, con dicho "pragmatismo", los utilitaristas llegaron a "mitad de camino" de su teoría moral y política: sobre qué base "aquellas condiciones objetivas" de la India implicaban que sus habitantes nativos eran "incapaces" de distinguir lo correcto y lo incorrecto de la conducta humana mediante el "principio de la utilidad".

También hubo importantes críticos del *corpus* teórico utilitarista como E. Halévy, R. Harrison, y F. Rosen que -aunque no se ocuparon de la "cuestión colonial"- con sus lecturas de la doctrina, parecieron hacer "digerible" la propuesta utilitarista de implementar un Patronazgo Británico en la India. En efecto, sus respectivas interpretaciones advirtieron inconsistencias en la doctrina utilitarista misma. Ellos apuntaron a la problemática divergencia de resultados que surgía de la formulación de Bentham (fundador del Utilitarismo) del "principio de la utilidad" aplicado a la "esfera privada" -que le indicaba a los individuos "maximizar su propia felicidad"- y de la formulación del "principio de la utilidad" aplicado a la "esfera pública" -que le indicaba al legislador "maximizar la felicidad de la comunidad". Desde distintas perspectivas, estos críticos concluyeron que el Utilitarismo Clásico minimizaba el valor de la "ética privada" y que constituía fundamentalmente una "teoría del buen gobierno". Entendían que en el modelo de sociedad utilitarista, los individuos eran "sujetos puramente egoístas" y el legislador *el único* que aplicaba el principio "normativo" ocupándose de armonizar de modo "artificial" los intereses privados y egoístas con lo que entendía por "interés público". De acuerdo a estas interpretaciones del *corpus* teórico utilitarista, la propuesta del Patronazgo Británico parecía estar en línea con el carácter autoritario, intervencionista y burocrático de la sociedad utilitarista. Como los estudiosos de los "escritos coloniales" previamente mencionados, estos intérpretes cerraron también la posibilidad de abordar críticamente el colonialismo de Bentham y Mill. Más aún, con sus

conclusiones sobre la "doctrina moral y política utilitarista", parecieron cerrar el objetivo principal de nuestra tesis, vale decir, analizar el colonialismo de Bentham y Mill revelado en sus "escritos coloniales", *a contraluz* de la epistemología utilitarista clásica que sustentaba su modelo social y político. Estas interpretaciones impedían identificar si acaso dicho colonialismo se deducía de los elementos epistemológicos y filosofías prácticas derivadas propuestos por Bentham y Mill -puntualmente, si su colonialismo se derivaba de la concepción que estos autores tenían del "interés humano".

En suma, la diferenciación revelada en los "escritos coloniales" de Bentham y Mill, entre actitudes "pro-emancipatorias" para ciertas dependencias y actitudes "no emancipatorias" para otras, parece ser inconsistente con el "objetivo principal" de la teoría moral y política utilitarista: ofrecer el "principio de la utilidad" como herramienta crítica y "liberadora" de todo ser humano para evaluar su conducta privada y la conducta pública. Por esta razón -y sumada al hecho de que muchos críticos parecieron deslindarse de esta problemática diferenciación- identificamos en los dos primeros capítulos (Capítulos 1 y 2) los argumentos de sus "escritos económicos y coloniales" que justificaban la *emancipación* de las colonias visualizadas como "asentamientos europeos" y el *mantenimiento* de las dependencias representadas como "territorios habitados por poblaciones nativas" (particularmente la India).

El análisis de estos escritos, nos permitió mostrar una "consistencia interna" (*rationale*) en todos los argumentos coloniales de los autores, lo que permitió distanciarnos de las interpretaciones que entendían el estatus concedido por Bentham y Mill a la India como "excepción" reduciéndolo al ámbito de sus "creencias o prejuicios de época" independiente de sus teorías. La "consistencia interna" de todos los argumentos sobre las colonias de estos autores, radicaba en que todos ellos revelaban "cálculos basados en la utilidad" para determinar el "valor" de la emancipación de ciertas colonias y la preservación de otras. Más aún, nuestro análisis permitió advertir que algunos argumentos observaban los "intereses de los miembros y ex miembros de las metrópolis" mientras que otros los "intereses de la humanidad en general" y que lo común en ellos, era que ninguno -al evaluar el "valor de las dependencias imperiales"- incluyó como parte de los "intereses que entraban en cuestión", los intereses de los "colonizados". Así, el hecho de que los utilitaristas "calcularon" el valor del Imperio en función de la "utilidad", nos permitió cuestionar la tesis de que el "colonialismo" de Bentham y Mill abrevaba *puramente* en "prejuicios de época" *independientes* de la doctrina. Los argumentos de los "escritos coloniales" parecían sugerir, más bien, que existía

un lazo entre el colonialismo, la aplicación del "principio de la utilidad" y la concepción del "interés humano" presente en la doctrina.

En efecto, en el Capítulo 1, mostramos que Bentham mantuvo en todos sus argumentos basados en la "utilidad" para determinar el valor del Imperio, "dos representaciones co-existentes" de las dependencias imperiales. Estas "diferentes visualizaciones" se revelaban en los intereses que Bentham consideraba "entraban en cuestión" al aplicar "el principio de la utilidad" para evaluar el valor de las dependencias. Ambas visualizaciones impactaron en todas sus conclusiones respecto al futuro de las colonias. Una visualización de las "dependencias" participaba del idioma imperial de origen "griego" e identificaba "ciertas dependencias" estrictamente como "colonias": como habitadas por poblaciones de "origen europeo" e "in-visibilizaban" a sus "habitantes nativos" y esclavos. Dicha visualización se revelaba en los argumentos "económicos y constitucionales" de Bentham que resultaron en fuertes conclusiones "a favor de la emancipación". En estos argumentos "económicos y constitucionales" Bentham aplicó el "principio de la utilidad" tomando en cuenta como intereses implicados en la cuestión, el interés público de cada uno de los "estados nación emergentes" (tanto de América como de Europa). Así, promovió la emancipación de las "colonias", buscando garantizar la "seguridad económica y constitucional" de los estados nación emergentes de ambos continentes. La "otra visualización" de las dependencias, participaba del idioma imperial de origen "romano" e identificaba "ciertas dependencias" estrictamente como "territorios" aunque habitados por "poblaciones nativas". Dicha visualización se revelaba en los argumentos "políticos" de Bentham que resultaron en conclusiones *a favor* del mantenimiento del Imperio en Oriente. En estos argumentos "políticos" Bentham aplicó el "principio de la utilidad" tomando en cuenta, como intereses implicados en la cuestión, los intereses o la felicidad de la "humanidad". Así, promovió mantener dichas dependencias y establecer "gobiernos responsables" en función de la "felicidad para la humanidad" en general.

El modo en que ambas visualizaciones "operaron" en *todos* sus argumentos sobre la "utilidad" de las dependencias, nos sirvió para cuestionar la "ambigüedad" entre una actitud "anti-imperialista" y una "imperialista" que Winch identificaba en los escritos de Bentham. Winch marcó "cuatro etapas" en el "pensamiento colonial" de Bentham, sosteniendo que ellas revelan diferentes conclusiones respecto al "valor del Imperio" y que se basan en su viraje como pensador sobre la economía. La lectura de Winch sugiere que Bentham no aplicó el "principio de la utilidad" en sus argumentos coloniales, sino que sus conclusiones se basaron en "distintos principios económicos" que Bentham habría sustentado en distintas épocas.

