

Utilitarismo e igualdad. El principio de igualdad en la teoría de Jeremy Bentham

Por MANUEL ESCAMILLA CASTILLO

Granada

SUMARIO: 1. EL PRINCIPIO UTILITARIO.—1.1. *La mayor felicidad para todos.*—1.2. *La mayor felicidad para los menos.*—1.3. *La mayor felicidad del mayor número.*—1.4. *Una felicidad puramente formal.*—2. EL CONTENIDO MATERIAL DEL PRINCIPIO: LOS PRINCIPIOS CONDUCTORES.—3. RECAPITULACION.

El artículo 14 de la vigente Constitución Española, como sabrán todos los que la hayan visto, reza del siguiente modo:

«Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social.»

Este artículo, como todos —dada su necesaria generalidad y abstracción—, plantea algunos problemas si, además de verlo, queremos entenderlo. Como el único modo de descubrir el sentido oculto de alguna locución ininteligible o poco clara es elaborar alguna otra que pueda presentarse como deducida de la sometida a hermeneusis, pero que contenga un mayor número de términos referentes de lo real, he elaborado un listín de los que me han parecido podrían derivarse del igualitario artículo:

1. «En la elaboración y aplicación de las leyes, se procederá como si todos los españoles fuesen iguales, sin que en las mentadas actuaciones pueda prevalecer discriminación alguna de las existentes por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión y otras varias condiciones y circunstancias personales y sociales.»

2. «Habida cuenta de que los españoles son desiguales, las leyes los igualarán, impidiendo la pervivencia de las existentes discriminaciones por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión y otras varias condiciones y circunstancias personales y sociales.»

3. «La sociedad ofrece a los españoles iguales oportunidades de actuación. Dado que no todos los españoles son iguales en facultades y facilidades para aprovechar esas oportunidades, debido a la existencia de discriminaciones por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión y otras varias condiciones y circunstancias personales y sociales, la ley invertirá las discriminaciones existentes, de forma que haya posibilidades iguales para aprovechar esas oportunidades de corte igualitario.»

4. «Los españoles son iguales, sin que prevalezca entre ellos discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión y otras varias condiciones y circunstancias personales o sociales. La ley, espejo de la sociedad, deberá elaborarse y aplicarse de forma que se respete esa igualdad.»

En el listín, que podría ampliarse considerablemente, se han excluido aquellas reformulaciones que no contienen contrapesados ingredientes descriptivos y normativos, para no separarnos excesivamente del texto constitucional. Con ello, me parece que los ejemplos expuestos son suficientes para concluir que, si nos limitamos a este nivel exegético, no parece que haya elementos de juicio suficientes para realizar una elección convincente entre las diversas opciones presentadas y, en consecuencia, poder enterarnos de lo que quiere decir la igualdad en la Constitución. Estas no son sino algunas de las dificultades que plantea, en general, la comprensión del término «igualdad».

Es posible utilizar muchos otros criterios interpretativos, pero en la edición de la Constitución que manejo (1) resultan tremendamente facilitadas las cosas. Al artículo 14 se añade la siguiente nota:

«V. artículos 1.1, 9.2, 10 y sigs., 23, 31.1, 32.1, 35.1, 39.2, 53.2, 56.3, 57.1, 71, 139.1 y 149.1.1.^a de la Constitución Española, § 1.

V. artículos 1.1, 2 y 5 de la Ley de Procedimiento Judicial, § 4.

V. artículo 41.1 de la Ley Orgánica del Tribunal Constitucional, § 10. (...)» (2).

Con ello, todo queda aclarado.

En efecto, nuestro ordenamiento jurídico ha sido configurado como un sistema normativo. Si nos proponemos entender alguna de sus normas, nunca podremos hacerlo de no ponerla en relación con las otras partes del sistema y con éste como un todo.

Precisamente, Jeremy Bentham fue uno de los más conspicuos creadores de sistemas normativos, amén de uno de los más influyentes en España. Sobre todo en las Constituyentes de Cádiz, cuyo centésimo septuagésimo quinto aniversario hemos estado a punto de celebrar este año.

(1) M. FRAILE CLIVILLÉS: *Código Básico de Legislación Política*, Madrid, 1986, 2.^a edic.

(2) *Ibidem*, pág. 10.

Precisamente, el significado del principio de igualdad en la teoría de Jeremy Bentham resulta mal comprendido entre muchos teóricos del Derecho e historiadores de las ideas jurídicas. Deduzco que se encuentra mal comprendido del hecho de que existen diversas interpretaciones sobre su sentido y alcance. Como muchas de estas diversas interpretaciones son contradictorias entre sí, gran parte de los intérpretes deben estar en el error. El objetivo del presente escrito es tratar de exponer algunas contradicciones graves que me ha parecido encontrar entre algunas teorías sobre la igualdad en Bentham y las teorías de éste, entendidas como un todo coherente y lógico, como un sistema. Con ello no pretendo situarme en la altanera posición del censor, sino en la más humilde del expositor. Para reducir el riesgo de que mi intervención devenga en interpolación, dejaré hablar a los protagonistas del debate todo lo que sea compatible con la labor sistematizadora de querellas. Naturalmente, mi intervención no será desapasionada. Ninguna lo es. Sin embargo, creo que presento una visión correcta de la teoría de Bentham. De lo contrario, sería un serio indicio de comportamiento esquizoide el intentar darle publicidad. Como resulta obligado, cambiaré de opinión ante una visión más informada del tema, si es que estos papeles logran suscitar el interés de algún lector.

1. EL PRINCIPIO UTILITARIO

Siendo la teoría de Bentham un sistema, parece oportuno comenzar la interpretación de cualquiera de sus partes por el principio que situó en la cúspide, en el inicio de la cadena de deducciones lógicas (empíricamente basadas y contrastadas) en que consisten, según nuestro autor, los diferentes sistemas normativos.

La primera duda que ha surgido entre los estudiosos de Bentham afecta al nombre del principio utilitario ¿principio de la mayor felicidad o principio de la mayor felicidad del mayor número?:

«En los últimos años de su vida, Bentham llegó a la conclusión de que la frase “la mayor felicidad del mayor número” estaba falta de claridad y concisión. De acuerdo con ello, sustituyó esta frase por la expresión más simple de “la mayor felicidad”, para representar el verdadero objeto de la política y de la moral. Desechó el “mayor número” como superfluo; y entonces, dice el coronel Thompson (...), “la magnífica proposición emergió clara y despojada de lo que le era accesorio”. Ahora bien, la “proposición accesorio” es que el mayor agregado de felicidad debe siempre incluir la felicidad del mayor número; y esta afirmación es considerada por el coronel Thompson como manifiestamente verdadera. Asume, en primer lugar, que el mayor número debe estar siempre compuesto por aquellos que individualmente poseen una porción comparativamente menor de las cosas buenas de la vida; y, entonces, argumenta que, si se toma

algo de uno de éstos para dárselo a otro cuyas posesiones son mayores, resulta claro que lo que él pierde en felicidad es mayor que lo que el otro gana. La pérdida de media corona por parte de un conserje tiene mayores consecuencias que su hallazgo fortuito por un duque (...).

Este razonamiento puede quizá ser válido (...), si se asume aún que felicidad es sinónimo de opulencia, y que hay una masa limitada de opulencia para ser distribuida entre los diversos miembros de la comunidad; pero “la mayor felicidad del mayor número”, implica claramente tanto la intensidad de la felicidad como el número de personas entre las que se difunde, y no puede ser despojada de su “mayor número” (...). Aunque la intención de Bentham era indudablemente la de difundir la felicidad entre el mayor número posible de personas, resulta claro que una medida que confiriese felicidad en un alto grado sobre cada miembro de una amplia minoría podría, en algunas circunstancias, ser preferible a otra que diese un grado de placer mucho más bajo a cada miembro de la mayoría numérica. ¿No es posible que Bentham se sintiera inclinado a rechazar la última cláusula de su famosa fórmula por alguna duda respecto de la verdad de la “proposición accesoria”, más que por la mera percepción de su superfluidad?

(...) para reducir el principio de la “mayor felicidad” a una forma que incorpore una proposición definida, precisa e inteligible debemos afirmarlo de la manera siguiente: Si se acepta que la *felicidad* que un hombre extrae del disfrute de su *propiedad* se incrementa con la masa de la propiedad, pero en una tasa *decreciente*, entonces una masa de propiedad *determinada* dividida entre una población *determinada*, producirá la masa de felicidad agregada mayor, cuanto más se aproxime la división a la igualdad en la distribución.» (3).

