

*Bentham: el utilitarismo y la
filosofía política moderna*

⇐ Cícero Araujo*

I

Nos proponemos comentar aquí el pensamiento político de Jeremy Bentham (1748-1832), la figura más emblemática de la corriente utilitarista británica clásica. A título de complementación y contraste también se harán breves referencias a otros dos conocidos utilitaristas, James y John Stuart Mill.

Hasta su involucramiento con el radicalismo inglés, durante la campaña por la extensión del sufragio en las primeras décadas del siglo XIX, Bentham era conocido como un “filantropista”, un “legislador” y un “inventor” de proyectos (debido, entre otras cosas, a los minuciosos planes de reforma de los sistemas penal y educacional de su país, lo que por cierto llevó a muchos de sus lectores del siglo XX a considerarlo una especie de *Ciro Peraloca* de las Ciencias Sociales). Gracias a su obvia afinidad con la jurisprudencia, Bentham ya tenía en ese entonces un pensamiento político más o menos desarrollado. No obstante, su defensa del sufragio universal masculino y de lo que denominó “democracia representativa pura” trajo una inflexión importante en tal desarrollo, en la que nos detendremos en la parte final de este artículo.

* Profesor del Departamento de Ciencia Política, Universidad de São Paulo (USP), Brasil. Coordinador del Área de Programación del Doctorado de Ciencia Política de la mencionada institución.

Tanto el “utilitarismo” como el principio que justifica este nombre están íntimamente asociados a Bentham. Aunque casi ningún pensador político moderno anterior a Bentham sea rotulado como “utilitarista”, el principio de la utilidad, que este controvertido intelectual inglés enuncia en su célebre *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* publicado en 1789, no constituye propiamente una novedad en la tradición de la filosofía moral. Bentham lo sabía, y sabía también de la carga polémica que el principio conllevaba, pero lo consideraba lo suficientemente explicado por otros autores. Tanto es así, que ni siquiera se preocupó por detenerse en él con detalle. Lo suponía razonablemente conocido entre sus lectores, por lo que se arrojó sin más tardanzas en pos de la misión para la que consideraba tener una especial vocación: exponer todas las consecuencias de tal principio en las disciplinas jurídicas.

De hecho, por lo menos desde el siglo XVII diversos filósofos británicos y franceses venían anticipando en sus reflexiones morales los rasgos definitorios del pensamiento utilitarista. El propio Bentham y sus discípulos invocan como fuente inspiradora la obra del gran exponente de la filosofía empirista moderna en el siglo XVII, John Locke, y también las de los que, atravesando el siglo siguiente y a pesar de las enormes divergencias entre sí, siguieron el camino abierto por él: Berkeley, Hume y Adam Smith, para no mencionar a los hoy menos conocidos –pero ávidamente leídos en su tiempo– como Hutcheson, Hartley, Paley, Priestley, Condillac y Helvécio (estos dos últimos franceses). Incluso en el campo del derecho, Bentham sabía que no estaba siendo un innovador: antes de publicar la *Introduction* ya había leído con entusiasmo un libro que contenía esencialmente el mismo principio que él abrazaba, a saber, *De los delitos y de las penas*, del jurista italiano Cesare Beccaria. Había decidido escribir al respecto simplemente porque creía que un tratamiento más riguroso y extenso todavía estaba por realizarse.

II

La novedad del benthamismo, por lo tanto, es eminentemente práctica: los “utilitaristas”, como pasaron a ser llamados sus seguidores, apenas procuraron refinar la argumentación moral y política, elaborándola a partir de una filosofía y una psicología que, si no eran ampliamente aceptadas en aquel tiempo, por lo menos eran tomadas muy en serio, particularmente por ellos mismos (la contribución de Bentham, en este caso, es pequeña si se compara con la de los Mill).

Nos gustaría, siguiendo esta línea de pensamiento, abordar tres proposiciones que aparecen al comienzo de la *Introduction*, no sólo para mostrar en qué medida son despliegues de lo que vamos a llamar aquí “metafísica cartesiana”, sino, principalmente, para mostrar cómo tales despliegues, en apariencia del todo especulativos y abstractos, permitirán a Bentham, James Mill y John Stuart Mill abra-

zar un programa muy práctico y concreto de reformas políticas amplias para su país. Tal programa terminará por alejarlos del círculo social al que estaban naturalmente destinados (ya sea por la fortuna, por la formación intelectual o por los puestos que ocupaban), de los orgullosos varones de la aristocracia inglesa, acercándolos –lo que para ese entonces, constituye un acontecimiento bastante raro en la tradición intelectual inglesa– a un movimiento de composición e índole eminentemente plebeyas en defensa de la “democracia representativa”, al que le prestaron una armadura filosófica ¹.

Las tres proposiciones que vamos a destacar, que aparecen en el libro en cuestión, son en verdad complementarias entre sí y están dedicadas a enunciar, de modo simple y conciso, el principio que guiará al autor en el examen de las leyes. Así,

a) “la naturaleza puso al género humano bajo el dominio de dos señores soberanos: el dolor y el placer (...) Al trono de esos dos señores está vinculada, por una parte, la norma que distingue lo que es recto de lo que es errado y, por otra, la cadena de las causas y de los efectos”.

b) El principio de la utilidad es simple derivación de la proposición anterior, tal y como él lo dice en el texto: “el principio que establece la mayor felicidad de todos aquellos cuyo interés está en juego como la justa y adecuada finalidad de la acción humana, y hasta la única finalidad justa, adecuada y universalmente deseable; digo de la acción humana en cualquier situación o estado de vida, sobre todo en la condición de un funcionario o grupo de funcionarios que ejercen los poderes de gobierno. La palabra ‘utilidad’ no resalta las ideas de placer y dolor con tanta claridad como el término ‘felicidad’; tampoco el término nos lleva a considerar el número de los intereses afectados; número éste que constituye la circunstancia que contribuye en mayor proporción para formar la norma en cuestión: la norma de lo recto y de lo errado”.

c) “Aquellos cuyo interés está en juego” siempre componen una “comunidad”. ¿Qué es una comunidad? “Si la palabra tuviese un sentido, sería el siguiente. La comunidad constituye un cuerpo ficticio, compuesto por personas individuales que se consideran como sus miembros. ¿Cuál es, en este caso, el interés de la comunidad? La suma de los intereses de los diversos miembros que integran la referida comunidad” ².