También nuestra lectura cuestionó la tesis del "pragmatismo" de Bentham planteada entre otros por L. C. Boralevi. Esta crítica mantiene que Bentham aplicó el "principio de la utilidad" a la cuestión colonial en todos sus argumentos sobre las dependencias, pero sostiene -con el fin de destacar la tendencia de Bentham a tomar en cuenta a los oprimidos- que es preciso analizar cada argumento o situación por separado. Fundamentalmente destaca que es preciso observar el caso de la India, en función de las "circunstancias objetivas" que Bentham encontró allí. Sin embargo, nuestro análisis reveló que su "colonialismo" permeaba todas sus aplicaciones del "principio de la utilidad" a la cuestión del futuro de las dependencias, incluso permeó aquellos argumentos con los que defendió la emancipación de las "colonias" visualizadas como "asentamientos europeos". De este modo, intentamos responderle a los críticos sobre los "escritos coloniales" de Bentham, que no parece ser suficiente zanjar si nuestro autor era o no imperialista, ya que los "dos tipos" de argumentos que identificamos en sus "escritos coloniales", los "económicos y constitucionales" que promovían la emancipación, y los "políticos" que favorecían la dependencia de ciertos territorios, reflejaban básicamente la "ausencia" de una "representación de los colonizados" como seres capaces de hacer "cálculos de utilidad" es decir, como seres capaces de gobernarse a sí mismos tanto en la esfera de la "ética privada" como en la "esfera pública".

En el Capítulo 2, identificamos en los "escritos económicos y coloniales" de James Mill, los argumentos que justificaban la *emancipación* de ciertas colonias y *dependencia* de otras (en particular, su defensa del "Patronazgo Británico" para India) comparándolos con los de Bentham. Mostramos -en línea con la interpretación de J. Pitts y de D. Winch- que Mill continuó encarnando un "espíritu de sistema" inculcado por "pensadores ilustrados escoceses" tales como Adam Smith, John Millar y Dugald Stewart. (Pitts: 2005, 127; Winch: 1966, 29, 31, 44) Estos autores creían en el "progreso gradual" de las sociedades. Sostenían que el perfeccionamiento de "la conciencia moral, del juicio moral y de las instituciones morales se formaban por el acomodamiento alcanzado en determinado estadio de la sociedad y en determinado tipo de gobierno". (Véase Haakonssen: 1996, 7) Se trataba de un argumento "gradualista" y "Whig" respecto al mejoramiento de las sociedades, que Bentham (un "Tory" desencantado) procuró *evitar,* al identificar el "principio de la utilidad" como único criterio "constructivo" capaz de implementar reformas "radicales" en cualquier sociedad, pero al que James Mill recurrió, aunque de un modo "simplificado". En efecto, como los historiadores conjeturales, Mill fijó las sociedades "no europeas" en estadios "menos avanzados" del desarrollo de la sociedad civil, sin embargo, no tomó en cuenta las tesis de los pensadores gradualistas sobre el "cambio histórico" y sostuvo que un agente o funcionario "utilitarista"

sería capaz de reformar estas sociedades atrasadas mediante la imposición de buenas leyes e instituciones basadas en el "principio de la utilidad" aplicado a la esfera pública.

En el capítulo mostramos que Mill *coincidió* con Bentham respecto a las "colonias" que podrían emanciparse y las "dependencias" que era preciso mantener bajo "tutela europea". Sin embargo, existió una diferencia en los modos que aplicó "el principio de la utilidad" para legitimar la *emancipación* de ciertas colonias y la *dependencia* de otras. Los argumentos "económicos" de Bentham referidos a las colonias de asentamiento europeo fueron claramente pro-emancipatorios y revelaban que la aplicación del "principio de la utilidad" tomaba en cuenta los "intereses" de los "estados nación emergentes". Al buscar la "seguridad y fortalecimiento" de "estados mínimos" sus conclusiones favorecían claramente la emancipación de las "colonias", de los asentamientos europeos en tierras distantes. Pero dado el espíritu de sistema de Mill, sus argumentos "económicos" revelaban que la noción de "utilidad" estaba fuertemente asociada al objetivo de facilitar un "crecimiento global económico", del cual la sujeción de todo territorio al trabajo era uno de los medios. Así, el "futuro estatus" de las dependencias en general quedaba sujeto a una consideración relativa a su "capacidad" de incrementar dicho "crecimiento económico global" *separada* o *dependientemente* de la metrópolis. En suma, los "argumentos económicos" de Mill, incluso los referidos a las "colonias de asentamiento europeo", revelaron que su "actitud" respecto a la desarticulación del andamiaje imperial fue *más moderada* que la de Bentham, ya que en algunos casos referidos a las colonias de asentamiento europeo, defendió tan solo la flexibilización de los lazos políticos y comerciales entre ellas y las metrópolis. Por otro lado, sus argumentos "políticos" referidos a la necesidad de mantener el Imperio en Oriente y de implementar allí un Patronazgo Británico, se basaron también en este criterio de la "felicidad para la humanidad" que visualizaba la utilidad como "crecimiento global económico". Y dicho lazo implicó que Mill visualizara como los elementos que sustentaban la "felicidad para la humanidad", los intereses de miembros de las sociedades desarrolladas. En suma, también los argumentos sobre el futuro imperial de Mill, mostraban una consistencia interna. Como en el caso de Bentham, lo común en ellos era que ninguno, al buscar evaluar el "valor de las dependencias imperiales" en función de la "utilidad", incluyó -como parte de los "intereses que entraban en cuestión"- los intereses de los "colonizados".

Estos capítulos nos sirvieron de base para evaluar en los Capítulos 3, 4 y 5, si acaso ambas "posiciones colonialistas" -reflejadas en el caso de Bentham, en una "visualización" *limitada* de ciertas dependencias como "territorios desaprovechados" y en el caso de Mill, en su

"fijación más teórica aunque simplista" de esas mismas regiones en un "estadio menos avanzado" respecto al progreso de la "sociedad civil"- abrevaban más bien, en el modelo de "configuración individual del interés propio" planteado en el *corpus teórico* del Utilitarismo Clásico. De ser así, era posible mostrar los *límites* de la *tesis básica* de esta teoría moral y política, que pretendía basarse exclusivamente en el "hedonismo humano" y ofrecer el "principio de la utilidad" como único criterio *objetivo* y *universal* de evaluación de la conducta humana. Nuestros desarrollos en los Capítulos 3, 4 y 5 buscaron mostrar que esta teoría moral y política fuertemente secularizada tenía también sus límites, ya que mostraba una incompatibilidad entre su *tesis básica* y *original* y las formas de marginalizacion y des-subjetivacion que marcaba su noción sobre "la concepcion individual del interés". El Utilitarismo Clásico, a pesar de su cientificismo, manejó un concepto acrítico del "interés humano" vinculado a la "autonomía". La "concepcion individual del interés propio" que funcionaba como un "ladrillo transparente" para la construcción y visualización de esta ingeniería social y política aceptable, perdía su anclaje hedonista y parecía delinear modelos de exclusión de vastas poblaciones del planeta como sujetos capaces de adherir a "la racionalidad" del principio.

A estos efectos, exploramos en el Capítulo 3, qué era ser *ciudadano* (un sujeto moral y político autónomo) para el Utilitarismo Clásico. Buscamos reconstruir, a partir del análisis de las obras filosóficas de Bentham -fundador de la doctrina- el modo en que el Utilitarismo Clásico fundamentaba su ingeniería moral y política en principios *científicos* pretendidamente *universales* y *neutrales* sobre la naturaleza humana, observando sus problemas. En particular, buscamos identificar -a partir del análisis de *IPML* en conjunto con sus obras más tardías sobre la motivación humana y ética privada: *A Table* y *Deontology*- el *espacio participativo* que Bentham les otorgaba a los individuos como "agentes morales y políticos autónomos" en su modelo de sociedad.