Dos cuestiones importantes plantea, por tanto, el que Bentham suprimiera del principio de la máxima felicidad, la coda final «del máximo número». La primera de ellas, según podemos leer en el amplio fragmento de Atkinson que acabamos de citar, es si supone esta supresión un cambio de actitud en Bentham respecto de la cuestión de si la mayor felicidad posible en una comunidad dada se obtiene siempre a través de la toma en consideración de la mayoría de sus componentes individuales. Relacionada con la anterior, la segunda de las cuestiones a debatir es si se puede considerar al principio de la máxima felicidad como un criterio determinante de una política redistributiva de la riqueza comunal. Puede no ser estéril discutir acerca de la definitiva formulación del principio en Bentham.

(3) CH. M. ATKINSON: *Jeremy Bentham. His Life and Work*, New York, 1969 (reimpresión de la ed. de Londres de 1905), págs. 214-216.

1.1. *La mayor felicidad para todos*

Nos encontramos en un panorama económico (puesto que nos ocupamos de la distribución de la riqueza) explicado a partir del concepto de penuria o de una economía considerada de crecimiento limitado, en la que no hay suficientes bienes como para conseguir un nivel aceptable de felicidad para todos. Partimos de la base de que el concepto de felicidad en Bentham implica la obtención del máximo de placer a costa del mínimo de dolor y de que el placer, para Bentham, es algo que sólo se obtiene a través de la riqueza y el poder. El poder, a su vez, puede ser una consecuencia de la riqueza. En un artículo de Erich Fromm (4), aparecen importantes coincidencias entre los modelos teóricos de Freud y Bentham:

«Freud era un crítico liberal de la sociedad burguesa, como lo fueron en general los reformadores liberales. (...). Pero Freud no fue nunca un crítico “radical” de la sociedad capitalista. Nunca puso en duda las bases socioeconómicas de ésta, ni criticó sus ideologías —salvo las que concernían a la sexualidad—.

En lo que concierne a su propia concepción del hombre, es importante mostrar, en primer lugar, que Freud, enraizado en la filosofía del humanismo y de las luces, comienza por considerar la existencia del *hombre* en cuanto tal —un hombre universal y no el hombre que se manifiesta en las diversas culturas— un hombre sobre cuya estructura se pueden avanzar juicios empíricos generalmente válidos. Freud —como Spinoza antes que él— construyó un “modelo de la naturaleza humana” sobre cuya base se pueden explicar y comprender, no sólo las neurosis, sino todos los aspectos esenciales, las posibilidades y las necesidades fundamentales del hombre.» (5).

Hay diferencias entre Freud y Bentham, pero, a los efectos que nos interesan aquí, esas diferencias son secundarias. Serían sólo las existentes entre colocar la búsqueda de la felicidad en la pasión por la riqueza y la vuelta, como pulsión esencial del hombre, a otra de aquellas pasiones que ya señalaba Agustín de Hipona como básicas: la pulsión (pasión) sexual, junto con la de autoconservación (6). Pero el concepto del hombre como individuo y de la sociedad como compuesto de individuos, de la categoría individuo como supra-histórica y de los fundamentos categoriales básicos para comprender y explicar hombre y sociedad permanecen los mismos en Bentham y en Freud. El hombre aparece como alguien aislado, cuyo comportamiento es posible explicar mecánicamente, porque actúa movido por resortes psicológicos

(4) E. FROMM: «Le modèle de l'homme chez Freud et ses déterminants sociaux», en: *L'Homme et la Société*, 13 (1969).

(5) *Ibidem*, pág. 111.

(6) A. O. HIRSCHMANN: *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, México, 1978, pág. 18.

constatables y mensurables. Es también el ser indefenso en su aislamiento, en su ensimismamiento, el ser que necesita de sus semejantes para subsistir:

«El *homo sexualis* de Freud es una variante del *homo economicus* clásico. Es el hombre aislado, independiente, que debe entrar en relación con los otros a fin de satisfacer sus necesidades y las de ellos.» (7).

Se trata, en todo caso, de seres con necesidades, económicas o libidinosas, que se satisfacen recíprocamente a través del mercado, de bienes o de amores.

Son afirmaciones que, sin ningún lugar a dudas, pueden ser mantenidas respecto de Bentham, quien fue también un crítico, para su reforma, de la sociedad burguesa, desde un punto de vista interno a los presupuestos ideológicos de dicha sociedad y sin pretender cambiarla nunca sustancialmente. Otra cosa es que desde la teoría de Bentham, como desde la de Freud, se pueden derivar (forzando su pensamiento, desnaturalizándolo) planteamientos tan sumamente críticos respecto de la sociedad en la que viven y a la que observan, que pueden llegar a poner en cuestión su propia médula. Sería este el caso, si se hiciera una lectura igualitarista del pensamiento de Bentham, como si se profundizara hasta tal punto en la categoría freudiana de sujeto que se pusiera en cuestión la posibilidad de ser humano en la sociedad burguesa. Pero ambas lecturas falsearían, desvirtuarían el verdadero sentido e intencionalidad de sus producciones teóricas. En el caso de Bentham estaríamos, con ello, inventándonos un nuevo utilitarismo.

La coincidencia entre Bentham y Freud va más allá de lo que acabamos de ver: existe una identidad sustancial entre las visiones de la economía que manejan ambos autores. Ambos comparten, en efecto, la estimación de la economía como limitada:

«La teoría de la libido de Freud (...) está fundamentada en el concepto de penuria; presupone que todos los esfuerzos humanos hacia el placer provienen de la necesidad de desembarazarse de tensiones dolorosas debidas a una carencia, y no de que el placer es un fenómeno de abundancia que tiende a una intensidad mayor y a una profundización de las experiencias humanas. Este principio de penuria es característico del pensamiento de las clases medias, trátase de Malthus, Benjamin Franklin o de un hombre de negocios medio del siglo XIX (...). Lo que implica esencialmente (el principio de penuria), es que la cantidad de bienes está necesariamente limitada y, por tanto, que una igual satisfacción para todos no puede ser alcanzada, puesto que la verdadera abundancia es imposible.» (8).

(7) E. FROMM: *Op. cit.*, pág. 112.

(8) *Ibidem*, pág. 113.

En Bentham, debido a las coincidencias antes mencionadas y a que también se sitúa en ese horizonte teórico del «hombre de negocios de mediado el siglo XIX», también podemos concluir que existe esa conciencia de escasez, de que la felicidad (provenga del poder o de la posesión de bienes) no es algo tan abundante como para que pueda alcanzar para todos, de forma que habrá quienes se tengan que sacrificar para que el resto sea feliz. Es ésta, pienso, la base real de todo el discurso de Bentham, prescindiendo de la cual no es posible entender qué ocurre en su intervención teórica. Bentham era perfectamente consciente de que la felicidad no es algo inagotable, y por tanto sólo cabe entender sus referencias a una posible «felicidad para todos», como una pura elucubración destinada a proporcionar cerramiento lógico a una argumentación; en ningún caso hay que atribuirlo a que estuviera convencido de la posibilidad de una igualdad en el disfrute de la felicidad; ni siquiera a su conveniencia. F. Rosen no lo ha entendido así, por lo que llega a conclusiones contrarias a las que sostenemos:

«No podía (Bentham) formularlo como la mayor felicidad de todos porque: a) la felicidad de todos era frecuentemente un objetivo impracticable, y b) la felicidad de algunos podía obtenerse sólo a expensas de otros. Por ejemplo, la noción de la mayor felicidad de todos no podría abarcar a los castigos disuasorios. Existen pruebas de que encontró la frase engorrosa y algo superflua su última parte.» (9).

Tenemos formulada aquí una de las respuestas que se ha dado a la primera de las cuestiones anunciadas, si la mayor felicidad posible en una comunidad se obtiene siempre a través de la toma en consideración de la mayoría de sus componentes. En efecto, la primera respuesta que se puede dar (aparte la afirmativa, claro está) es que la mayor felicidad de una comunidad sólo se puede obtener logrando la mayor felicidad para *todos* sus componentes. Otra respuesta posible —y así ha sido formulada por un sector de estudiosos— es que esa maximización de la felicidad en una comunidad determinada sólo será obtenible mediante el incremento de la «cantidad de felicidad» de una minoría de la sociedad en cuestión. Examinemos la primera de estas dos posibilidades.