Cada una de estas tres proposiciones marca un estudiado distanciamiento con respecto a una larga tradición del pensamiento moral que se remonta a la antigüedad clásica. Como ya dijimos, Bentham no es el primero en hacerlo. Aquí sólo está extrayendo las debidas consecuencias, para el campo práctico, del viraje moderno, típicamente cartesiano, de la especulación metafísica, o en otras palabras, el desplazamiento desde la interrogación sobre la naturaleza o esencia de los

objetos, su clasificación y jerarquización -predominante en la antigüedad clásica- hacia la interrogación sobre el sujeto que pretende conocer los objetos. Tal viraje lleva a los cartesianos a distinguir claramente los objetos de las “percepciones”, que supuestamente representarían a estos objetos (las “ideas”). Tratándose tan sólo de percepciones mentales, a las ideas y sólo a ellas tiene acceso directo el sujeto que pretende conocer. Sólo de ellas tiene conocimiento inmediato. Las percepciones son, por ello, la materia prima de todo el conocimiento. ¿Cómo podemos entonces llegar a los objetos a partir de las ideas?

El próximo paso de la investigación es clasificar las ideas y ver si poseen cualidades que las distingan entre sí. Algunos cartesianos van a proponer lo siguiente: buena parte de las ideas deriva de nuestros órganos sensoriales (las “ideas sensibles”), pero otra parte es puramente inteligible, es decir, habita nuestras mentes desde siempre, como semillas plantadas por Dios, sin deberles nada a aquellos órganos. Otros cartesianos, sin embargo, van a proponer que pensemos todas nuestras ideas y, por lo tanto, todo el conocimiento que podemos alcanzar sobre los objetos, como derivados de las “ideas sensibles”. Los defensores de la primera tesis, el propio Descartes entre ellos, serán llamados “racionalistas o innatistas”. Los de la segunda serán llamados “empiristas”.

La defensa más conocida del empirismo inglés en el siglo XVII es el *Essay concerning Human Understanding* de John Locke, que Bentham leyó atentamente en sus años de formación. Allí se enuncian tres cuestiones que interesaron especialmente a nuestro autor: 1) que todas las ideas pueden ser divididas en sus componentes más elementales, o sea, que las ideas son simples (no pueden ser descompuestas) o son complejas, como resultado de una asociación de ideas simples; 2) todas las ideas simples son sensibles, pero existen aquellas que representan cualidades que pertenecen a los objetos (las cualidades “primarias”) y otras que no, expresando sólo cualidades de la mente que percibe (las cualidades “secundarias”). Así, los colores, los sonidos, los olores -a diferencia de la figura y de la extensión- no pertenecen a los objetos, sino que constituyen modificaciones de la propiamente; 3) nuestras ideas sobre el bien y el mal, nuestras ideas morales, son ideas complejas, pero... ¿de qué ideas simples podrían derivarse? Dado que todas las ideas simples son sensibles, nuestra primera idea del bien sólo puede haber sido una sensación agradable (“placer”), y la del mal una sensación desagradable (“dolor”). Está claro que el dolor y el placer no son cualidades de los objetos que las provocan, sino tan sólo modificaciones de la mente.

Como veremos, Bentham cree que Locke no siempre es consistente en esas afirmaciones, especialmente cuando debe tratar con conceptos jurídicos tales como el de “derecho natural”. No obstante, nuestro autor encuentra en ellas todo lo que necesita para fundar el principio de la utilidad y establecer su distanciamiento con aquella larga tradición de la filosofía moral antigua a la que nos referimos.

Existe una vertiente del pensamiento político de inspiración aristotélica asociada a tal tradición: el llamado “republicanismo clásico”. Esta tradición jamás haría propia la idea de que los seres humanos se encuentran irremediamente bajo el dominio de aquellos dos “señores”, el placer y el dolor, como afirma Bentham en el comienzo de la *Introduction*. La misma suele distinguir y jerarquizar diversas “funciones” al interior del alma, atribuyendo a la razón una función superior y dirigente con respecto a las demás funciones: las llamadas “apetitivas”, es decir, las pasiones y las sensaciones más simples de placer y de dolor; y las llamadas “vegetativas”, vinculadas a la nutrición y a la reproducción. Una vida bajo el imperio del placer y del dolor es propia de los animales o de los esclavos, ya sea porque sus almas no poseen funciones inteligentes o porque no tienen o no fueron educados para tenerlas en grado suficientemente desarrollado como para dirigir el alma.

Esta misma tradición distingue claramente a la felicidad de las sensaciones de placer y de dolor. La felicidad es el resultado de la conquista del “bien supremo”, que constituye siempre un objeto separado de la sensación. Está claro que el sujeto feliz siente placer, pero el placer no es el elemento esencial o definitorio de la noción de felicidad: existen objetos dignos de ser buscados (“bienes”) - el principal es el que posibilita la felicidad- y otros indignos (“males”). Correlativamente, existen placeres dignos e indignos.

En ambos casos, Bentham piensa exactamente lo contrario, tal como lo anuncian las dos primeras proposiciones que destacamos más arriba. En primer lugar, la metafísica empirista que lo inspira lo hará rechazar la noción de un “bien supremo” que justifique la distinción entre felicidad y placer. En la medida en que nuestras ideas del bien y del mal se originan en sensaciones agradables y desagradables, la “bondad” o la “maldad” no son atributos de los objetos que supuestamente provocan esas sensaciones, sino apenas modificaciones del sujeto que siente.

Es correcto decir, como lo hace Aristóteles, que el “bien” es aquello que es deseable y el “mal” aquello que es indeseable. No obstante, lo que es deseable/indeseable ya no puede ser un conjunto de objetos clasificados como dignos o indignos en sí mismos, cuya aprehensión lleva a la fruición de un placer digno o indigno. A la única cosa a la que realmente tenemos acceso directo son, pues, las ideas, y dentro de ellas, a las agradables o a las desagradables. Son estas últimas las que señalan los fines de nuestras acciones. En lo que se refiere a los objetos que según suponemos provocan tales sensaciones, resultan apenas instrumentos para esos fines. Así, los objetos no sólo no pueden ser dignos o indignos en sí mismos, tal como un mismo objeto puede ser “bueno” o “malo”, dependiendo de las circunstancias que los llevan a producir sensaciones placenteras o desagradables.

Es también en este sentido que nuestra inteligencia, nuestra capacidad de raciocinio, está subordinada a tales fines, pues si la razón fuera capaz de señalar otro fin independiente cualquiera, al que todos los demás estuvieran subordinados, entonces debiéramos ser capaces de percibir ideas totalmente separadas de las sensaciones, inclusive de las de placer y de dolor. Pero el empirista niega la posibilidad de cualquier idea no derivada de las ideas sensibles. La razón no es “práctica” porque nos hace desear fines independientes sino simplemente porque, a partir de la experiencia y de la observación, nos permite conocer cuáles objetos y circunstancias más probablemente nos mantienen lejos del dolor y próximos al placer.