Por un lado, pudimos cotejar que el Utilitarismo Clásico presentaba una "teoría del interés", que no planteaba "sumar sensaciones subjetivas de placer y restar sensaciones subjetivas de dolor". Tanto el legislador como los individuos, mostraban "expectativas" y observaban "intereses": aquello que entendían como "causas" de satisfacciones y de prevención de frustraciones. En función de esto, pudimos señalar que las formulaciones del "principio de la utilidad" en su sentido privado y público, que mantenían respectivamente "maximizar la felicidad propia" y "maximizar la felicidad para la comunidad", no necesariamente daban lugar a "resultados divergentes". De este modo, nos distanciamos de las

interpretaciones de Halévy, y también de Harrison y Rosen, quienes descartaron el valor de "ética privada" en la doctrina del Utilitarismo Clásico. Todos ellos concluyeron que esta doctrina solo podía constituir una "teoría del buen gobierno" donde el "único criterio normativo" era "la búsqueda de la felicidad para la comunidad" y por tanto, que solo el legislador podía constituirse en sujeto moral y político armonizando de modo "artificial" intereses egoístas privados.

Nuestro análisis conjunto de *IPML, A Table* y *Deontology,* permitió mostrar, por el contrario, que el individuo era capaz de devenir *ciudadano,* que no constituía un sujeto "puramente egoísta". El proceso de búsqueda de su propio interés, al someterse al criterio "normativo" de la búsqueda individual de la felicidad -que no implicaba meramente "buscar la máxima felicidad propia" sino "los modos de realización de la máxima felicidad individual" atendiendo a posibles causas de satisfacción y de prevención del dolor (intereses)- describía una *práctica racional* sobre las *propias preferencias* que jerarquizaba intereses "ampliados" que contemplaban los "intereses de otros" en función de *expectativas de satisfacción duradera* sacrificando ciertos intereses propios "estrechos". Esta tendencia a la "ampliación" del "interés propio" revelaba que el individuo se constituía en *sujeto moral y político autónomo,* que era capaz de suscribir al "criterio público" de la utilidad que promovía la "felicidad para la comunidad", al aceptar autónomamente, mediante la ampliación de lo que entendía por interés propio, la *racionalidad de las normas*. Así, al aceptar la racionalidad de las normas, el individuo era capaz de evaluar sus propios intereses tomando en cuenta el "criterio público" de la utilidad como *guía regulativa*.

Así, nuestra lectura -que planteaba cómo entraba en juego en la teoría un "Utilitarismo de las reglas" y la mutua regulación en la sociedad utilitarista entre los intereses privados y el público- pudo constituir un aporte respecto a las interpretaciones establecidas de la teoría del Utilitarismo Clásico descritas en el capítulo. Las interpretaciones mencionadas, al destacar que el Utilitarismo *solo* podía ser una "teoría del buen gobierno" in-visibilizaban la posibilidad de encontrar la contradicción en la que podría incurrir la *tesis principal* del Utilitarismo Clásico respecto a la "representación de los colonizados". Con su retrato del "individuo utilitarista" como sujeto puramente *egoísta,* buscaron marcar una distancia fundamental entre el Utilitarismo Clásico y la tradición del Liberalismo Clásico. Para estas interpretaciones, los utilitaristas -a diferencia de la tradición del Liberalismo Clásico-, visualizaban *exclusivamente* la autonomía del legislador/gobernante quien, como interventor estatal en los "intereses privados egoístas", constituía el único agente capaz de suscribir al "principio de la utilidad". Así, al ser ciegas al *nivel de autonomía* que podía alcanzar el

individuo como *sujeto político*, dichas lecturas del Utilitarismo Clásico conllevaban la posibilidad de identificar la propuesta de "Patronazgo Británico en India" de los utilitaristas con el modelo interventor estatal adscrito al "legislador utilitarista". Por esto, dichas interpretaciones sobre la "doctrina utilitarista" resultaron insuficientes para evaluar si acaso el carácter colonialista de las actitudes de Bentham y Mill reveladas en sus "escritos coloniales" se derivaban de su concepción teórica sobre el "interés humano". En suma, el análisis integral de *IPML* en conjunto con *A Table* y *Deontology*, permitió cotejar la tesis de H. L. A. Hart -y también de A. Goldworth-, que mantenía que para el Utilitarismo Clásico, "la ética privada" buscaba el mismo objetivo que la "ética pública", ya que exploraba los diferentes modos en que el bienestar general podía ser maximizado, a medida de que los individuos descubrían y buscaban sus propios intereses "de largo alcance". Pero restaba indagar si acaso esta "regulación interna" entre el "interés público" y los "intereses privados" era universalmente aplicable, si acaso las "poblaciones nativas" de las dependencias -de acuerdo a las herramientas ofrecidas por la doctrina utilitarista- eran capaces de autonomía moral y política.

El portugués Boaventura de Souza Santos nos dijo, alguna vez, que es posible caracterizar "la modernidad occidental como un paradigma sociopolítico fundado en la tensión regulación social/emancipación social". (Souza Santos: 2014, 22) Y de hecho, los desarrollos del Utilitarismo planteados hasta aquí, la tesis básica del Utilitarismo que presenta el "principio de la utilidad" como herramienta liberadora para la sociedad y sus miembros, y el modelo de mutua regulación que se da en la sociedad utilitarista que planteamos en el Capítulo 3, ilustran la "tensión" mencionada por Souza. Pero Souza Santos advierte también, que "esta es la distinción *visible* que fundamenta todos los conflictos modernos" y que "por debajo de esta distinción, existe otra 'invisible' sobre la cual se funda la anterior y que distingue las sociedades metropolitanas y los territorios coloniales." (Souza Santos: 2014, 22) Para el portugués, la "dicotomía regulación/emancipación" solo refiere a las sociedades metropolitanas y ella depende y convive *con otra dicotomía* aplicada en los territorios coloniales, la de "la apropiación/violencia". Para Souza Santos, la epistemología moderna constituye un "pensamiento abismal" que marcó líneas cartográficas donde su paradigma no era aplicable. Es por esto que nos dice -recordando el famoso pasaje de *Penseés* de Pascal (Pascal: 1996, 46)- que "más allá del ecuador no hay pecados" que "tres grados de latitud trastocan la jurisprudencia por completo y un meridiano determina lo que es verdadero".

Así, teniendo en cuenta las palabras de Souza Santos y de Pascal, en nuestro Capítulo 4, exploramos cuál era el *estatus moral y político* que Bentham y James Mill les adjudicaban

a las “poblaciones nativas de las colonias”. E intentamos responder a esta pregunta, comparando sus “representaciones de los colonizados” reveladas en los “escritos coloniales”, con sus catalogaciones de los “motivos humanos” presentados en sus “Tablas de los motivos humanos”. Allí, intentamos mostrar el modo en que esta doctrina moral y política fuertemente secularizada trazaba las líneas “cartográficas” descritas por Souza Santos: que el Utilitarismo Clásico -a pesar de presentarse como un pensamiento transparente fundado en el hedonismo- constituía también, en palabras de Souza, un “pensamiento abismal”.