Se daría paso, de aceptar esta interpretación, a una visión igualitarista del sistema benthamiano que es totalmente inviable. El propio Bentham, sabiendo la posibilidad de tal interpretación de sus planteamientos, se encargó de frustrar cualquier intento en este sentido. Aunque más adelante planteemos el tema en profundidad, podemos adelantar aquí las principales objeciones a una lectura igualitarista de Bentham.

Rosen parte en su argumentación del examen de un párrafo del *Constitutional Code*:

(9) F. ROSEN: *Jeremy Bentham and Representative Democracy. A Study of the Constitutional Code*, Oxford, 1983, pág. 201.

«Reconozco, como el *omnicomprensivo*, y el único fin correcto y adecuado del Gobierno, la mayor felicidad de los miembros de la comunidad; de todos sin excepción, hasta donde sea posible; del mayor número, en cada ocasión en que la naturaleza del caso haga imposible, por ser objeto de necesidad, sacrificar una parte de la felicidad de unos pocos a la mayor felicidad del resto.» (10).

Este fragmento que acabamos de citar pertenece a la primera redacción del primer volumen del *Constitutional Code* (capítulos I al IX), impreso en 1827 (11), por lo que debió ser redactado por Bentham a la muy madura edad de los setenta años más que mediados. En 1831, un año antes de su muerte, Bentham publicó una nueva versión del capítulo VII del *Code* en que aparece ligeramente cambiada la redacción del fragmento antes citado. Esta segunda redacción es usada por Rosen como una prueba de la intención modificatoria de Bentham con respecto al principio de la máxima felicidad. Pero lo cierto es que no hay diferencias apreciables, exceptuadas las estilísticas, entre las dos redacciones. La mayor diferencia de fondo que he podido encontrar radica en las siguientes frases:

«(...) —de todos ellos, sin excepción, hasta donde sea posible; la mayor felicidad del mayor número de ellos, en cada ocasión en que la naturaleza del caso haga imposible *la provisión de una igual cantidad de felicidad para cada uno de ellos (...)*.» (12).

Puede verse, en la frase que subrayo, quizás una mayor intención igualitarista en Bentham, pero pienso que la diferencia es insignificante para evaluar sus propósitos a este respecto, si tenemos en cuenta los párrafos que siguen al citado y que Rosen, extrañamente, obvia en su estudio. En efecto, a continuación de ese párrafo, que es un fragmento de la *Legislator's Inaugural Declaration*, la declaración que todo miembro de la Cámara Legislativa debe hacer después de su proclamación como miembro electo (13), incluye Bentham lo siguiente:

«2. Reconozco, como los *específicos y directos* fines del Gobierno, los siguientes:

I. Fines positivos.—Maximización de la subsistencia, abundancia, seguridad contra el mal en cualquiera de sus formas; con-

(10) J. BENTHAM: *Constitutional Code*, vol. I (C. W. ed. Rosen and Burns), pág. 136. Las obras de Bentham se citan según el sistema propuesto por el *Bentham Committee* (véase *The Bentham Newsletter*, 1 (1978), pág. 46).

(11) Véase F. ROSEN: *Op. cit.*, pág. 8.

(12) J. BENTHAM: *Parliamentary Candidate's proposes Declaration of Principles: or say, A Test Proposed for Parliamentary Candidates*, London, 1831, pág. 7; cit. por F. ROSEN: *Op. cit.*, págs. 202-203 y n. 11. El subrayado es mío.

(13) Una especie de juramento de acatar la Constitución del principio de la máxima felicidad. Sobre los fines perseguidos por Bentham con tal declaración, véase el Capítulo VII del *Constitutional Code*, *cit.*

tra el mal de cualquier origen; contra la calamidad física (...); contra la hostilidad de parte de los adversarios internos irresistibles, porque tales son los malos legisladores, mientras gobiernen y en la medida en que gobiernen mal (...).

II. Reconozco, como fin del Gobierno, omnicomprendido, negativo y *colateral*, la evitación o minimización del gasto en cualquiera de sus formas; en forma de dinero; en forma de penalidades inintencionadas; en forma de penalidades intencionadas, intencionadas con el propósito de castigar (...).

Estos mismos fines incontrovertibles de todo buen gobierno, los reconozco una vez más y, en estas pocas palabras, los reúno y recapitulo: *La mayor felicidad del mayor número, maximizada; la subsistencia nacional, la abundancia, la seguridad y la igualdad maximizadas; el gasto, en todas sus formas, minimizado.*» (14).

En la redacción publicada en 1831, que hay que suponer expresa la última voluntad del autor, en el resumen que aparece subrayado en el párrafo citado de Bentham, vendría sustituida, según Rosen, la frase «*la mayor felicidad del mayor número maximizada*» por la de «*la mayor felicidad maximizada*» (15). De lo visto en todos los párrafos citados, resulta claro que el principio de la máxima felicidad es un principio omnicomprendido que se complementa con otros principios que fijan su contenido y alcance, al menos por lo que respecta a la operatividad del principio como guía para la acción del soberano. Estos otros principios (16) son los que Bentham había enumerado anteriormente (en los *Principes du Code Civil*) como principios de la ley civil, más el principio negativo abstencionista, que indica el régimen económico de la actividad estatal: el principio de la minimización del gasto, de la actividad mínima del Estado en la consecución de sus fines, que son la maximización de la subsistencia, abundancia, seguridad e igualdad. Y lo son por el orden (también jerárquico) mencionado. La igualdad es un fin residual que será legítimamente perseguible sólo cuando se hayan alcanzado los otros tres, de los cuales, el anterior jerárquicamente, el de la seguridad, supone ya un grave obstáculo para la consecución o siquiera la persecución de la igualdad en la sociedad. Pero es que, antes de la seguridad incluso, figura la abundancia como fin prioritario a aquél de los perseguibles por el soberano. La abundancia (de bienes, cuya posesión es la base de la felicidad) sólo es posible en el esquema social benthamiano sobre la base del escrupuloso respeto a la autonomía y libertad de las fuerzas económicas. Estas fuerzas, de-

(14) J. BENTHAM: *Constitutional Code*, cit., págs. 136-137.

(15) Véase J. ROSEN; *Op. cit.*, pág. 203 y n. 12:

«(...) Véase también la copia del *Constitutional Code*, vol. I, London, 1830, en la Biblioteca del University College de Londres (...) donde Bentham tachó la referencia del Capítulo VII (...) a la «*mayor felicidad maximizada*».»

(16) Son los «principios conductores», de los que nos ocuparemos más adelante.

jadas a su entera auto-determinación, no tenderán nunca a producir una igualdad en la tenencia y disfrute de bienes y sólo podrán producir bienes en cantidad suficiente para que haya abundancia si se suprime la posibilidad de actuación de cualquier agencia con capacidad intervencionista redistributiva real (un Estado de tipo distinto al diseñado por Bentham) o retórica o marginal (una agencia social de corte religioso en sentido estricto —Iglesia— o amplio —falansterios o similares—). Además de lo anterior, tampoco cabe pensar como posible una interpretación del principio de la máxima felicidad en términos redistributivos igualitarios (que sería lo que estaría implicado en el caso de que Bentham hubiera considerado como realmente posible que el principio se pudiera formular en términos de la búsqueda de la máxima felicidad para todos) por la gravitación sobre todo el pensamiento benthamiano del concepto de economía de la escasez que veíamos anteriormente. Por muy eficaces que sean las fuerzas del mercado para conseguir el fin de la abundancia, nunca habrá bienes suficientes para que sean abundantes, todos, para todos. Esta consideración está presente en el ánimo de Bentham cuando escribió el párrafo anterior:

«(...) del mayor número, en cada ocasión en que la naturaleza del caso lo haga imposible (conseguir la máxima felicidad para todos), por ser objeto de necesidad (...).»

También lo reconocía así Rosen. Cuando Bentham afirma que el principio rezaría «la máxima felicidad para todos», hay que entenderlo sólo como algo que no tiene más alcance que el de presentar una argumentación lógicamente irreprochable (el máximo de felicidad se tiene que conseguir, naturalmente, mediante la felicidad para todos), pero en modo alguno con intención de llevarlo a la práctica, porque la práctica, desde la visión del mundo benthamiano, se encargaría rápidamente de impedirlo. La propia práctica nos demuestra que ese planteamiento es falso desde el momento en que son necesarios los castigos, las penas, aunque fueran inaplicadas, existentes sólo como provisión disuasoria:

«(...) la noción de la mayor felicidad de todos no podría abarcar a los castigos disuasorios.» (17).