III

Supervivencias de ese “republicanismo clásico” de inspiración aristotélica, como un ideal de vida colectiva son ampliamente conocidas en el pensamiento británico, especialmente el inglés, durante el siglo XVIII, y sirvieron como arma ideológica contra el régimen parlamentario “*Whig*” instaurado en el país después de la Revolución de 1688³. Esta es una de las dos vertientes del pensamiento político con la que Bentham ajustará cuentas al elaborar su propia visión. La otra es el contractualismo de inspiración lockeana, del que hablaremos más adelante.

Una de las imágenes de vida colectiva más características de la tradición republicana clásica es el pensar a la comunidad política como un todo real, a partir del cual las partes ganan sentido. La familia y los individuos son “miembros” de ese todo, de manera similar a la forma en que la mano, según la famosa analogía de Aristóteles en la *Política*, es un miembro del cuerpo: la función de la mano sólo adquiere sentido, sólo es inteligible, a partir de la visión de un todo, el cuerpo. La comunidad política también constituye un cuerpo, el “cuerpo político”, del que los ciudadanos, individualmente considerados, son miembros. El ciudadano está subordinado a la comunidad de la misma forma en que la mano está subordinada al cuerpo.

Como un todo real, la comunidad posee un “alma” con diferentes funciones jerarquizadas, a las que corresponden diferentes lugares sociales. Existen funciones intelectivas, superiores y centrales, que sólo la *polis* hace posible. En ella se ejerce una de las actividades intelectuales por excelencia: la deliberación⁴. También existen funciones inferiores: las apetitivas y las vegetativas, subordinadas a las primeras, que corresponden a las actividades de producción de los medios de subsistencia y de reproducción de la vida (la familia) y del comercio. Como un todo real, esa alma colectiva posee una vida moral independiente, orientada al bien supremo de la felicidad común. Desde esta perspectiva, decir que el ciudadano está individualmente subordinado al cuerpo político equivale a decir que su felicidad depende de la felicidad común y resulta inseparable de ésta.

El bien supremo define aquello que es más noble y digno de ser vivido. Corresponde al ideal de vida más perfecto que un ser humano es capaz de alcanzar. La vida más perfecta está vinculada a lo que es más noble en el hombre. El alma es más noble que el cuerpo, lo que significa que la felicidad es resultado de una actividad del alma, aunque ella tiene también funciones más o menos nobles y dignas. Las intelectivas o racionales son más nobles que las apetitivas y vegetativas, y es por ello que las segundas están al servicio de las primeras. Así, la felicidad es resultado de una actividad del alma dirigida por su parte intelectual (la actividad en sí misma se llama “virtud”). En el ámbito de la comunidad, las funciones intelectivas del alma corresponden a las actividades deliberativas de la *polis*. Es en la *polis* que el hombre, como ciudadano que participa en las deliberaciones de la comunidad, puede realizar la vida más perfecta. El bien supremo es la vida más perfecta que el hombre puede alcanzar, y su realización es la felicidad. En consecuencia, la vida feliz, la “vida buena”, sólo puede alcanzarse a través de una vida política lo más activa posible.

¿Cómo establece Bentham su distanciamiento de esta visión? La tercera proposición del libro que estamos comentando aquí lo muestra claramente. En ella el autor quiere definir “comunidad política” a fin de dejar claro cuál es el “interés de la comunidad” que debe fundamentar todas las deliberaciones políticas, especialmente aquellas que tienen como resultado alguna legislación. La comunidad política ya no es vista como un todo real: no pasa de una “ficción”, cuya parte real son los individuos, que le dan inteligibilidad al resto. La comunidad no constituye un cuerpo con alma que piensa y siente. Quienes piensan y sienten son únicamente los individuos: son ellos y nada más que ellos los que buscan placer y huyen del dolor. El individuo es, él mismo, un todo, y la suma de estos pequeños todos forma la comunidad. Del mismo modo, para Bentham la felicidad de la comunidad no puede estar relacionada con un bien apartado de los individuos, sino que debe ser una simple suma de las felicidades individuales. Cuanto mayor la suma, mayor la felicidad de la comunidad. El “interés” de la comunidad es la realización de la mayor felicidad que esa comunidad puede alcanzar. Vale decir, la mayor suma posible de felicidades individuales.

Esta manera de enunciar el principio de la utilidad está en la base del famoso “cálculo de la felicidad” que Bentham sugiere en la segunda proposición que aquí destacamos. Si queremos llegar al interés de la comunidad, necesitamos tomar en consideración el número de los individuos involucrados. Los seres humanos pueden incluso tener diferentes capacidades intelectuales, pero todos ellos -hombres, mujeres, niños- son considerados igualmente capaces de sentir placer y dolor. Todos son, desde este punto de vista, “miembros” de la comunidad política y poseen el mismo peso en el cómputo general. De ahí resulta el adagio benthamiano: “cada cual cuenta por uno y nadie más que uno”. Cuanto mayor sea el número de los beneficiados por una determinada decisión política o por una legislación -cuanto más esa decisión o legislación permita una mayor fruición de

placer y una menor exposición al dolor a un número más extenso de personas-, mayor será la felicidad de la comunidad. Éste es su interés ⁵.

Existe todavía otra razón, más allá de la crítica empirista a la separación entre el objeto (el bien) y la sensación de placer y de dolor, aunque de alguna forma relacionada con ella, que lleva a Bentham a evitar una definición de bien supremo al modo aristotélico. Nuestro autor no cree que sea posible establecer un ideal de vida común que maximice la felicidad de cada uno y que maximice la felicidad general en consecuencia. No es tarea del legislador establecer este ideal de vida. Los objetos y las circunstancias que promueven la felicidad son tan variables en el tiempo y en el espacio que si un mismo estilo de vida puede llevar a una determinada persona o grupo de personas a una felicidad mayor, también puede llevar a otros a una gran miseria. No existe un estilo de vida colectivo que, como en la visión de inspiración aristotélica, corresponda a la perfección de la especie. La legislación no dispone sobre los fines de las acciones individuales, sino sobre los medios (ni siquiera sobre todos los medios) en la medida en que aquélla es una acción gubernamental que, para ser realizada, tiene que afectar de alguna forma a los miembros de la comunidad. Entonces, el dolor es el que entra con signo negativo en el cálculo de la felicidad.

La legislación penal, por ejemplo, no sólo significa dolor para quien sufre la pena, sino también costos (bajo la forma de impuestos) para toda la comunidad por el establecimiento y la realización de la punición. Ella sólo se justificaría si los beneficios estimados superaran estos costos y el dolor impuesto al condenado ⁶. Así como los objetos que provocan sensaciones de dolor o de placer no son intrínsecamente nobles o dignos, la legislación, la actividad política de un modo general, no es un fin en sí misma. En el fondo, los resultados que produce no deben ser tomados demasiado en serio. La moral utilitarista es, sí, teleológica, pero por consecuencialista y no por perfeccionista (como la republicana clásica).