En el Capítulo 4, comenzamos a mostrar que las “representaciones de los colonizados” como “incapaces de auto-gobierno” reveladas en los “escritos coloniales” de Bentham y Mill, *no eran ajenas* a la concepción utilitarista sobre la “ampliación del interés propio” y constitución del individuo en “sujeto moral y político autónomo” mencionada en el capítulo anterior. Buscamos, puntualmente, vincular sus “representaciones de los colonizados” con lo que Bentham y James Mill entendieron por “motivos humanos” en sus respectivas teorías sobre la motivación humana (Bentham: *A Table of the Springs of Human Action,* 1817*;* Mill: *Analysis of the Phenomena of the Human Mind,* 1829) y mostramos que dicho vínculo, revelaba ciertas “naturalizaciones” de la motivación humana que implicaban procesos de “des-subjetivación” y construían “figuras paradigmáticas” acerca de lo “todavía no-humano”. La pregunta que recorría el capítulo era: ¿cuáles son los obstáculos que impiden que el individuo en general suscriba al “principio de la utilidad” y en qué se diferencian con los obstáculos que impedían a los “colonizados” o “poblaciones nativas” de las colonias a suscribir al “principio de la utilidad”?

En primer lugar, analizamos lo que Bentham y Mill entendieron por “obstáculos” al Utilitarismo: a saber, el “principio de la simpatía” y el “del ascetismo”. Advertimos que dichos principios aunque *adversos* al “principio de la utilidad”, daban lugar a “juicios o cálculos erróneos” *corregibles* (*narrow judgments*) porque reflejaban un “sistema coherente” de motivación humana dirigido, en última instancia, a la búsqueda del placer y aversión al dolor. Seguidamente, contrastamos estos juicios *erróneos,* con lo que Bentham y Mill entendieron por “prejuicios nativos” en sus “escritos coloniales”. Y observamos que los “prejuicios nativos”, que también impedían la adhesión al Utilitarismo, eran *inclasificables* de acuerdo a sus “teorías sobre la motivación humana”. Los “prejuicios nativos” no parecían constituir “motivos humanos”, porque no abrevaban en el hedonismo y por lo tanto, no eran *corregibles* como los “juicios erróneos” resultantes de la adhesión al “principio de la simpatía” y al “principio del ascetismo”.

En segundo lugar, mostramos la "naturalización" que revelaban sus "catalogaciones de los motivos humanos". Identificamos en *A Table* y en *Analysis,* "la eficacia" que tenían los motivos "complejos" en la "ampliación" individual de la noción del interés propio. Pero observamos que Bentham y Mill presentaban ambiguamente estos motivos "semi-sociales" y "sociales" (la prudencia, la probidad, y la benevolencia): los presentaban como disposiciones neutrales y naturales *ya instituidas* en la sociedad, lo que sugería que las tradiciones y convenciones *europeas* jugaban un papel *no reconocido* en sus tablas de motivos humanos. Con su "naturalización de la motivación humana", los "catálogos sobre los motivos humanos" confirmaban la primacía de los valores "europeos". Y debido a la naturalización de estos valores, se hacía difícil comprender aquellas "apreciaciones generales y no fundamentadas" de sus "escritos coloniales", que sostenían que los impedimentos de las poblaciones nativas para suscribir a la moral utilitarista se debían a un "menor desarrollo" intelectual comparado con el de las sociedades europeas. Más aún, diferentemente de las tesis de los historiadores conjeturales, la naturalización de "motivos complejos humanos" que aparecía en el Utilitarismo Clásico, no resolvía el problema de la "transformación moral y política" de las poblaciones nativas, ya que al desentenderse de la noción del cambio histórico gradual de las sociedades, creaba más bien la ficción de la necesidad de establecer un *permanente* "tutelaje europeo".

Por último, mostramos que los "prejuicios nativos" quedaban tipificados como *rasgos psíquicos permanentes* inclasificables dentro de sus catálogos de motivos humanos, lo que dificultaba la tesis presentada en los "escritos coloniales" de que la condición de las poblaciones nativas de India, podría resolverse mediante la imposición de "buenas" leyes utilitaristas. Mostramos esta última tesis, recurriendo a sus "escritos sobre la religión". (siendo los más relevantes Bentham: *An Analysis of the Influence of Natural Religion,* 1822; Mill: *The Church and its Reform,* 1835). Sus "escritos sobre la religión", permitieron comprobar que aquellos sentimientos que habían originado los motivos "semi-sociales" y "sociales" y que Bentham y Mill tomaban como ya "instituidos" en la sociedad, estaban en última instancia derivados de un concepto de Humanidad basado en la "religión natural". Y la religion natural, era una abstracción que, según los "escritos sobre la religión" de estos autores, estaba presente en el Cristianismo, pero ausente en religiones como el Hinduismo. Más aún, el contraste entre la visión de Bentham y Mill de la "religión cristiana" y las "religiones nativas" indicaba que para ambos autores sus cosmovisiones respondían a dos formas diferentes de "imaginación". La cosmovisión cristiana operaba con una imaginación entendida como "facultad de la mente humana", revelaba un modo de *expectativa* que aunque

anticipaba *erróneamente* el castigo o la satisfacción en *la vida después de la muerte,* estaba basada *coherentemente* en la búsqueda a futuro de la satisfacción. Pero la imaginación de las "poblaciones de India" era definida como "imaginación poética", se trataba de una sumisión permanente a poderes divinos y naturales, que no implicaba búsqueda ni expectativa a futuro de satisfacción, por lo tanto se trataba de un concepto no clasificado como "facultad de la mente humana".

Mientras que en el Capítulo 4 nos limitamos a analizar algunos elementos (los motivos "semi-sociales" y "sociales") que contribuían a que el individuo ampliara su noción de "interés propio" contrastándolos con sus representaciones de los "colonizados", en el Capítulo 5, intentamos dar un paso más. En este capítulo final, volvimos al punto de partida del Utilitarismo Clásico: abordamos su "tesis básica", es decir, la pretensión de que la "doctrina moral y política" basada en la "utilidad" constituía una *ciencia objetiva de validez universal* por ser compatible con el "hedonismo humano". Allí mostramos que la tesis básica y pretendidamente "liberadora" de la teoría moral y política del Utilitarismo presentaba sus límites, que no podía entenderse como una tesis *neutral y natural* y por tanto, universalmente válida. Esto se debía a que la doctrina, lejos de fundarse en un "crudo hedonismo", abrevaba en una visión del "hedonismo humano" que suponía en sí misma elementos derivados de la *experiencia histórica europea* marcando así, determinadas formas de exclusión de saberes y sujetos "otros". El modo en que el Utilitarismo describió la "operatividad" del hedonismo humano condujo a legitimar la "apropiación" de saberes y sujetos "otros", condujo en definitiva a "someterlos" a una suma de intereses formulada de modo general como la "felicidad para la humanidad". En efecto, en este capítulo mostramos cómo Bentham buscó compatibilizar su modelo ético y su modelo político universal -su concepción de la ampliación individual del interés propio y tesis de la convergencia de los objetivos de la "ética privada" y de la "ética pública"- con el "hedonismo humano". Sin embargo, el análisis de los "aspectos dinámicos" de la "búsqueda humana de la satisfacción y rechazo al dolor", nos permitió concluir que la noción del "hedonismo humano" que sustentaba la doctrina moral y política utilitarista, apuntaba también a ciertas *naturalizaciones sobre lo humano*. La noción de la "búsqueda humana de la satisfacción y prevención del dolor" develaba un "paradigma económico" específicamente moderno-europeo (capitalista) que legitimaba la exclusión de vastas poblaciones del planeta como capaces de delinear sus intereses individuales, limitando así *las pretensiones universalistas y científicamente neutrales* de la teoría moral y política.