Como resumen, no cabe interpretar igualitariamente el principio de la maximización de la felicidad, lo que se daría por supuesto si aceptamos que, al suprimir Bentham en la etapa final de su vida la frase «del mayor número», la máxima felicidad de una comunidad sólo puede obtenerse mediante su logro para todos los miembros de la comunidad.

Quedan, como conclusión, dos alternativas pensables para explicar la supresión de la expresión «del mayor número»; o esa supresión no

(17) F. ROSEN: *Op. cit.*, pág. 201.

altera el pensamiento benthamiano, o la implantación del principio maximizador de la felicidad significa que esta maximización sólo es posible si quienes tienen mayor cantidad de felicidad en una colectividad son quienes conforman su parte menor, cuantitativamente hablando. Todo ello a menos que lo que ocurra sea otra cosa; que el principio de la máxima felicidad no tenga ningún contenido material determinado, que sea un principio puramente formal. No es éste el sentido al que apunta Rosen, ni siquiera teniendo en cuenta la acción de los principios complementarios sobre el principio de la máxima felicidad (18).

(18)

«Entonces, la formulación por parte de Bentham de su principio en este tercer ejemplo (se refiere a la redacción de 1831, ya examinada), contiene un intento explícito y consciente de enlazar la mayor felicidad de todos con una distribución igual. Lo que puede verse en el siguiente pasaje: “en el supuesto de una nueva constitución que vaya a ser establecida, con la mayor felicidad del mayor número como finalidad propuesta, habría motivos suficientes para tomar la riqueza de los más ricos, hasta que las fortunas de todos quedaran reducidas a la igualdad (...)”. (*Pannomial Fragments*, Bowring, III, pág. 230.)
(F. ROSEN: *Op. cit.*, págs. 212-213.)

Si no se examinan las implicaciones de que haya otros principios que matizan al de la máxima felicidad, estamos inventando a Bentham. Es lo que hace Rosen, quien desprecia todos esos principios, sin concederles el favor de un mínimo examen:

«Bentham incluye alguna de estas nociones en su concepto de seguridad y en otros conceptos, incluyendo la igualdad, pero éstos no nos interesan.»
(*Ibidem*, pág. 213, núm. 38.)

Desde mi punto de vista, el intento benthamiano de establecer un nuevo orden normativo para la sociedad sólo es susceptible de ser adecuadamente entendido si se conoce el modelo de relaciones sociales que estas normas pretenden imponer y conservar. Para ello, es imprescindible no perder de vista la autonomía máxima que deben tener las fuerzas económicas, según Bentham, en el modelo de sociedad que considera óptimo, así como la actividad mínima que debe tener el Estado en el ámbito de la posesión y distribución de los bienes, que Bentham formula en el principio de evitación o minimización del gesto en cualquiera de sus formas («el omni-compreensivo y colateral fin del Gobierno»). El Estado, pues, no puede intervenir en la distribución de bienes por vía del gasto público; menos aún en su redistribución. Tampoco es posible, en Bentham, esa redistribución por una vía en la que no interviniera el gasto público, es decir, por vía legislativa, actuando a través del Derecho privado. Y ello, de nuevo, por el principio de seguridad:

«No hay nada más diversificado que el estado de la propiedad en América, en Inglaterra, en Hungría, en Rusia; generalmente, en el primero de estos países, el cultivador es propietario; en el segundo, es granjero; en el tercero, ligado a la gleba; en el cuarto, esclavo. Sin embargo, el principio supremo de la seguridad ordena conservar todas estas distribuciones, aunque su naturaleza sea tan diferente y no produzcan la misma suma de felicidad.»

[J. BENTHAM; *Principes du Code Civil* (Dumont, I), pág. 68. A la edición de Dumont, aplicamos el mismo sistema de cita señalado anteriormente para el resto de las obras de Bentham —véase n. 10 del presente trabajo—. Las referencias deben entenderse hechas a la primera edición de conjunto: J. BENTHAM: *Oeuvres*, en 4 tomes, traduits par P.É.L. Dumont et B. Laroche, Bruxelles, 1829 —manejamos una reimpresión anastáltica hecha en 1969—.]

La seguridad, pues, resulta tan importante que llega a ser (quizás en un *lapsus linguae*, sea éste atribuible al propio Bentham o a Dumont, revelador del pensamiento no consciente) superior al propio principio al que está subordinado lógicamente.

1.2. *La mayor felicidad para los menos*

Examinemos ahora las otras dos posibilidades que nos quedaban para interpretar la supresión por Bentham de la expresión «del mayor número» en la formulación del principio de la máxima felicidad; si esa supresión implica que, en el pensamiento de Bentham, la máxima felicidad en una comunidad dada se obtiene a través de la consecución de la máxima felicidad para una minoría de la sociedad, o si tal supresión no implica ningún cambio sustancial en la teoría benthamiana y, por consiguiente, la máxima felicidad en una sociedad se sigue obteniendo por su consecución para el mayor número de sus componentes. En este último supuesto, habría que considerar qué ocurriría con la minoría de no convidados al banquete.

En este punto, se hace imprescindible tratar el principio que se denomina en Economía de «utilidad marginal decreciente» y que, aplicado al estudio de las líneas maestras del pensamiento benthamiano, podríamos denominar de la *tasa decreciente de felicidad*. Es un principio que Bentham toma de elaboraciones anteriores, sobre todo de economistas, que se encuentra en Helvétius y que (al igual que tantos otros elementos de la teoría de Bentham), cobra un significado especial a partir de su uso por parte de nuestro autor. A raíz de su incorporación por éste a su teoría económica, se iniciará lo que se llama ya, en la historia de las ideas económicas, el marginalismo (19). El principio que tratamos aquí es una consecuencia lógica de la radicación en la utilidad del valor de cambio de los bienes, en vez del basamento, que hacía Adam Smith, en el trabajo necesario para su producción. La relación del que llamamos principio de la tasa decreciente de felicidad con el tema que venimos discutiendo, viene establecida por Bentham en los *Principes du Code Civil*, con un encuadramiento sistemático que sigue escrupulosamente Rosen, pero sólo en la forma y no en la materialidad de la argumentación. En efecto, Rosen sigue la formalidad de que Bentham colocara el debate sobre la tasa decreciente de felicidad en el capítulo VI del *Code Civil* («Propositions de Pathologie sur lesquelles se fonde le bien de l'égalité», es decir al exponer la igualdad como fin de la ley civil), y usa el argumento del texto para reforzar los suyos propios sobre el entendimiento del principio de la máxima felicidad como una guía para la acción con un contenido material redistributivo en un sentido igualitario. Bentham, tan riguroso siempre con el uso adecuado del lenguaje, parece haber perdido en este texto su rigidez terminológica para introducir un notable grado de ambigüedad. En efecto, al final del capítulo mencionado, podemos leer:

(19) Véase M. MONTALVO RODRÍGUEZ: *Historia y Alienación de las Ideas Económicas*, Madrid, 1981, especialmente el Capítulo VI, págs. 175-218. Se ocupa especialmente de Bentham en las págs. 179-184. Una completa información sobre el tema puede encontrarse en J. M. KEYNES: *Teoría General de la Ocupación, el Interés y el Dinero*, trad. de E. Hornedo, México, 1977 (9.ª reimpresión), especialmente las págs. 125-135 y 260-276, aunque el tema surge constantemente a lo largo del libro.

«Con ayuda de estos axiomas, que tienen, hasta un cierto punto, el carácter y la certeza de las proposiciones matemáticas, se podrá realizar por fin un arte regular y constante de las indemnizaciones y de las reparaciones. Los legisladores han mostrado con bastante frecuencia una disposición a seguir los consejos de la igualdad, bajo el nombre de *equidad*, al que se da más latitud que al de *justicia*; pero esta idea de equidad, vaga y mal desarrollada, ha parecido más bien un asunto de instinto que de cálculo. Sólo mediante mucha paciencia y método se puede llegar a reducir, a proposiciones vigorosas, una multitud incoherente de sentimientos confusos» (20).

Quizás esté en este fragmento de Bentham la clave de que se entienda el principio de la igualdad como algo con contenido sustancial y no meramente formal, cuando afirmaba:

«Ni se está (Bentham) refiriendo a las nociones de “igual reparto” o “iguales derechos”, que son tan comúnmente invocadas en las discusiones sobre la igualdad, pero que pueden o no ocasionar un compromiso para una igualdad sustantiva en la distribución de los bienes» (21).