La otra corriente de pensamiento político muy influyente en tiempos de Bentham es el contractualismo de inspiración lockiana. Se puede decir que ésta era la ideología oficial del parlamentarismo “whiguista”. Ya dijimos que Bentham no encuentra coherencia alguna entre la metafísica empirista de Locke y su doctrina del derecho natural, y la visión del contrato entre súbditos y soberano de ellas resultante. Con todo, el principal problema con el contractualismo es bastante práctico: Bentham cree que ésa es la versión modernizada de un antiguo mito de la política inglesa, que se encuentra en la base de la defensa de la “Common Law” hecha por su mayor adversario en el campo de la filosofía del derecho, el jurista William Blackstone. Se trata del mito del “contrato originario” entre el rey de Inglaterra y sus súbditos, en el que éstos, a cambio de su obediencia, obtienen del rey la promesa de que sus “privilegios” (entre los cuales se encuentran la seguridad de sus vidas y sus propiedades) no serán violados.

Es curioso que Bentham tienda un puente entre el contractualismo y los principios doctrinarios de la *Common Law*, pues los historiadores del pensamiento político no se cansan de mostrar cómo la moderna doctrina del contrato sirvió de inspiración para el ideal iluminista de un código legislativo racional, unificado, para los Estados nacionales europeos, que pusiera fin al localismo y al caos jurídico de las instituciones feudales. Este fue no obstante un fenómeno eminentemente continental, gracias a una fuerte tradición de estudio del derecho romano en las universidades alemanas, holandesas y francesas, en la que los contractualistas solían apoyarse para escribir sus tratados. En Inglaterra, donde el derecho romano no echó raíces, se encontraron maneras de reconciliar, por lo menos en parte, la doctrina contractualista y la noción, muy cara a la *Common Law*, de que las leyes inglesas son depositarias de un largo pasado de reglas y prácticas, cuyo espíritu original debe ser continuamente rescatado por el jurista mediante técnicas adecuadas de interpretación.

No es casual que Bentham busque, en un libro anterior a la *Introduction*, y por cierto su primer libro (*A fragment on government*, de 1776), lanzar un ataque simultáneo a los conceptos típicos del contractualismo lockiano y a los fundamentos de la *Common Law* tal como aparecen en la obra de Blackstone.

Bentham era un ferviente abogado del Estado nacional unificado, coherente y ágil, libre tanto del localismo como de un aparato gobernante con múltiples fuentes de comando, o sea, libre de los fenómenos que para él constituían enfermedades crónicas del gobierno inglés. Él creía que un Estado racionalmente organizado de esta manera era una de las precondiciones para la promoción, en el plano político, de la más extensa felicidad de los súbditos. Sin embargo, ello no sería posible si las leyes que regulan las relaciones entre los súbditos, entre los propios gobernantes y entre los gobernantes y los súbditos no fueran también coherentes, unificadas y ágiles. Mientras ellas estuvieran fundadas en una vaga noción de tradición y pasado -lo que para Bentham significaba dejarlas a merced del capricho de una corporación de juristas y abogados con sus "interpretaciones"-, el Estado inglés continuaría siendo simultáneamente fragmentado y arbitrario, convirtiéndose en un obstáculo a la promoción de la felicidad general. El gran progreso en esta dirección, por lo tanto, sólo podría darse a través de una limpieza radical de la parafernalia de las reglas de costumbres y de los antecedentes en que se basaba la legislación inglesa, erigiendo en su lugar un código de leyes fundamentado en un único principio rector: el principio de la utilidad, que les daría al mismo tiempo forma (coherencia) y contenido. Para Bentham, la soberanía del moderno Estado nacional no es otra cosa que la soberanía de la ley que, en última instancia, significa la supremacía del principio de la utilidad.

¿Cuál es entonces el problema del contractualismo lockiano? ⁷. Nuestro autor piensa que esta doctrina es confusa y poco económica en la construcción de su argumento. Sus pilares son la idea de que los individuos disfrutaban de ciertos dere-

chos -llamados naturales- histórica o lógicamente anteriores a la institución del gobierno; y la idea de que los únicos gobiernos legítimos son aquellos basados en una renuncia voluntaria a algunos de estos derechos, los cuales son delegados por los súbditos a la persona del soberano a cambio de la garantía otorgada por éste de protección a los otros derechos restantes. Para ser exacto, un lockiano no necesita afirmar que este “contrato original” existió de hecho, aunque muchos intelectuales *whigs* estuvieran dispuestos a defender que, en el caso de Inglaterra, tal contrato fuera verdaderamente un acontecimiento histórico. El propio Blackstone no afirma esto. Basta sostener que el contrato es una “ficción” indispensable, una herramienta heurística para aprender los verdaderos principios del gobierno, a saber, que todos los hombres nacen con iguales derechos –algunos de ellos irrenunciables– y que un gobierno legítimo presupone el consentimiento explícito o tácito de los gobernados a sus órdenes y leyes. El término “tácito” es aquí una manera de circunscribir la improbable hipótesis de que los súbditos se hayan reunido y de que deban reunirse constantemente para dar su asentimiento a las leyes: si un individuo resolvió vivir bajo el manto protector de un gobierno y se benefició de tal protección, esto implica ya el asentimiento a sus leyes.

¿Por qué tal argumento es confuso y poco económico? Porque no indica claramente en qué sentido dichos derechos naturales existirían con anterioridad a la institución del gobierno y por qué motivo fundamental los súbditos estarían dispuestos a dar su consentimiento a los gobernantes. La falta de claridad lleva a una multiplicación innecesaria de conceptos. Asumiremos la suposición de que los derechos son anteriores al gobierno en un sentido histórico o en un sentido lógico. Si lo fueran en un sentido histórico, esto querría decir que las personas gozaban de ciertos derechos antes de que existiera gobierno. ¿Para qué, entonces, someterse a un gobierno? Para que los derechos fueran garantizados y protegidos. Si esto fuera así, entonces las personas no poseían tales derechos. Tan sólo los deseaban, y el propio deseo denuncia la ausencia histórica del derecho antes de la presencia real de un gobierno. Por otro lado, esta constatación muestra que los derechos tampoco pueden ser pensados como anteriores en un sentido lógico. El reconocimiento del derecho de una parte presupone siempre el reconocimiento de la obligación de su respeto por la contraparte. Cualquier obligación en este sentido (la que tiene como correlato un derecho) implica una ley reconocida que obliga igualmente a todos los involucrados. Todos concuerdan, sin embargo, que ninguna ley es efectivamente ley sin la persona del legislador. Locke concuerda con esto a tal grado que afirma la existencia no sólo de derechos, sino también de leyes “naturales”, no escritas, promulgadas por un legislador divino. Pero es posible que las personas difieran con respecto a la verdadera voluntad de este legislador, y por lo tanto sobre el contenido de esas leyes. También es posible que algunas personas no den crédito a la existencia de tal legislador, lo que equivale a decir que no existen ni un legislador común ni leyes que obliguen a todos de la misma manera. En conclusión, no es posible concebir un derecho sin que al

mismo tiempo se conciba un legislador concreto, humano, efectivamente reconocido como tal (gobierno), que obligue a su observación.