En primer lugar, nuestro análisis conjunto de las obras filosóficas de Bentham, su *IPML, A Table y Deontology* reveló -en línea con la interpretación de A. Dube sobre la noción benthamita de hedonismo humano- que el aspecto "dinámico" de la búsqueda humana de la satisfacción (definido como "principal resorte humano para la acción") encubría *un modo específico* de búsqueda de satisfacción que tenía el carácter de "adquisición acumulativa". Se trataba de una búsqueda *incremental* de la satisfacción, por la que los individuos abandonaban progresivamente su interés en placeres *ya experimentados*, a favor de "nuevas causas" de placeres "mayores y más durables" *no experimentados*. Y este modo humano de buscar la satisfacción, llevaba al individuo a sacrificar algunos de sus intereses estrechos y a *preferir* intereses o fuentes de satisfacción que supusieran continuamente *mayor durabilidad y variedad de satisfacciones* a partir de una misma fuente. Búsqueda continua de mayor durabilidad y variedad de satisfacciones que, como "disposición humana", llevaba a los individuos a identificar "intereses ampliados" que contemplaran un mayor número de *beneficiarios*. (Dube: 1991, 95). En efecto, estos "aspectos dinámicos" de la búsqueda humana de la satisfacción, apuntaban a la capacidad individual de adherir al "criterio público" de la utilidad: al "principio de la mayor felicidad para la comunidad". La noción misma del "hedonismo humano" daba cuenta de la creencia utilitarista en la convergencia entre el "objetivo" de la ética "privada" y el de la ética "pública", de que ambas apuntaban al incremento de la "felicidad en general". (Bentham: *IPML*, 285). Esta noción del "hedonismo humano" apuntaba a que el individuo al aplicar el "principio de la utilidad" llegaría a observar que la sociedad utilitarista al incrementar la "felicidad en general" -y con ello la posibilidad del intercambio de bienes y servicios- incrementaría de modo exponencial "su propia felicidad".

Pero observamos también, y por último, que este modo de "compatibilizar" la teoría moral y política utilitarista con el "hedonismo humano" tenía implicancias "colonialistas". La "tesis básica" del Utilitarismo Clásico, aquella la pretensión de que la doctrina moral y política era una *ciencia objetiva de validez universal* por estar basada en el "hedonismo humano" no podía sostenerse. El Utilitarismo Clásico no podía justificar la "validez universal" de su teoría moral y política, ya que estaba condicionada por un modo *específico* de realización humana y de modificación del interés que *no era neutral ni natural*. En la última parte del capítulo, mostramos que su descripción del "principal resorte para la acción humana" -la tendencia exponencial a buscar "mayores y nuevas satisfacciones a partir de una misma fuente"- guardaba *notorias similitudes* con el tipo de motivaciones que afectaban al entendimiento y la voluntad de una determinada *mente económica* que buscaba *explotar* la

naturaleza convirtiéndola en una *fuente inagotable y productiva de valor,* y que este modelo económico de motivación humana podía solamente ser producto de un tipo de "sociedad comercial" que se adecuaba al Capitalismo.

En suma, esta *distorsión* de la tesis básica del Utilitarismo Clásico operada por los mismos utilitaristas, explicaba por qué Bentham y Mill defendieron el establecimiento de democracias representativas en "Occidente" y propusieron el establecimiento de un Patronazgo Británico en la India, marginalizando a las poblaciones nativas de "Oriente" de la capacidad de constituirse en "sujetos morales y políticos autónomos". Nuestro análisis de la epistemología utilitarista y de sus filosofías prácticas derivadas mostraron, por un lado, que dicha diferenciación no fue producto de prejuicios de época *independientes* de sus teorías. Por otro lado, que Bentham y James Mill *si acaso lograron* compatibilizar su modelo ético y político con sus propuestas de implementar un Patronazgo Británico en India, ello se debió a que *distorsionaron* aquella tesis básica "liberadora" -que ofrecía "el principio de la utilidad" como única herramienta moral válida para evaluar la conducta humana debido a su compatibilidad con el "hedonismo humano". Más aún, la historización específicamente europea de la experiencia humana que aparece *encubierta* en el pretendido modo "natural" en que, según los autores, los seres humanos persiguen "su propio interés", dejaba abierta *indefinidamente* "la brecha" entre los "europeos" y los "no-europeos". En este sentido fue posible sostener, que la "concepción del interés humano" basada en el "hedonismo" propuesta por la epistemología utilitarista clásica, obturaba incluso la tesis *desarrollista* e *historicista* del Liberalismo Clásico británico que buscaba explicar la "condición de los colonizados". Los utilitaristas no se concentraron -como los historiadores conjeturales escoceses afines al Liberalismo Clásico- en una noción de "cambio histórico gradual" de las instituciones de cada sociedad -cambio gradual que debía ser orgánico con las prácticas sociales peculiares de cada sociedad- y así, al *naturalizar* su "noción de interés humano", no ofrecieron siquiera las herramientas "teóricas" que harían posible la "gradual" eliminación de esta supuesta diferenciación.

El proceso de subjetivación que encubre la descripción de los utilitaristas del "proceso de configuración o ampliacion individual del interés propio", hace posible sostener que el Utilitarismo Clásico mantuvo también -aunque desde premisas diferentes- un "ideal de ciudadanía". Como bien lo advierten J. W. Burrow y R. Guha, este concepto "ideal de ciudadanía" apareció *plenamente encarnado* en las teorías escocesas sobre la "evolución de la

sociedad civil del siglo XVIII" y sirvió para legitimar el colonialismo. J. W. Burrow destaca, por ejemplo, en *Evolution and Society: A Study on Victorian Social Theory*, que más que desde posiciones raciológicas, los británicos legitimaron el colonialismo a partir de un "concepto ideal de ciudadanía". Señala que las teorías sociales victorianas del siglo XIX no abrevaron en el Darwinismo, sino que develaron la tensión entre la atención brindada por los historiadores conjeturales escoceses al desarrollo de la "sociedad civil" y las tesis básicas del Utilitarismo Clásico sobre la "noción del interés humano". (Burrow: 1966, 99) Más aún, R. Guha señala en *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, que esa atención al desarrollo del ciudadano "ideal" -ya plenamente explicitada en las "teorías sociales victorianas"- fue la que dio cuenta de la "afinidad" entre el desarrollo de la historiografía británica "como disciplina" y las "prácticas políticas colonialistas" de los administradores ingleses del *Raj* que comenzó en el siglo XVIII y ganó más fuerza en el siglo XIX. Guha analiza las historias sobre la India "de segundo nivel" e incluso "liberales" observando que fueron escritas por los administradores mismos del *Raj* (el caso de James Mill es un ejemplo). Nos demuestra así, el modo en que la historiografía británica se reveló como una forma de conocimiento colonialista que alimentaba formas específicas de dominación política: "el ideal de ciudadanía para las naciones-estado europeas, fue usada en la India colonial para establecer instituciones y articular leyes pensadas específicamente para crear una ciudadanía mitigada y de segunda clase". (Guha: 2002, 73)[443]

Frente a esta tendencia común del pensamiento británico de los siglos XVIII y XIX, a visualizar "procesos de subjetivación" vinculados a un "ideal de ciudadanía" como estrategia