Parece que Bentham, en el párrafo en cuestión, rechaza la pura formalidad del concepto de igualdad para darle un contenido sustancial. Pero esta posibilidad viene desmentida por lo que apuntábamos anteriormente. Bentham confunde aquí dos términos que no son sinónimos. Durante todo el capítulo ha estado hablando de la igualdad y haciendo todos los distingos posibles para, al final, terminar hablando de la equidad. Y la equidad no es sinónimo de igualdad, sino que tiene más que ver con otro término que figura en el texto, el de justicia. La equidad ha sido siempre un término puramente retórico, un concepto vacío de contenido, puesto que, por sí mismo, es incapaz de producir una respuesta exacta a una situación controvertida. Al final, para saber qué es lo equitativo, como lo justo, hay que remitir a consideraciones morales o a qué consideran como equitativo o justo quienes tienen la facultad (el poder) de decidir qué debe ser en lo social. Cuando Bentham habla de igualdad, en este capítulo del *Code Civil*, lo está haciendo de la equidad, intentando ver si es posible dar algún grado de certeza a la pura arbitrariedad que encierra este término retórico. Y esta certeza la tratará de obtener con la ayuda del cálculo, un cálculo que debe realizarse sobre los datos proporcionados por la única fuente de verdad que admite, la experiencia:

«La legislación, que hasta el presente no ha estado fundada, en gran parte, más que sobre el terreno de los prejuicios y de los instintos, debe elevarse por fin sobre la base inquebrantable

(20) J. BENTHAM: *Principes du Code Civil*, cit., pág. 63.

(21) F. ROSEN: *Op. cit.*, pág. 213.

de las sensaciones y de la experiencia. Sería necesario tener un termómetro moral, que volviese sensibles todos los grados de felicidad o de desdicha. Este es un término de perfección que es imposible alcanzar, pero que es bueno tener ante la vista. Sé que un examen detallado del más o del menos, en materia de penas o de placeres, parecerá a primera vista una empresa excesivamente minuciosa. Se dirá que, en los negocios humanos, es preciso actuar sin entrar en detalles, y contentarse con una vaga aproximación. Es el lenguaje de la indiferencia o de la incapacidad. Las sensaciones de los hombres son lo bastante regulares como para convertirse en el objeto de una ciencia y un arte» (22).

Para poder dar un contenido a esa equidad que permita hacer una ciencia o arte sobre la base de la regularidad de los comportamientos de los humanos, es para lo que usa Bentham la traslación a la teoría moral del principio económico de la utilidad marginal decreciente, la tasa decreciente de felicidad. Pero el contenido que dé Bentham a la igualdad-equidad no será un contenido substantivo; no nos dará, por obra del principio legislativo de la igualdad, un mandato para realizar por obra del Derecho una redistribución de bienes; lo que proporciona Bentham, por el contrario, son criterios (muy ligeramente igualitaristas) para establecer un sistema de indemnización por pérdidas patrimoniales o un criterio tan inconcreto que no nos proporciona indicación alguna del supuesto al que fuera aplicable. Sigamos el texto benthamiano:

«Para juzgar el efecto de una porción de riqueza sobre la felicidad, es preciso considerarla en tres estados diferentes:

- 1.º Cuando ha estado siempre en las manos de los interesados.
- 2.º Cuando acaba de salir de ellas.
- 3.º Cuando acaba de entrar» (23).

Son estos tres únicos supuestos los que Bentham estudia; de qué cantidad de felicidad disfruta un individuo cuando tiene en su poder una porción determinada de riqueza, qué ocurre con esa felicidad cuando adquiere una nueva porción de riqueza y qué cuando la pierde. Al considerar el primero de los supuestos es cuando formula el principio de la tasa decreciente de felicidad:

- «1.º Cada porción de riqueza tiene una porción correspondiente de felicidad.
- 2.º De dos individuos con fortunas desiguales, el que tiene más riquezas tiene la mayor felicidad.
- 3.º El excedente en felicidad del más rico no será tan grande como su excedente en riqueza.

(22) J. BENTHAM: *Principes du Code Civil*, cit., pág. 60.

(23) *Ibidem*.

4.º Por las mismas razones, cuanto mayor sea la desproporción entre las dos masas de riqueza, menos probable es que exista una desproporción igualmente grande entre las masas correspondientes de felicidad.

5.ª «Cuanto más se aproxime a la igualdad la proporción real, mayor será la masa total de felicidad» (24).

La primera afirmación puede inducir al error de que, para Bentham, la felicidad del ser humano consiste solamente en la posesión de riquezas. Aceptar tal posibilidad conduciría a una incompreensión del sentido de su teoría. Por de pronto, como el propio autor se encarga de advertirnos, la palabra «riqueza» no debe ser entendida en el sentido usual del término, sino que «esta palabra tiene un significado más amplio. Abarca tanto a todo lo que sirve para la subsistencia, como lo que sirve a la abundancia» (25). Tampoco puede afirmarse que la posesión de bienes sea, para Bentham, la única fuente de felicidad. Lo que ocurre es que es la única susceptible de tratamiento mediante los procesos de abstracción y universalización, esenciales al proceso intelectual benthamiano:

«Cuando se habla del efecto de una porción de riqueza sobre la felicidad, es siempre hecha abstracción de la sensibilidad particular de los individuos y de las circunstancias exteriores en que pueden encontrarse. Las diferencias de carácter son inescrutables y la diversidad de las circunstancias es tal, que no son nunca las mismas para dos individuos. Si no se comenzara por descartar estas dos consideraciones, sería imposible hacer ninguna consideración general. Pero, aunque cada una de estas proposiciones pueda ser encontrada falsa o inexacta en determinados casos particulares, no se puede concluir de ello nada en contra de su corrección especulativa o de su utilidad práctica. Es suficiente para su justificación: 1.ª con que se aproximen más a la verdad que cualquier otra que pudiera serles sustituida, o 2.ª con que puedan, con menos inconveniente que cualquier otra, servir de base al legislador» (26).

La intención de Bentham es la de hacer una teoría que permita la construcción de una ciencia (y un arte) de lo normativo. Esa ciencia tiene que ser construida con determinados procedimientos entre los que se encuentra una observación sesgada, intencional, de la naturaleza humana. Para Bentham, es evidente que el ser humano encuentra felicidad en fuentes distintas de la posesión de bienes o la detentación de poder, pero, a los efectos de construir esa ciencia de lo normativo, la felicidad sólo se extrae de la posesión de estos elementos. No es que sean los únicos; es que son los únicos que permiten realizar una abs-

(24) *Ibidem*, págs. 60-61.

(25) *Ibidem*, pág. 61.

(26) *Ibidem*, pág. 60.

tracción de las condiciones de sensibilidad diversa de los distintos individuos; son los más adecuados a una tarea calculadora como la que Bentham sueña para sus científicos morales y son los más susceptibles de ser predicados del individuo humano como sujeto de análisis intemporal y universal, ahistórico. El afán de adquirir bienes (27), reúne las características solicitadas para la teoría que se pretende; sobre todo, que «puedan servir (...) de base al legislador». La teoría de Bentham no es tan ingenua como pudiera parecer si se pensara que realiza un reduccionismo economicista. Tiene en cuenta todas las posibles causas de placer y sólo después decide que, en función del horizonte histórico en que se origina, lo único relevante para conocer las motivaciones de la conducta humana y poder encauzar esta conducta es el afán del hombre por adquirir riquezas. En concordancia con ello, establece Bentham las dos primeras proposiciones de la constatación de hechos que citamos anteriormente: a cada porción de riqueza corresponde una de felicidad y a mayor riqueza, mayor felicidad. De estas dos primeras proposiciones deriva la aplicación del principio de la tasa decreciente de felicidad a la actuación jurídica que persiga conseguir la igualdad, entendida como equidad.

El principio de la tasa decreciente de felicidad formula un correctivo a esas dos proposiciones. El principio puede formularse de la siguiente manera: *Supuesto que un individuo posee una porción determinada de riqueza, lo que le produce una cantidad determinada de felicidad (28), la adquisición por este mismo individuo de una nueva porción de riqueza le supondrá un incremento de felicidad inferior, cuantitativa y cualitativamente (29), a la porción de riqueza adquirida (30).*

Este principio es el que se encuentra implícitamente formulado en las proposiciones tercera y cuarta que transcribimos anteriormente.