¿Qué es un gobierno efectivamente reconocido? Entramos, así, en el problema del motivo del contrato original. La doctrina sugiere que la voluntad de las personas, en sí misma, constituye un motivo suficiente tanto para que los súbditos obedezcan como para que el soberano, en su deber, proteja los derechos de aquellos. De aquí resulta la suposición de la “promesa” que se encuentra por detrás de la figura del contrato, como si la promesa estableciera las obligaciones recíprocas del soberano y de los súbditos. Bentham lanza varias críticas a partir de este punto. Primero, si el contrato fuera un acontecimiento histórico realizado en algún pasado remoto, entonces las promesas hechas por los fundadores sólo valdrían para ellos y no para sus descendientes, pues las obligaciones no pasan automáticamente de padre a hijo. Si no constituye necesariamente un acontecimiento histórico (como piensan Locke y Blackstone), sino apenas una herramienta heurística, el motivo del contrato no puede ser la voluntad pura y simple (consustanciada en la promesa), pues resulta incuestionable que una promesa ficticia no obliga a nada. Si el contrato ha de ser una herramienta, ha de serlo para descubrir el interés común que las personas tendrían para obedecer a un gobierno. Lo que importa, por lo tanto, no es la figura del contrato, sino este interés común. Si hay un modo más directo de descubrir este interés, la hipótesis del contrato resulta prescindible. Este modo más directo existe, y se llama principio de la utilidad.

Además, como Bentham podría agregar, Locke es infiel a su metafísica empirista al pensar que el consentimiento libre y voluntario es en sí mismo un motivo para obedecer. Tener voluntad es percibir un objeto deseable. Un objeto deseable es aquel que nos trae placer o nos aleja del dolor. Este es el verdadero motivo, esta es la base del interés común, no la voluntad pura y simple. La idea del consentimiento es un añadido innecesario. Si el gobierno promueve el interés común, cuyo principio sólo puede ser el de la felicidad más extensa independientemente del consentimiento, entonces se encuentra desde ya moralmente justificado.

El mismo tipo de crítica es lanzado contra el argumento, caro a los defensores de la *Common Law*, de que las leyes inglesas son legítimas por su largo pasado, por la larga tradición de su práctica. Así como la obligación de un contrato original no pasa automáticamente de generación en generación, el tiempo por sí solo no justifica la permanencia de las leyes. Una norma pudo haber sido adecuada en un pasado remoto, pero hoy puede no serlo más aunque haya sido practicada durante siglos. Si insistimos en el mismo camino sin mayor reflexión es por los efectos del hábito, una disposición de la naturaleza humana. Un comportamiento habitual no está predestinado a ser bueno: puede ser útil tanto como perjudicial. Lo mismo puede decirse de una norma de la costumbre. Si resulta perjudicial, es porque perdió su vínculo concreto con la felicidad general. En este caso, el principio de la utilidad prescribe la reforma.

IV

Tal como fue desarrollado hasta aquí, el pensamiento político de Bentham presenta ciertos rasgos “tory”, especialmente en el punto en que critica el vínculo entre consentimiento y legitimidad del gobierno. Si consideramos la realidad, por lo menos la apariencia de un Bentham tory pende de hecho sobre su biografía intelectual hasta los primeros años del 1800. Alrededor de 1808, no obstante, Bentham inicia su colaboración con James Mill, que acaba por convertirlo a la causa del radicalismo, en ese entonces en plena campaña por la extensión del sufragio. La inflexión es profunda, y se presenta como una oportunidad para aplicar el principio de la utilidad en un terreno hasta entonces inexplorado por el autor.

Los estudiosos del benthamismo señalan su profunda decepción con el régimen político entonces vigente en Inglaterra (cuyos gobernantes, a pesar de las demostraciones de simpatía por parte de algunos ministros, simplemente ignoraron sus insistentes ofertas para reformar los sistemas judicial y penal del país) como uno de los grandes motivos de esta inflexión. Sea ello cierto o no, es probable que los fracasos de Bentham hayan llevado su atención hacia la importancia de reflexionar no sólo sobre el contenido de las acciones gubernamentales (por ejemplo, el contenido de la legislación), su mayor preocupación hasta ese momento, sino también sobre las formas de gobierno, y especialmente sobre *quién* sostiene al gobierno.

Bentham concluyó que no bastaba convencer a los gobernantes mediante una batalla de ideas con respecto a las buenas iniciativas o a los buenos proyectos de la administración pública. Aunque estuvieran convencidos de que tales iniciativas son capaces de promover la felicidad general, un gobierno podría tener interés en no hacerlo. Nuestro autor empieza a mencionar, con frecuencia, los “intereses siniestros” de los gobernantes de su país.

No se trata de una demonización de la aristocracia inglesa. Según Bentham, lo que ocurre es que la distinción entre gobernantes y gobernados, aún cuando resulte inevitable y útil en principio, crea una virtual distinción de intereses. Cuando los gobernantes y los gobernados se ven como dos grupos separados - como lo que son efectivamente- es muy probable que constituyan intereses no sólo separados, sino también divergentes. Así, promover el interés común del grupo de los que gobiernan puede significar una cosa, y promover el interés común de los gobernados, otra. A partir de este descubrimiento, el hecho de que un gobierno siempre actuará en el sentido de promover los intereses del grupo gobernante se vuelve axiomático para Bentham. Lo que ocurre es que éste siempre constituirá un grupo numéricamente mucho menor que el de los gobernados. Ello significa que un gobierno puede promover una felicidad mucho menos extensa que la felicidad general. En otras palabras, la mera existencia de un gobierno puede implicar una subversión del principio de la utilidad.

Esto puede ser así, pero no lo es necesariamente: depende de la forma de gobierno. La cuestión fundamental, sobre la cual Bentham insistirá en los textos que escribe en este nuevo y último período de su obra ⁸, es la siguiente: ¿existiría algún dispositivo institucional por el cual se aumente la probabilidad de que converjan los intereses de gobernantes y gobernados; esto es, alguna mecanismo por el cual los primeros se vean impulsados a promover la felicidad general a fin de satisfacer su propio interés? Sí, responde Bentham, y esta forma se la llama “democracia representativa pura”.