[443] "En esta afinidad con la política, *la historiografía revela su carácter como una forma de conocimiento colonialista*. Es decir deriva directamente de ese conocimiento que la burguesía había utilizado durante el período de su ascenso para interpretar el mundo con el fin de dominarlo y establecer su hegemonía sobre las sociedades occidentales, pero que convirtió en un instrumento de opresión nacional cuando empezó a ganarse 'un lugar al sol'. Fue así como esa ciencia política que había definido *el ideal de ciudadanía para las naciones-estado europeas, fue usada en la India colonial para establecer instituciones y articular leyes pensadas específicamente para crear una ciudadanía mitigada y de segunda clase*. La economía política que se había desarrollado en Europa como una crítica del feudalismo, se usó para promover un sistema de tenencia de la tierra neo-feudal en la India. La historiografía también se adaptó a las relaciones de poder bajo el *Raj* y fue utilizada cada vez más para el servicio del estado." [mi subrayado]
Es relevante destacar que D. Chakrabarty señala que las narraciones marxistas inglesas inauguradas por autores como Edward Thompson, Eric Hobsbawm, Christopher Hill y George Rudé -la denominada tradición de la "historia desde abajo"- también estuvo moldeada de acuerdo a una "temporalidad desarrollista" por la que el estatus del campesino del Tercer Mundo fue visto como "pre-político". De acuerdo a las narraciones marxistas inglesas "[ellos] debían madurar para convertirse en una fuerza política moderna". Chakrabarty advierte que los Estudios Subalternos fundados por R. Guha, rechazaron este punto de partida ya que "reivindicaron todo movimiento como *político* desde el mismo momento en que se levantaba en rebelión contra las instituciones del Raj" y que justamente fue por esto el Grupo de Estudios Subalterno se ocupó de tematizar y explorar en qué sentido una fuerza podía considerarse política sin pasar por las categorías de "desarrollo político" planteadas por la tradición dominante británica. (Chakrabarty: 2008, 151)

para establecer diferencias colonialistas, cabe destacar la *relevancia particular* que adquiere nuestro estudio de la epistemología utilitarista en relación al colonialismo. La relevancia del estudio del Utilitarismo Clásico, en el marco del pensamiento británico de la época, radica en que dicho proceso de des-subjetivación y consecuente sometimiento de las poblaciones "no europeas", no precisó sustentarse -como las teorías británicas sobre la evolución de la sociedad civil del siglo XVIII y XIX- en una teoría historiográfica sobre los estadios de la sociedad civil. La relevancia del estudio del Utilitarismo Clásico, radica en que muestra que las estrategias de sometimiento de las poblaciones "no europeas" se ponen de manifiesto en el "modo a-crítico" -y tal vez aún vigente- con que plantearon la "noción del interés humano". En este sentido, podríamos decir que la visión científica y pretendidamente neutral del "interés humano" planteada por los utilitaristas *ilustra en sí misma* la tesis principal de E. Said presentada en su obra *Orientalism* sobre la "representación de Oriente". Said sostenía que el compuesto de teorías y prácticas de Occidente había construido una representación de Oriente "flexible" que había servido de "filtro" para penetrar, definir, integrar y materializar la conciencia de Occidente. (Said: 1990, 1-2)[444]

Para finalizar, las conclusiones de nuestra tesis ofrecen un aporte para los estudios sobre el Utilitarismo Clásico. Al mostrar cómo para los utilitaristas clásicos, el individuo se constituye en *ciudadano*, en miembro activo de la sociedad política, destacamos -frente a algunas interpretaciones establecidas- que los vínculos entre la teoría utilitarista y la tradición del Liberalismo Clásico fueron más estrechos de lo que se suponía. Asimismo, el aporte fundamental del análisis del Utilitarismo Clásico en relación a la "condición colonial" radica en que estos autores -representantes del Reformismo Radical británico- al pretender "construir" su modelo social y político sobre intereses humanos fundados en el hedonismo *no le otorgaron* -a diferencia de la tradición Whig o del Liberalismo Clásico- peso a la *experiencia histórica de la sociedad civil*. El aporte principal de nuestra tesis radica en que muestra cómo la legitimación del saber euro-centrista y la invalidación de saberes-otros se inscribe en la *concepción misma* del "interés humano" originada en la tradición del pensamiento británico. Revela que la noción del interés humano sobre la que se basa el pensamiento liberal constituye una "noción acrítica" vinculada a la noción de autonomía.

444 "Oriente ha servido para que Europa (Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia. Sin embargo, nada de este Oriente es puramente imaginario. Oriente es una parte integrante de la civilización y de la cultura *material* europea". (Said: 1990, 1-2)

Por último, si la globalización mundial está fundada en la "razón moral" del Utilitarismo Clásico que *naturaliza* la razón calculadora y el interés humano egoísta tal como lo suguiere P. H. Martins (Martins: 2010: 27-28), nuestros desarrollos podrían incidir en el campo de los estudios críticos sobre la globalización mundial. Apoyándonos en Martins, un paso siguiente a nuestra tesis podría consistir en poner nuestros resultados en relación con los estudios decoloniales que buscan elaborar *nuevas respuestas* epistemológicas a *las formas* que adopta el eurocentrismo en la *actual globalización mundial.* Por la forma que adopta el eurocentrismo en la actualidad -con su dimensión transnacional de la transformación cultural por la migración, diáspora, dislocamientos y reubicación de los pueblos en múltiples direcciones- Martins reclamará un pensamiento "post-geográfico" que supere la escisión ontológica Norte/Sur poniendo en diálogo el "doble giro epistemológico": el "dislocamiento epistémico" elaborado desde el Norte por el "anti-utilitarismo" que critica el proceso de mercantilización del mundo desde el adentro y el afuera del proceso colonial y el "dislocamiento epistémico" elaborado desde el Sur (desde las fronteras de la colonización) de la crítica "decolonial" al pensamiento hegemónico y eurocéntrico (Martins: 2010, 22-23). Según Martins, su no vinculación revela limitaciones para lograr integrar en la crítica teórica la complejidad operacional de los procesos simbólicos y lingüísticos presentes en la organización actual de la *episteme* mundial (Martins: 2010,17).

Así, el análisis de los casos de Bentham y Mill tratados en este trabajo y su vinculación con estos ejes de referencia, podrían contribuir a los estudios coloniales y decoloniales que tienen hoy especial relevancia para el campo de las ciencias sociales.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes Primarias:

Jeremy Bentham

Bentham, Jeremy. The Collected Works of Jeremy Bentham. Gral Eds. J. H. Burns, J. R. Dinwiddy, F. Rosen. Londres: Athlone University Press y Oxford: Clarendon Press, 1968- (en progreso)

_____. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Ed. J. H. Burns y H. L. A. Hart. Oxford: Clarendon Press, 1982. (CW)

_____. Constitutional Code. Eds. F. Rosen y J. H. Burns. Oxford: Clarendon Press, 1983. (CW)

_____. Deontology together with A Table of the Springs of Action and The Article on Utilitarianism. Ed. A. Goldworth. Oxford: Clarendon Press, 1983. (CW)

_____. A Fragment on Government. Eds. J. H. Burns y H. L. A. Hart. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. (CW)

_____. Securities against Misrule and Other Constitutional Writings for Tripoli and Greece. Ed. P. Schofield. Oxford: Clarendon Press, 1990. (CW)

_____. Chrestomathia. Eds. M. J. Smith y W. H. Burston. Oxford: Clarendon Press, 1993. (CW)

_____. Colonies, Commerce, and Constitutional Law. Ryd Yourselves of Ultramaria. Ed. P. Schofield. Oxford: Clarendon Press, 1995. (CW)

_____. "Codification Proposal, Addressed to All Nations Professing Liberal Opinions" (1822) en "Legislator of the World": Writings on Codification, Law and Education. Eds. Philip Schofield y Jonathan Harris, Oxford: Clarendon Press, 1996. (CW)

_____. Correspondence january 1822-june 1824, vol. 11. Ed. Catherine Fuller. Oxford: Clarendon Press, 2000. (CW)

_____. Correspondence july 1824-june 1828, vol. 12. Eds. Luke O'Sullivan y Catherine Fuller. Oxford: Oxford University Press, 2006. (CW)

Bentham, Jeremy. The Works of Jeremy Bentham. Ed. J. Bowring. 11 vols. Londres, 1838-43. Reimpreso Nueva York: Russell & Russell, 1962