En la quinta proposición, que —como las anteriores— es relativa

(27)

«Es el placer de adquirir y no la satisfacción de poseer lo que da los mayores disfrutes. El primero es un sentimiento vivo, aguzado por los deseos, por las privaciones anteriores, que se lanza hacia bienes desconocidos; el otro es un sentimiento débil, usado habitualmente, que no está animado por los contrastes y que no toma nada de la imaginación.»

(*Ibidem*, pág. 61.)

(28) O, mejor, una *posibilidad* de tener felicidad, por el juego de las diferencias constitutivas individuales.

(29) Cuantitativamente, si consideramos sólo el placer que se experimenta al poseer la nueva porción de riqueza; cualitativamente, si consideramos el placer de adquirir.

(30) En todo caso, a pesar de que la felicidad que produce la riqueza aumente según una tasa decreciente, el incremento de felicidad producido por una adquisición de riqueza nunca será igual o inferior a cero:

«El maná del desierto se corrompía cuando se amasaba más del que se podía consumir. Igualmente, si la riqueza, pasado un cierto punto, fuese nula para la felicidad, nadie la querría y el deseo de acumular tendría un término conocido.»

(*Ibidem*, pág. 61.)

al ser, una constatación de hecho (no existe en ella, es importante tenerlo en cuenta, ninguna propuesta de deber ser), es donde se encuentra la proposición igualitaria:

«Cuanto más se aproxime la proporción efectiva a la igualdad, mayor será la masa total de felicidad.»

Ha sido ya descartada suficientemente la opción igualitarista; para que esta frase tuviera la virtualidad de hacer falso el descarte, las consecuencias que extrajera Bentham, en forma de proposiciones de deber ser, de la anterior proposición, habrían de ser del mismo tenor, es decir igualitaristas-redistributivas. Veamos si es así. Continúa Bentham examinando qué ocurre con la riqueza en relación con la felicidad que produce, y considera ahora el caso de que una porción de riqueza acabe de entrar en las manos de un individuo. Para ese supuesto, establece las siguientes proposiciones:

«1. A fuerza de ser dividida, una porción de riqueza puede ser reducida al punto de no producir felicidad a ninguno de los copartícipes (...).

2. Entre copartícipes con iguales fortunas, cuanto más deje subsistir esta igualdad la distribución de una porción de riqueza, mayor será la masa total de felicidad.

3. Entre copartícipes con fortunas desiguales, cuanto más contribuya la distribución a aproximarlas a la igualdad, mayor será la masa total de felicidad» (31).

Parece evidente la existencia aquí de nuevas proposiciones igualitaristas, pero nos encontramos de nuevo con proposiciones referentes al ser; no hay en ellas nada que indique cómo debiera comportarse un soberano para alcanzar esa igualdad que maximiza la masa total de felicidad de una comunidad determinada. No hay ni siquiera indicación de que el soberano deba comportarse de una manera determinada, pues el principio que manda al soberano actuar de modo tal que consiga la máxima felicidad (todavía no sabemos para quién), que, por lo expuesto en las dos últimas proposiciones, «obedecería» con lograr la igualación de las fortunas de todos los ciudadanos, queda contradicho por el basamento general de la doctrina benthamiana, según el cual lo más y mejor que un soberano puede hacer para elevar al máximo la felicidad de la comunidad que gobierna es no hacer nada o, en todo caso, hacer lo menos posible. Aparte de ello, hay que tener en cuenta la constatación, no explícita de momento, de que un excesivo igualitarismo no conduce a ningún aumento de la felicidad. Prevención contra un excesivo igualitarismo, unida a la persistencia en la ausencia de propuestas de deber ser en el terreno de la igualación.

En el tercero de los supuestos examinados por Bentham, nos en-

(31) *Ibidem*, pág. 61.

contramos con el caso de que se experimente una pérdida en la suma de riqueza poseída por un individuo. Las propuestas de Bentham son del mismo tipo de las que hemos visto expuestas para el supuesto de un incremento de riqueza; proposiciones descriptivas de tinte igualitarista. Hay, sin embargo, algunas diferencias significativas. La primera de ellas es que parecen disiparse en el caso de las pérdidas patrimoniales (excepción hecha de cuando esas pérdidas afecten al mínimo imprescindible para subsistir) los efectos del principio de la tasa decreciente de felicidad:

«1. La sustracción de una porción de riqueza producirá, en la masa de felicidad de cada individuo, una sustracción mayor o menor, en razón de la relación de la parte desfalcada a la parte restante» (32).

La segunda diferencia significativa es que, tras haber expuesto cómo son las cosas en el plano de los hechos, sí extrae Bentham de esa constatación proposiciones de deber ser, propuestas de inmediata actuación del soberano. Lo que Bentham propone es un sistema de igualación de las pérdidas sobrevenidas inopinadamente, es decir las inevitables habiendo puesto en la gestión de los negocios todo el cuidado de que deba usar un buen padre de familia. Pero, a esta propuesta de deber ser, en ningún caso cabe atribuir tampoco intencionalidad redistributiva, porque lo que Bentham propone es simplemente un sistema nacional de aseguramiento contra pérdidas debidas a calamidades naturales o, incluso, a los efectos del delito (33). Se trata, por tanto, de un sistema, si se quiere, igualitario-negativo. Sólo sirve para distribuir las pérdidas, pero en ningún caso se propugna la redistribución de ganancias. En definitiva, lo que se está proponiendo no es sino una organización de seguros obligatoria para todos los ciudadanos de una nación, cuyo pago de cuotas se haría por vía impositiva, lo que le puede dar una apariencia redistributiva. Este sistema será desarrollado más ampliamente cuando Bentham estudie las leyes penales. Por ahora nos interesa concluir que la propuesta de Bentham, consiste más en dar un contenido exacto, formalmente hablando, a la igualdad (entendida como equidad), que en propugnar actuaciones jurídicas redistributivas de la riqueza. Esto último vendría siempre impedido por el principio de seguridad:

«3. Si el perdedor fuese el más rico, el mal hecho por el ataque producido contra la seguridad sería compensado en parte (pero sólo en parte) por el bien proporcionado al progreso hecho hacia la igualdad» (34).

(32) *Ibidem*.

(33) *Ibidem*, pág. 62.

(34) *Ibidem*.

1.3. La mayor felicidad del mayor número

La incidencia del principio de la tasa decreciente de felicidad, por tanto, es nula para hacer una lectura igualitaria de Bentham, aunque desde luego parece quedar cada vez más claro que cuanto mayor sea el número de personas que tengan la posibilidad de tener mayor felicidad, mayor será la suma total de felicidad que podrá existir en una comunidad.

Como conclusión, hay que afirmar que la supresión de la expresión «del mayor número» de la formulación del principio de la máxima felicidad no supone ningún cambio de actitud en Bentham, que vendría imposibilitado por el conjunto de su teoría. La última confirmación de esta opinión la podemos encontrar en el artículo de Perronet Thompson, en la *Westminster Review*, de julio de 1829, titulado precisamente «“Greatest” Happiness “Principle”». (35). En el artículo de Thompson que mencionamos, podemos leer lo siguiente:

«Su primer nombre, “el Principio de Utilidad”, era defectuoso en tanto en cuanto no expresa la naturaleza y alcance de la utilidad pretendida; y la misma objeción se extendía a los términos “Utilitario” y “Utilitarismo”. El robar puede ser útil para un ladrón; pero es útil para la comunidad en general que los hombres no deben robar (...). Su siguiente denominación fue la de principio de “la Mayor Felicidad del Mayor Número”. *Era errónea por superflua; e intentaba en realidad decir dos veces la misma cosa, en lugar de una.* Aunque no había nada en los escritos de ninguno de los proponentes de la frase que apoyara una construcción tal, estaba expuesta a que se la presentara como manteniendo que si, por ejemplo, una nación estuviera compuesta de un millón de negros y un millón de blancos, los blancos estaban justificados para sacrificar tanto como quisieran de la felicidad del millón, en aras de cualquier incremento que pudiera realizarse en la felicidad del millón y uno. La última mejora (...),