Veamos primero por qué un gobierno tal como el parlamentarismo *whig* inglés, el “gobierno de la aristocracia”, no puede responder satisfactoriamente tal cuestión. Entenderlo nos ayudará a caracterizar la forma ideal de gobierno que Bentham está buscando. La razón fundamental es que el parlamentarismo *whig* está sustentado por una ínfima minoría de electores constituida por grandes propietarios, funcionarios de alto rango y pensionistas del propio gobierno. Dada esta base electoral, se trata de un gobierno de representación prácticamente exclusiva de la aristocracia, incluso en la Cámara de los Comunes. Lo que este gobierno hará, inevitablemente, es aplicar el principio de la utilidad de forma perversa: maximizar la felicidad de aquellos cuyo interés está en juego –en este caso la aristocracia– en detrimento de todo el resto, es decir, de los que están despojados de la participación electoral. Desde el punto de vista de los grupos excluidos, el gobierno de la aristocracia es y sólo puede ser un gobierno de tipo despótico.

Evitar el gobierno despótico es, sin duda, uno de los objetivos explícitos y comunes en el republicanismo clásico, el contractualismo lockiano/blackstoniano y el benthamismo. El diagnóstico expuesto arriba suministra a Bentham una explicación de por qué los otros dos competidores no ofrecen remedios adecuados para el problema. Para el republicanismo inglés de su tiempo, el remedio adecuado al despotismo es el “gobierno mixto”, es decir, la constitución que absorbe en un solo y mismo gobierno las tres formas simples: la monarquía, la aristocracia y la democracia (la idea es sugerida en la *Política* de Aristóteles, pero su presentación más explícita, introducida aquí, se encuentra en la *Historia* de Polibio). El gobierno mixto, al someter a cada uno de los componentes de la constitución al control de los otros dos, protege mejor la “virtud” de los ciudadanos –su activo interés en participar de los negocios de la *polis* y en conservar el bien común–, la cual sería el motor psicológico fundamental que garantizaría el “equilibrio de la constitución” y para promover un ideal de vida colectiva.

Aun sin colocar el acento en la virtud, el contractualismo lockiano reintroduce la idea del gobierno mixto bajo la forma de la división funcional de los poderes legislativo y ejecutivo, según la cual, en la medida en que el primero se encarga de dar las leyes y el otro de aplicarlas, cada uno tendría interés en cortar por la raíz cualquier tentativa del otro que usurpe sus funciones. En la tradición de la *Common Law*, la división de funciones es un poco más compleja. El gobier-

no mixto es una constitución que configura la “balanza” de los intereses de los tres componentes fundamentales de la sociedad inglesa: los “comunes”, los “lores” y el “rey”, cabiendo a cada uno diferentes responsabilidades de gobierno. En la conjunción contractualismo/*Common Law* el objetivo fundamental del gobierno mixto, sin embargo, no es promover un ideal común de perfección (un punto que coincide con la crítica de Bentham al republicanismo), sino simplemente el cuidado de los “derechos naturales” o “privilegios fundamentales” de los súbditos.

El remedio del gobierno mixto presenta para Bentham tres defectos centrales. Primero, un gobierno mixto es un gobierno fragmentado, y por lo tanto un obstáculo al Estado coherente, ágil y unificado que, como vimos, es prerequisite para la promoción de la mayor felicidad. En segundo lugar, el gobierno mixto, como correctamente apuntaron Hobbes y Rousseau, está en contradicción con el concepto de soberanía. El término “soberanía limitada” carece de sentido, pues si la soberanía es expresión de voluntad, o es única, o simplemente no es tal. El gobierno mixto es un gobierno de muchas voluntades simultáneas. Bentham es un defensor de la soberanía absoluta no sólo por razones de coherencia lógica, sino porque ella es compatible con el principio de la utilidad ⁹. Más aún: dependiendo de *quien* sostiene al gobierno, es la mejor manera de evitar la perversión de este principio. Aquí llegamos al tercer defecto del gobierno mixto: es un obstáculo a la soberanía *popular*.

¿Qué es la soberanía popular? Es la supremacía de los intereses de las “clases numerosas”, esto es, de la mayoría. Ahora bien, el principio de la utilidad prescribe la maximización de la felicidad de la comunidad política. Manteniendo iguales las otras variables del placer y del dolor, la felicidad más extensa es la mayor felicidad del mayor número. La soberanía popular, entonces, coincide con el principio de la utilidad. El problema de *quién* sostiene al gobierno sería irrelevante si el interés de éste, bajo cualquiera de sus formas, fuera siempre garantizar la soberanía popular. Nosotros ya vimos por qué ahora Bentham piensa que esto no ocurre en la práctica. Así, el problema de *quién* sostiene al gobierno sí resulta relevante.

En síntesis, la única forma de garantizar la soberanía popular es extender el sufragio a las “clases numerosas”, garantizar la igualdad del voto –“cada cabeza un voto”– (pues de otro modo estaríamos subvirtiendo el criterio del número, que para Bentham es crucial), establecer el voto secreto (la mejor manera de garantizar la libertad del elector) y someter al gobierno así escogido a elecciones periódicas. Bentham no tiene ninguna ilusión de que su democracia representativa pura será un gobierno “del” pueblo. “Pura” es aquí un adjetivo para expresar la noción de soberanía absoluta, es decir, “no mixta”. “Democracia representativa” significa que el pueblo escoge a las personas que van a gobernarlo. Tal como los otros gobernantes, los representantes también constituyeron intereses propios,

pero esta vez, gracias a la extensión del sufragio y a las elecciones periódicas, estarán bajo el control de una clase mucho más extensa y variada de personas, y no apenas bajo el de los grandes propietarios, pensionistas y funcionarios. El problema central de Bentham es exactamente éste: cómo evitar que los gobernantes, una minoría, opriman a la mayoría. En la democracia representativa, ellos tendrán que encontrar un modo de adecuar sus intereses a los intereses de ese electorado mucho más extenso. El principio de la utilidad se impondrá de una forma o de otra.