_____. “Essay on the Influence of Time and Place in Matters of Legislation” en The Works of Jeremy Bentham. Ed. J. Bowring. Vol. I. Londres, 1838-43

_____. “Principles of International Law” with “A Plan for An Universal and Perpetual Peace” en The Works of Jeremy Bentham. Ed. J. Bowring. Vol. II. Nueva York: Russell & Russell, 1962

_____. “Emancipate your Colonies! Addressed to The National Convention of France” en The Works of Jeremy Bentham. Ed. J. Bowring. Vol. IV. Londres, 1838-43

_____. Codification Proposal addressed by Jeremy Bentham to All Nations Professing Liberal Opinions en The Works of Jeremy Bentham. Ed. J. Bowring. Vol. IV. Londres, 1838-43

_____. “Panopticon *versus* New South Wales: The Panopticon Penitentiary System and the Penal Colonization System Compared” en The Works of Jeremy Bentham. Vol. IV. Ed. J. Bowring. Londres, 1838-43

_____. “A Fragment on Ontology” en The Works of Jeremy Bentham. Ed. J. Bowring. Vol. VIII. Londres, 1838-43

_____. “Essay on Logic” en The Works of Jeremy Bentham. Ed. J. Bowring. Vol. VIII. Londres, 1838-43

_____. “Essay on Language” en The Works of Jeremy Bentham. Ed. J. Bowring. Vol. VIII. Londres, 1838-43

_____. Correspondence en The Works of Jeremy Bentham. Ed. J. Bowring. Vol. X. Londres, 1838-43.

Bentham, Jeremy. Traités de législation civile et pénale. Ed. y trad. E. Dumont, 3 vols., vol. I, París : Chez Bossange, Masson et Besson, 1802.

_____. Théorie des peines et des récompenses. Ed. y trad. E. Dumont, 3 vols., vol. I, París : Chez Bossange, Masson et Besson, 1802. (3era edición 1825).

Bentham, Jeremy. Jeremy Bentham’s Economic Writings. Ed. W. Stark, 3 vols. Londres: George Allen & Unwin LTD, 1952

_____. “Colonies and Navy” en Jeremy Bentham´s Economic Writings. Ed. W. Stark. Vol. I. Londres: George Allen & Unwin LTD, 1952

_____. A Manual of Political Economy en The Works of Jeremy Bentham. Ed. W. Stark. Vol. I. Londres: George Allen & Unwin LTD, 1952

_____. “Defence of a Maximum” en Jeremy Bentham’s Economic Writings. Ed. W. Stark. Vol. III. Londres: The Royal Economic Society, 1952

_____. “True Alarm” en Jeremy Bentham’s Economic Writings. Ed. W. Stark. Vol. III. Londres: The Royal Economic Society, 1952

_____. “Institute of Political Economy” en Jeremy Bentham’s Economic Writings. Ed. W. Stark. Vol. III. Londres: The Royal Economic Society, 1952.

Bentham, Jeremy. ‘The Church of England: Catechism Examined’ (1824) en James E. Crimmins, Utilitarians and Religion. Virginia: Thoemmes Press, 1998

_____. Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind en James E. Crimmins, Utilitarians and Religion . Virginia: Thoemmes Press, 1998

Bentham, Jeremy. Not Paul, but Jesus. Ed. J. J. Crandall. Portland: The Floating Press, 2013.

James Mill:

Mill, James. The Collected Works of James Mill. 7 vols. Londres: Routledge Press, 1992

_____. “Education” (1815) en Supplement to the Fourth, Fifth and Sixth Editions of the Encyclopaedia Britannica. Ed. McVey Napier. Vol. II. Edimburgo: Archibald Constable and Company, 1815-1824. Reimpreso en The Collected Works of James Mill. Londres: Routledge Press, 1992

_____. “Government” (1820) en Supplement to the Fourth, Fifth and Sixth Editions of the Encyclopaedia Britannica. Ed. McVey Napier. Vol. II. Edimburgo: Archibald Constable and Company, 1815-1824. Reimpreso en The Collected Works of James Mill. Londres: Routledge Press, 1992

_____. “Colony” (1823) en Supplement to the Fourth, Fifth and Sixth Editions of the Encyclopaedia Britannica. Ed. McVey Napier. Vol. II. Edimburgo: Archibald Constable and Company, 1815-1824. Reimpreso en The Collected Works of James Mill. Londres: Routledge Press, 1992

_____. “Caste” (1824) en Supplement to the Fourth, Fifth and Sixth Editions of the Encyclopaedia Britannica. Ed. McVey Napier. Vol. II. Edimburgo: Archibald Constable and Company, 1815-1824. Reimpreso en The Collected Works of James Mill. Londres: Routledge Press, 1992

_____. A Fragment on Mackintosh en The Collected Works of James Mill. Londres: Routledge. Thoemmes Press, 1992.

Mill, James. The History of British India. Ed. Horace Hayman Wilson. Introd. John Kenneth Galbraith. 6 vols. Nueva York: Chelsea House Publishers, 1968.

Mill, James. Analysis of the Phenomena of the Human Mind. 2 vols. New York: Augustus M. Kelly Publishers, 1967.

Mill, James. James Mill. Political Writings. Ed. Terence Ball. Cambridge, 1992.

Mill, James. James Mill Selected Economic Writings. Ed. Donald Winch. Chicago: The University of Chicago Press, 1966

_____. "Extracts from Oral Evidence and Memoranda submitted by James Mill to the Select Committee on the Affairs of the East India Company 1831 and 1832" en James Mill Selected Economic Writings. Ed. Donald Winch. Chicago: The University of Chicago Press, 1966

_____. "Commerce Defended" en James Mill: Selected Economic Writings. Ed. D. Winch. Chicago: The University of Chicago Press, 1966

_____. "An Essay of the Impolicy of a Bounty" en James Mill: Selected Economic Writings. Ed. D. Winch. Chicago: The University of Chicago Press, 1966

_____. Elements of Political Economy en James Mill: Selected Economic Writings. Ed. D. Winch. Chicago: The University of Chicago Press, 1966

Mill, James. The Church and Its Reform en James Crimmins, Utilitarians and Religion. Virginia: Thoemmes Press, 1998

Artículos de James Mill publicados en periódicos:

_____. "Politics" en Literary Journal. Vol. 1. Núm. 1, Junio de 1803: 20-8

_____. "Millar's An Historical View of the English Government" en Literary Journal. Vol. 2. Núm 6, Octubre de 1803

_____. "Brougham's An Inquiry into the Colonial Policy of the European Powers" en Literary Journal. Vol. 2. Núm. 9. Noviembre de 1803

_____. “On the Present State of the British Commerce, and what is likely to be its future progress” en Literary Journal. Vol. 2. Núm. 6, Octubre de 1803: 370

_____. “Emancipation of Spanish America” en Edinburgh Review. Vol. 13. Núm. 26, Enero de 1809: 311

_____. “On the Prospect of Improvement for South America” en The Philanthropist. Vol. 1. Núm. 2, 1811: 137

_____. “Schools for All In Preference to Schools for Churchmen Only” en The Philanthropist. Núm. 3, octubre de 1813: 154-179

_____. “On the Propagation of Christianity in India” en The Philanthropist. Núm. 3, noviembre de 1813: 255-267

_____. “Substance of the Speeches of William Wilberforce, Esq., on the Clause in the East India Bill for promoting the religious Instruction and Moral Improvement of the Natives of the British Dominions in India, on the 22nd of June and the 1st and 12th of July 1813” en The Philanthropist. Núm. 4, noviembre de 1814: 157-170