(35) Este artículo como réplica a «Utilitarian Logic and Politics», de T. B. MACAULAY, aparecido en la conservadora y rival *Edinburgh Review*, de marzo del mismo año, donde se criticaba el *Essay on Government* de JAMES MILL. Los editores pidieron a Bentham que escribiera, como réplica, una vindicación del utilitarismo, fruto de la cual fueron las dos versiones (la «corta» y la «larga») del *Article on Utilitarianism*. Estos dos artículos de Bentham no fueron publicados nunca (lo han sido, por vez primera, en la edición en curso de las *Collected Works*), pero sí fueron empleados como base para el artículo que comentamos de Perronet Thompson y para la *History of the Greatest Happiness Principle* que publicara Bowring. Bentham rechazó la primera de estas dos obras, pero sólo en lo que en ella había de crítica personal a Macaulay. Por lo demás, el texto de Thompson refleja fielmente el pensamiento de nuestro autor, siendo los más de sus pasajes copia literal de la «Long Version» del *Article* benthamiano. Para la historia de todos estos textos, así como de la polémica que originaron, véase A. GOLDWORTH: «Editorial Introduction» a J. BENTHAM: «*Deontology*» together with «*A Table of the Springs of Action*» and «*Article on Utilitarianism*» (C. W., ed. Goldworth), págs. XXXIII-XXXV, y J. LIVELY y J. REES: «Introduction» a *Utilitarian Logic and Politics. James Mill's «Essay on Government», Macaulay's critique and the ensuing debate* (selección de textos), Oxford, 1978, págs. 3-52, por el que cito el artículo de Perronet Thompson.

es para eliminar el superfluo “del mayor número”, declarar que el objeto justo de la política y de la moral es, simplemente, “LA MAYOR FELICIDAD”. De este modo, la magnífica proposición emerge claramente, y desprovista de todo lo accesorio. Y *la proposición accesorio es que el mayor agregado de felicidad debe siempre incluir la felicidad del mayor número*. Porque el mayor número estará siempre compuesto de aquellos que, individualmente, poseen una porción comparativamente pequeña de las cosas buenas de la vida; y, si se toma algo de éstos para dárselo a los otros, está claro que lo que se pierde en felicidad es mayor que lo que los otros ganan» (36).

Tenemos forzosamente que concluir que no tiene ninguna repercusión en el fondo de la doctrina benthamiana el que se suprima la expresión “del mayor número”. Lo anterior resulta ratificado por los artículos preparados para responder a las críticas de la *Edinburgh Review*. En el primero de ellos, en la *Long Version*, podemos leer:

«La mayor felicidad *del mayor número*. Han pasado ya algunos años desde que, tras un escrutinio más severo, se hallaron razones inimpugnables para desechar este apéndice. En lo superficial, se le dio a la idea una adicional claridad y corrección; en lo fundamental, las cualidades opuestas» (37).

Bentham no tenía otra intención que la de esa «adicional claridad y corrección» que faltaba en la redacción primitiva, por la vía de eliminar una repetición innecesaria, pues lo que el principio de la tasa decreciente de felicidad venía, al cabo, a decirnos no era que, como existe una relación proporcionalmente inversa entre la acumulación de riquezas en pocas manos y la masa total de felicidad existente en una comunidad determinada, hay que retirar esa riqueza innecesaria de la posesión de los pocos para ponerla en la de los muchos, sino justamente lo contrario: que no se debe quitar la riqueza —la felicidad— de la mayoría de la sociedad para dársela a los pocos. Con ello se incrementarían muy poco la felicidad de éstos y se elevaría al máximo la infelicidad de la mayoría, y dado que la infelicidad es más poderosa que la felicidad, disminuiría grandemente aquella masa total de felicidad. En resumen, dejemos las cosas como están, porque si intervenimos redistributivamente en el orden establecido, quizás lo único que logremos sea empeorar la situación.

Que no hay ningún cambio en el ánimo de Bentham con el acortamiento de la formulación del principio de la máxima felicidad, viene demostrado también por otro artículo, la *Short Version*, el resumen que preparó ante la excesiva extensión del anterior, en el que es de

(36) Anónimo (PERRONET THOMPSON): *Op. cit.*, págs. 148-149. Los subrayados son míos.

(37) J. BENTHAM: *Article on Utilitarianism, Long Version, cit.*, pág. 309.

suponer que recogió sólo lo que le parecía realmente relevante para que su teoría no fuera mal comprendida. Pues bien, en dicha versión abreviada no se alude siquiera a que se hubiera suprimido algo. La supresión no fue considerada como algo digno de reseña por el propio Bentham.

Esta consagración del orden existente, este no poder discriminar a las minorías resulta demostrado de forma expresa, precisamente a través del principio de la tasa decreciente de felicidad, por el propio Bentham en el *Article* que citamos. Es una argumentación prolija que enmascara su defensa de la real minoría de toda sociedad (la de quienes poseen la mayoría de la riqueza), con la indicación de que las minorías afectadas pueden serlo por motivos religiosos, o por sustentar tipos de creencias u orígenes étnicos distintos a los de la mayoría. En el caso de Perronet Thompson, el ejemplo que ponía para defender a las minorías (aun en una presentación que lleva a su extremo las posibilidades aritméticas para formular una paradoja) era el de una sociedad compuesta por una mayoría de blancos («un millón y uno») y una minoría de negros («un millón»). Por el juego del sistema moral utilitario (en este caso de la tasa decreciente de felicidad), los blancos tienen prohibido incrementar sus riquezas a costa de las escasas riquezas de los negros. Atractiva presentación de una argumentación perfectamente cínica: pensemos, como es coherente con la época en que se produce el escrito que comentamos, en una colonia. En este caso, se prohíbe a la mayoría de blancos que incremente sus riquezas a costa de la minoría de negros. Sólo que la proporción racial en las colonias decimonónicas no era precisamente la descrita, sino más bien la directamente inversa; con ello, la pérdida utilitaria cobra su auténtico significado.

Claro que podía darse la situación inversa. Pensemos en una nación independiente (durante el siglo XIX todavía podían encontrarse frecuentes ejemplos) en la que hubiera una minoría de la población que se encontrase en situación formal y material de esclavitud; entonces, la lógica utilitaria mandaría que se diese a la minoría la riqueza necesaria para su subsistencia —pero sólo la estrictamente necesaria—, así como que se le dotara de la dignidad imprescindible para realizar la ficción del contrato de trabajo entre iguales. Todo ello sobre la base de que, si se quita a un colectivo el mínimo imprescindible para subsistir, la masa total de felicidad de la nación disminuiría notablemente. Es este un argumento proteccionista, normalmente conservador de lo existente. La argumentación utilitarista sólo cobraría virtualidades revolucionarias cuando se enfrentara a una situación social plenamente o residualmente *Ancien Régime*, es decir, en una sociedad en que estuviera aún sometida la fuerza de trabajo, sea totalmente (por la servidumbre o la falta de libertad de circulación de los pobres, por ejemplo) o parcialmente (por la existencia de un sector de la clase trabajadora sometido a relaciones de esclavitud en una nación formalmente liberal). En una nación con la fuerza de trabajo plenamente libre de trabas para concurrir con su debilidad al mercado de trabajo, el principio proteccionista derivado de la proclamación de la tasa decreciente

de felicidad actuaría en favor de la prohibición de despojo de los pocos ricos.

Cuando Bentham usa el ejemplo de Perronet Thompson, no habla de blancos y negros, de individuos cuyas diferencias les llevan a participar desigualmente en el reparto de la riqueza, sino de individuos que no tienen una desigualdad «constitutiva», que deben ser considerados iguales en la posibilidad de mantener su desigual participación; en el ejemplo benthamiano, de católicos y protestantes. Y ello por una razón muy directamente expuesta: si quitamos a los católicos británicos sus riquezas para repartirlas entre los protestantes, la misma legitimación tendrían en Irlanda (por no buscar ejemplos ultramarinos) para hacer lo propio con la minoría protestante:

«(...) nótese ahora la aplicación práctica que podría tener en las Islas Británicas. Tómese, en Gran Bretaña, al entero cuerpo de los Católicos Romanos, háganse esclavos de ellos y divídanse en cualquier proporción, a ellos y a su progenie, entre el entero cuerpo de los Protestantes. En Irlanda, tómese el entero cuerpo de los Protestantes y divídase de igual modo entre el entero cuerpo de los Católicos Romanos» (38).