Porque los republicanos se preocuparon casi exclusivamente por la calidad moral de la ciudadanía, y a su vez los contractualistas defensores del régimen *whig* se preocuparon por la defensa de los “privilegios” de los ciudadanos, ninguno de los dos se interesó realmente en introducir en la orden del día la extensión del sufragio. Los primeros, porque pensaban que la democracia significaría un rebajamiento, una corrupción de la virtud y de la calidad de la política (de aquí que los republicanos aristotélicos dijeran que el criterio del número, siendo el que orienta las decisiones de la democracia, provoca un “desvío”, una corrupción en la forma legítima del gobierno de los “muchos”). Los segundos, porque pensaban que si los pobres, las clases numerosas, participaran de la elección de los gobernantes, ellos naturalmente escogerían un gobierno encargado de nivelar la riqueza y de “saquear” la propiedad. Por eso, a pesar de toda la insistencia en la idea del consentimiento de los súbditos, ningún contractualista lockiano pensó jamás que su posición implicara el sufragio popular. En suma, ambos pudieron combatir durante casi todo el siglo XVIII en Inglaterra, sin poner nunca en tela de juicio aquello que para Bentham realmente cambiaría el estado de las cosas: el propio gobierno de la aristocracia.

En oposición a la “oligarquía *whig*” los republicanos pensaban, en el fondo, tan sólo en cambiar una aristocracia corrupta por una aristocracia virtuosa. Esperanza vana, pues en todos los lugares el modo de vida moderno estaba liquidando la valorización de las cualidades honorables de una clase de “hombres buenos” con vocación, por ende, para ejercer las altas responsabilidades del gobierno. La propia aristocracia inglesa, con su apego a los cargos y pensiones, estaba tratando de mostrar que su autoproclamada honorabilidad ya no era una palabra vacía. Además de eso, un Estado coherente, ágil y unificado requiere de un gobierno de profesionales, dedicados exclusivamente al perfeccionamiento del arte de gobernar, y no de aficionados y diletantes, como los nobles, aunque éstos estuvieran totalmente a disposición del gobierno. Entre los republicanos, el énfasis en la “virtud” se hacía en detrimento de la competencia técnica y administrativa; pero el problema del gobierno es menos de carácter que de conocimiento.

La defensa de la democracia representativa hecha por James Mill (1773-1836) sigue, en líneas generales, el mismo raciocinio de Bentham, pero es enriquecida con argumentos de naturaleza más económica gracias a la continua cola-

boración del autor con David Ricardo (que se declaraba un benthamista en materia de reforma parlamentaria). Vale la pena rescatarla aquí, así sea brevemente ¹⁰.

Antes, es conveniente exponer el argumento contra el gobierno mixto. En el fondo, un gobierno en el que los tres “estates”, cada uno con un interés distinto, poseen el mismo peso en las decisiones independientemente de la fuerza numérica de cada uno, siempre será un gobierno en el que, para evitar la paralización, dos de ellos procurarán aliarse contra el tercero. Los intereses de la Corona y de los Lores, por regla general, se hallan mucho más próximos entre sí de lo que cualquiera de ellos con los Comunes. En consecuencia, el gobierno mixto es una forma de hacer predominar a la minoría sobre la mayoría. La minoría, en este caso, no gobernará teniendo en vista la utilidad general, sino contra ella. ¿Por qué? Por los siguientes motivos:

1) El equivalente económico de la búsqueda del placer y de la fuga del dolor es éste: los hombres buscan obtener el máximo de riqueza para sí (con todas las comodidades que la acompañan) con el mínimo esfuerzo posible. La gran fuente de riqueza es el trabajo y trabajo significa esfuerzo y dolor. ¿Cómo podemos, entonces, obtener el máximo de riqueza con el mínimo de trabajo? Haciendo que los otros trabajen para nosotros.

2) La sociedad está dividida en dos grupos fundamentales: los gobernantes y los gobernados. Los gobernantes siempre procuran actuar según sus propios intereses, lo que desde el punto de vista económico significa obtener el máximo de riqueza con el menor esfuerzo. E intentan hacerlo a partir de una posición privilegiada, a través de los puestos de poder que ocupan. ¿Cómo? Haciendo que los que no gobiernan trabajen para los que gobiernan y apropiándose de parte de la riqueza producida por aquellos a través de impuestos, préstamos con hipoteca de la recaudación pública, etc. Dependiendo de la forma de gobierno, esta tendencia se acrecienta incontroladamente o es debidamente limitada. En el primer caso lo que termina por ocurrir es el desaliento de los que trabajan para producir riqueza, en la medida en que de forma continua una parte importante de ella no queda en sus manos sino que es transferida a otras. El resultado final es la disminución, en vez del crecimiento, del volumen total de riqueza de la sociedad: menos comodidades, menos placer, menor felicidad. Lo opuesto de la utilidad general.

3) La alianza de la Corona con los Lores es el gobierno de la aristocracia, sin posibilidad de control efectivo por parte de los Comunes. Es, por lo tanto, el régimen político en el que los gobernantes tienen más oportunidades de llevar el principio del menor esfuerzo al paroxismo. Se trata de un gobierno opresivo y abiertamente en contra de la mayor felicidad del mayor número.

Como en Bentham, todo el problema consiste en encontrar medios para contener con razonable eficacia la tendencia de los gobernantes a vivir a costa de los

gobernados. Mill no encuentra otra salida más que la de alguna forma de democracia. El autor ve dos alternativas: la democracia directa, en la que los ciudadanos se dedican ellos mismos a gobernar, o la democracia representativa, en la que los ciudadanos no gobiernan, pero eligen a los que van a gobernarlos.

La primera alternativa resuelve el problema porque significa la virtual disolución de la diferencia entre gobernantes y gobernados: no habría un grupo con un interés distinto. Con todo, esta alternativa conspira contra la utilidad general. Siguiendo la terminología de los economistas clásicos, Mill distingue entre “trabajo productivo” y “trabajo improductivo”. El primero es el trabajo directamente orientado hacia la producción de “commodities” y representa un incremento de riqueza; el segundo es el trabajo necesario para administrar la producción de aquellas y representa una sustracción de riqueza. Pese a ello, resulta indispensable. Se trata de encontrar la mejor combinación de los dos: la mayor disponibilidad de trabajo productivo con el menor uso de trabajo improductivo. Así, la democracia directa es un gobierno en el que todos se involucran en las tareas de la administración pública -trabajo improductivo-, lo que requiere mucho tiempo, en perjuicio del trabajo productivo. En conclusión, la separación entre gobernantes y gobernados está más de acuerdo con la utilidad general, pues en este caso la mayoría se dedica al trabajo productivo mientras una minoría se ocupa *full time* de la administración.