_____. “French Slave Trade, and the Present State of Domingo” en The Philanthropist. Vol. 5. Núm.17, 1815: 45

_____. “St. Domingo-Haiti” en The Philanthropist. Vol. 6. Núm. 22, 1816: 81

_____. “Southey’s Book of the Church” en The Westminster Review. Núm. 3, 5 de enero de 1825: 167-212

_____. “Ecclesiastical Establishments”en The Westminster Review. Núm. 5, 10 de abril de 1826: 504-48

_____. “The Church and Its Reform” en The London Review. Núm. 1, 1835 en J. Crimmins. Utilitarians and Religion. Virginia: Thoemmes Press, 1998

Fuentes secundarias:

Atkinson, Charles M. Jeremy Bentham: his Life and Work. Conneticut: Greenwood Press, 1970

Bain, Alexander. James Mill. A Biography. Londres: Longmans, Green and Co., 1882

Baumgardt, David. Bentham and the Ethics of Today. Nueva York: Octagon Books, Inc., 1966

Bayly, C. A. Imperial Meridian. Londres: Longman, 1989

Burrow, J. W. Evolution and Society: A Study on Victorian Social Theory. Nueva York: Cambridge University Press, 1966

Campos Boralevi, Leah. Bentham and the Oppressed. Berlín: Walter de Gruyter, 1984

Carlyle, Thomas. "Occasional Discourse on the Negro Question" en Fraser's Magazine for Town and Country, vol. XL, diciembre de 1849: 670-9

Chakrabarty, D. "La historia subalterna como pensamiento político" en Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales. Ed. S.Mezzadra. Madrid: Traficantes de sueños, 2008

_____. "Historias de las minorías. Pasados subalternos" en Historia y grafía. Núm. 12, Méjico: 1999, 87-111

Chukudi Eze, E. "El color de la razón: La idea de 'Raza' en la Antropología de Kant" en Capitalismo y geopolítica del conocimiento. Comp. Walter Mignolo. Buenos Aires: Del Signo, 2009

Crimmins, James. Secular Utilitarianism. Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham. Oxford: Clarendon Press, 1990

_____. Utilitarians and Religion.Virginia: Thoemmes Press, 1998

Dirk, Nicholas. The Hollow Crown. Ethno-history of an Indian Kingdom. The University of Michigan Press, 1993

Dube, Allison. The Theme of Acquisitiveness in Bentham's Political Thought .Londres: Garland Publishing Inc., 1991

Fenn, Robert A. James Mill's Political Philosophy. Londres: A Garland Series, 1971

Glissant, Édouard. Philosophie de la relation. Poésie en étendue. París: Gallimard, 2009

Guha, Ranajit. Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India. Cambridge: Harvard University Press, 1997

_____. Las voces de la historia y otros estudios subalternos. Pról. J. Fontana. Barcelona: Crítica, 2002

Haakonssen, Knud. Natural Law and Moral Philosophy. Cambridge University Press: 1996

Halévy, Elie. The Growth of Philosophic Radicalism. Trans. A. D. Lindsay. Boston: The Beacon Press, 1960

Harlow, Vincent. "The New Imperial System, 1783-1815" en The Cambridge History of the British Empire. Vol. 2. Cambridge University Press, 1940

Harrison, Ross. Bentham. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983

Hart, H. L. A. "Bentham's Principle of Utility" en An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart, lxxix-cxii. Oxford: Clarendon Press, 1996. (CW)

Hume, L. J. Bentham and Bureaucracy. Nueva York: Cambridge University Press, 1981

Inden, Ronald B. Imagining India. Indianapolis: Indiana University Press, 1990

Keeton, G. W. y Georg Schwarzenberger, eds. Jeremy Bentham and the Law. A Symposium. Westport, Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1970

Kelly, J. P. Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law. Oxford: Clarendon Press, 1990

Knorr, Klaus E. British Colonial Theories: 1570-1850. Toronto: The University of Toronto Press, 1944

Long, Douglas G. Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's Idea of Liberty in Relation to his Utilitarianism. Toronto: University of Toronto Press, 1977

Lyons, David. In the Interest of the Governed. Oxford: Clarendon Press, 1973

Mack, Mary. Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas. Nueva York: Columbia University Press, 1963

Majeed, Javed. Ungoverned Imaginings: James Mill's *History of British India* snf Orientalism. Oxford: Clarendon Press, 1992

Marí, Enrique. La problemática del castigo: el discurso de Jeremy Bentham y Michel Foucault. Buenos Aires: Hachette, 1983

Martins, P. H. "Sistema mundo, globalizaciones y América Latina en El pensamiento latinoamericano. Diálogos en ALAS. Sociedad y sociología. Buenos Aires: CLACSO, Teseo, 2015

_____. "Poscolonialidad y antiutilitarismo: desafíos de la teoría sociológica más allá de las fronteras Sur-Norte" en Revista Colombiana de Sociología, 2010, vol. 3, núm. 1, 15-43

Mill, John Stuart. Considerations on Representative Government en Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government. Ed. G. Williams. Vermont: Everyman, 1993

Moore, G. E. Principia Ethica. Prometheus Books. Great Books in Philosophy series, 1903

Parekh, Bhikhu, ed. Jeremy Bentham: Critical Assessments. Londres: Routledge, 1993

_____**.** Bentham's Political Thought. Londres: Ebenezer Baylis & Son, 1973

_____. Jeremy Bentham: Ten Critical Essays. Londres: Frank Class, 1974

Pitts, Jennifer, A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2005

Rajan, Balachandra. Under Western Eyes: India from Milton to Macaulay. Durham y Londres: Duke University Press, 1999

Rawls, John. Teoría de la justicia. Trad. María Dolores González. México: Fondo de Cultura Económica, 1993

Robbins, Lord. The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy. Londres: Macmillan Press, 1978

Rodríguez Braun, Carlos. La cuestión colonial y la economía clásica. Madrid: Alianza Uiversidad, 1989

Rosen, Frederick. Jeremy Bentham and Representative Democracy. A Study of Constitutional Code. Oxford: Clarendon Press, 1983

Said, Edward. Orientalismo. Introd. Ib Jaldun. Barcelona: Libertarias 1, 1990

_____. Culture and Imperialism. Nueva York: Vintage Books, 1994

Smith, Adam. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Eds. R. H. Campbell and A. S. Skinner. Oxford University Press, 1976

Souza Santos, Boaventura. "Más allá del pensamiento abysmal: de las líneas globales a una ecología de saberes" en Epistemologías del Sur (Perspectivas). Eds. De Sousa Santos y M. Paula Meneses. Ediciones Akal, 2014

Steintrager, James. Bentham. Ithaca: Cornell University Press, 1977

Stokes, Eric. The English Utilitarians and India. Oxford: Clarendon Press, 1959

Thornton, Alan Mark. The Philosophic Radicals: Their Influence on Emigration and the Evolution of Responsible Government for the Colonies. Ponoma College: Claremont, California, 1975

Tully, James. An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts. Cambridge University Press, 1993

Vesey-FitzGerald, S. G. 'Bentham and the Indian Codes' en Jeremy Bentham and the Law. A Symposium. Ed. G. W. Keeton y Georg Schwarzenberger. Westport, Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1970

Weber, Max. Ensayos sobre la sociología de la religión II. Madrid: Taurus, 1998

Winch, Donald. Classical Political Economy and Colonies. Londres: G. Bell and Sons Ltd, 1965
_____, ed. James Mill. Selected Economic Writings. Chicago: The University of Chicago Press, 1966

Zastoupil, Lynn. John Stuart Mill and India. Stanford: Stanford University Press, 1994.