La democracia representativa sería entonces la mejor combinación posible, aunque muy imperfecta, entre la necesidad de controlar a los gobernantes y el imperativo de aumentar continuamente el volumen total de riqueza de la sociedad. El argumento que demuestra que un electorado bastante más extenso que el de la época sería capaz de ejercer un control razonable sobre los gobernantes sigue, aproximadamente, al de Bentham. Hay, no obstante, una diferencia considerable con respecto a cuán extenso debe ser el sufragio. Basado en el principio de la “representación virtual de intereses” -los intereses de los niños y de las mujeres ya están representados por el voto del jefe de familia, los de las generaciones más nuevas por las generaciones más viejas, etc.-, Mill propone muchas más calificaciones para el derecho de voto (basado en la edad, sexo y, en cierta medida, en la propiedad) de las que Bentham estaría dispuesto a defender. Para este último, el sufragio masculino adulto es prácticamente irrestricto; las mujeres están excluidas simplemente por cuestiones tácticas, ya que plantear el tema en la agenda iría a dificultar todavía más la lucha por la extensión del sufragio; los iletrados reciben el mismo tratamiento sólo para estimularlos a alfabetizarse rápidamente; y los soldados y marineros porque las rígidas demandas de lealtad para con sus comandantes vicarían su participación ¹¹.

El criterio numérico siempre fue el caballo de batalla del y contra el benthamismo. Autores mucho más preocupados que Bentham por la defensa del liberalismo veían en este criterio una amenaza a los derechos individuales. John Stuart

Mill (1806-1873), quien en su juventud procurara ser un aplicado discípulo de Betham, encaró esta objeción con toda seriedad. El resultado fue un desvío considerable en la ruta del utilitarismo. El ensayo de este filósofo, que lleva el nombre de la escuela, es un enorme esfuerzo por reconciliar el principio de la utilidad reformulado con la noción de derecho natural. Aquí, los placeres son diferenciados cualitativamente y no sólo por su intensidad, duración, extensión, etc. (como querían Bentham y Mill padre). Existen placeres de orden “inferior”, los placeres corporales, y de orden “superior”, los placeres intelectuales. Los seres humanos están destinados al segundo tipo¹².

Las repercusiones de tal planteamiento se hacen sentir en la política: mecanismos de representación de minorías, mayor preocupación por la posibilidad de decisiones mayoritarias “injustas”, voto plural en vez de igualitario y un énfasis especial en los propósitos educativos del gobierno. La participación política, la ciudadanía activa, es vista como una de las formas privilegiadas de estimular el pasaje de los placeres corporales hacia los intelectuales. Un ideal de perfección se insinúa en el pensamiento de Stuart Mill bajo una curiosa combinación de liberalismo con republicanismo.

Bentham y James Mill sabían que los “privilegios” de los ciudadanos –especialmente el privilegio de la propiedad– serían blandidos contra la democracia. No tenían la menor duda de que la protección de la propiedad privada era una de las funciones esenciales del gobierno, de cualquier gobierno. Smithianos convencidos, pensaban que, en la medida en que los propietarios se concentraran seriamente en la búsqueda de la ganancia, el resultado no intencional sería el aumento de la riqueza general y, por lo tanto, también el beneficio de las “clases numerosas”. Así, propiedad y utilidad irían juntas.

Como los pobres desean ardientemente mejorar sus condiciones de existencia, mientras esta *esperanza* prevalezca sobre la envidia -lo que es enteramente plausible, pues en la “sociedad comercial” la abundancia tiene el don de aplacar el malestar generado por la desigualdad-, Bentham y Mill estaban seguros de que las propias clases populares harían de la democracia el gran baluarte de la propiedad.

Notas

1. La aproximación de facto entre estos intelectuales y el radicalismo inglés fue ampliamente demostrada por el que todavía hoy es considerado el estudio más completo sobre el utilitarismo: el libro de E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique* (versión inglesa: *The growth of philosophic radicalism*. Boston: Beacon Press, 1955). En el presente artículo nos gustaría apenas sugerir un vínculo interno, conceptual, entre las premisas filosóficas de los utilitaristas y las banderas políticas del radicalismo inglés.
2. Los textos citados aparecen en el primer capítulo de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Sigo aquí la traducción al portugués de la colección “Los Pensadores” (São Paulo: Abril Cultural, 1984).
3. Ver, entre otros estudios al respecto, el de J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton Univ Press, 1975).
4. En Aristóteles, la otra actividad intelectual por excelencia es la contemplación filosófica, considerada la más sublime de todas (ver el libro X de la *Ética a Nicómaco*). Ella no es ejercida en la *polis*, pero sólo la existencia de la comunidad política la hace posible. Existe sin embargo gran controversia entre los lectores de Aristóteles sobre la compatibilidad entre la vida política y la vida contemplativa.
5. Más adelante, en la *Introduction*, Bentham enumerará algunas variables que definen cómo puede hacerse una suma de placeres y de dolores: la suma es mayor o menor si los placeres comprendidos son más o menos intensos, más o menos duraderos en el tiempo, más o menos fértiles (esto es, si su fruición ahora da o no nacimiento a nuevas fruiciones en el futuro), más o menos extensos (comprendiendo mayor o menor número de individuos). Así, un placer más intenso ahora puede no ser el más duradero o el más fértil. De modo que un placer sentido más prolongadamente en el tiempo puede substituir con ventaja, en el cálculo de la felicidad, a un placer más intenso en el presente y por eso más corto. También, un placer que se extiende a más individuos puede substituir con ventaja a un placer más intenso que abarque un número menor de personas. De cualquier forma, Bentham nunca logró sugerir una manera de medir la intensidad del placer que permitiese hacer tales comparaciones.
6. Basado en la idea de que la pena es un dolor que sólo se justifica si produce un beneficio subsecuente que la compense, Bentham proyectó su tan execrado (por lo menos después de Foucault) *Panopticon*, el sistema presidiario que propuso al gobierno inglés, insistentemente y siempre sin éxito, para reeducar a los criminales.

7. La influencia de los *Essays* de Hume en la formulación de la crítica que se presenta a continuación ya fue destacada por diversos comentaristas de Bentham, y nada tenemos para agregar al respecto.

8. En líneas generales, el argumento que se presenta aparece en varios panfletos publicados en favor de la campaña por el sufragio universal masculino. Puede mencionarse, entre otros, el *Plan of Parliamentary Reform, in the form of a catechism... showing the necessity of radical, and the inadequacy of moderate, reform*. Una presentación más sistemática y rigurosa puede encontrarse en el *Constitutional Code*, libro publicado póstumamente (en *The Works of Jeremy Bentham*, ed. J. Bowring, Nova York: Russell & Russell, 1962).

9. Para un comentario más extenso sobre esta cuestión, ver N. L. Rosenblum, *Bentham's Theory of the Modern State*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ Press, 1978.

10. El texto en que nos apoyamos para formular los comentarios abajo expuestos es *An essay on government*. Indianapolis: Bobbs-Merril, 1955.

11. Ver Halévy, *op.cit.*, pp.416-7.

12. Ver *Utilitarismo* (Londres: Everyman, 1993). Cap.2.