Sólo puede revelarnos el verdadero significado, y sus últimas implicaciones, en una obra literaria (o una producción cultural, en general) cuando la examinamos desde un horizonte teórico distinto al de su autor; pero no tan radicalmente distinto que nos impida penetrar en la lógica interna del texto que consideremos. En este sentido, es imprescindible conectar con el horizonte teórico del autor de la obra que queremos conocer. Las lecturas usuales del significado de la tasa decreciente de felicidad no logran ese distanciamiento crítico con conexión interna, sino que, directamente, descontextualizan el texto y éste cobra un significado totalmente opuesto al querido por su autor. Es cierto que la obra cultural tiene una autonomía tal que le hace cobrar vida independientemente de su creador. Pero esa autonomía no puede ser de tal dimensión (lo impide la «naturaleza de la cosa») que llegue a significar exactamente lo contrario de lo históricamente posible en el momento de su producción. Una lectura igualitaria del principio de la máxima felicidad o del de la tasa decreciente de felicidad incurriría en los defectos que acabo de enumerar. Y ello sigue siendo verdad aunque este igualitarismo se predique de forma mitigada, afirmando, como hace L. Stephen, que la prohibición del entendimiento igualitario de Bentham proviene de la interacción de seguridad e igualdad, porque es posible según el principio de la tasa decreciente (39) o, como Grif-

(38) *Ibidem*, pág. 310.

(39)

«Bentham puso reparos (...) a la teoría abstracta de la igualdad; pero lo que rechazaba era el modo de deducir, más que la doctrina en sí misma. (...). El principio de igualdad es derivado, no último. La igualdad es buena porque incre-

fin-Collart, porque el apetito igualitario de Bentham venga autolimitado por la consciencia de la imperfección natural del ser humano para lograr la igualdad (40).

1.4. Una felicidad puramente formal

Frente a esta lectura del principio de la máxima felicidad, que lo dota de un contenido redistributivo, aunque no afirme que el fin de toda acción de gobierno sea la ruptura con el estado de cosas existente para igualar económicamente a la sociedad, está la lectura que lo entiende como un principio puramente formal; por ejemplo, la efectuada por Ayer. En su «The Principle of Utility», expone que Bentham fracasó en su intento, no logró demostrar que el único fin de la gente al actuar sea el de lograr la felicidad. El hombre, piensa Ayer, actúa por otras muchas motivaciones que conforman al obrar humano, aunque Bentham diga que estas otras motivaciones son falsas interpretaciones de la búsqueda de la felicidad debidas al error o a la falta de luces. La teoría de Bentham es salvable a pesar de otros muchos defectos (como la inviabilidad del cálculo previo a la acción), según Ayer, si logramos proponer un principio que sustituyese al de la máxima felicidad reduciéndolo a su pura expresión formal. El principio se enunciaría así:

(...) el principio de utilidad de Bentham se convierte en el principio de que debemos siempre actuar en una forma tal que demos, a tanta gente como sea posible, tanto como sea posible de cualquiera que sea lo que ellos buscan» (41).

menta la suma de felicidad (...), si dos hombres tienen mil libras y se transfieren quinientas de uno a otro, se incrementará la riqueza del receptor en un tercio, y se disminuirá la riqueza del perdedor en la mitad. Se añade, por consiguiente, menos placer del que se sustrae (...). Con este argumento, que se ha convertido en los últimos años en un argumento conspicuo en economía, conecta otro de primordial importancia. La primera condición de la felicidad, dice, no es la "igualdad", sino la "seguridad".»

(L. STEPHEN, *The English Utilitarians*, vol. I: *Jeremy Bentham*, London, 1900, págs. 307-308.)

(40)

«Habiendo partido de la igual consideración de los intereses de cada uno, habiéndose basado en la aritmética de los placeres y sus premisas psicológicas, llegó no a un orden igualitario o nivelador desde el punto de vista económico, sino a una mayor igualdad política y a "la abierta carrera de los talentos", mediante la supresión de los obstáculos legales al acceso a las funciones y a la libre empresa. Sin embargo, no hay duda de que si se tiene en cuenta la utilidad marginal decreciente de la riqueza, la felicidad (...) aumentará a medida que disminuyan las desigualdades. Pero el egoísmo, la avaricia y la pereza innatos de los hombres, asociados a una situación de penuria en la naturaleza, marcan límites infranqueables a las aspiraciones igualitarias.»

(E. GRIFFIN-COLLART, *Egalité et Justice dans l'Utilitarisme. Bentham, J. S. Mill, H. Sidgwick*, Bruxelles, 1974, pág. 115.)

(41) A. J. AYER, «The Principle of Utility», en G. W. Keeton y G. Schwarzenberger (eds.): *Jeremy Bentham and the Law. A Symposium*, Westport, Conn., 1970 (reimpresión de la ed. Londres, 1948), pág. 257.

Al proponer esta interpretación formal del principio, intenta salvar la teoría de Bentham del fracaso, que habría consistido en no haber logrado poner la moral y la política «en la segura senda de una ciencia» (42). En efecto, para Ayer, el criterio de acción que propone Bentham no se debe aplicar a los individuos, sino sólo a la sociedad (y ello en la versión modificada que propone) porque es imposible para cualquiera estimar todas las implicaciones de una acción determinada y de las acciones alternativas. El principio benthamiano, así, sólo sería aplicable a escala social, y ello en forma muy genérica, única en que podría ser útil.

Este entendimiento de las virtualidades del principio utilitario es excesivamente estricto, e ignora la eficacia práctica, para la conformación de un determinado modelo de relaciones sociales, que pretendía tener el sistema benthamiano. No se trataba de que cada persona, antes de realizar un acto determinado, se sentara ante el silencio y la penosa incertidumbre de una hoja de papel en blanco y fuera enumerando todas y cada una de las posibles derivaciones en la multiplicidad de relaciones que conforman el estar de un ser humano. De lo que se trataba, sustancialmente, era de promocionar un estilo vital, una cierta manera de comportarse, de relacionarse, que constituyera (y, al tiempo, se conformara con sus exigencias) un cierto modelo de sociedad. Este modo de comportarse, de ser y estar en sociedad, tenía que venir determinado por unas bases nuevas a las del modo de comportarse en una sociedad *Ancien Régime*: Persecución del lucro por encima de todas las cosas; ajustamiento del comportamiento a unos patrones conformes a lo entendido en la época como racional, sustitución del impulso heroico por el cálculo de consecuencias como motor de la acción, reemplazo de las corporaciones y castas por el individuo como marco referencial de lo humano, seguridad en la posesión de la riqueza y libertad en su creación y tráfico, entre otros, eran los fundamentos del nuevo modelo. Estos valores esenciales del estar burgués pueden ser impuestos coactivamente. Pero esto debe ser lo excepcional. La norma definidora de lo normal debe ser asumida y cumplida espontáneamente, por convicción propia del individuo. Esta es la finalidad de la moral. Los valores serán tan últimamente interiorizados que no tienen por qué llegar al nivel de la consciencia, actuarán soterradamente en la mente humana, y en esa actuación subterránea es donde radicará su mayor mérito. Lo importante no es la realización puntual y exhaustiva del cálculo, sino la implantación en la mente del individuo (a través de su expresión colectiva, la mentalidad), de la necesidad de un comportamiento racionalmente calculador. Esto, y no otra cosa, es lo que pretendieron los múltiples defensores de la moral calculadora.

Otra cuestión que plantea Ayer es la reducción del principio de la máxima felicidad a un principio meramente formal, que contrasta llamativamente con todas las lecturas de dicho principio que hemos con-

(42) *Ibidem*, pág. 259.

siderado hasta ahora. En todas ellas, se ha pretendido que en el propio principio se establece ya una completa pauta de actuación para el soberano; éste debe actuar en forma tal que asegure la máxima felicidad para la comunidad a la que gobierna. Por el juego del principio de la tasa decreciente de felicidad, ello se obtiene distribuyendo la riqueza (componente principal de la felicidad) entre el mayor número de componentes de la colectividad, sin que pueda significar en ningún caso el despojo de las minorías.

Ayer pretende justamente lo contrario. Retoma un concepto de utilidad cercano al utilizado inicialmente por Bentham, el derivado directamente de Hume, que fue rechazado por aquél por considerarlo excesivamente inconcreto. La utilidad de Bentham tiene un contenido específico. Lo útil socialmente no es lo conducente a un fin, pudiendo este fin ser determinado con posterioridad. Lo útil socialmente es la persecución individual y libre de la propiedad, que conduce a la felicidad. Cuál sea el procedimiento que debe seguir el soberano para obtener la máxima felicidad en una comunidad es algo que viene también determinado en el sistema de Bentham por su sistema general de establecimiento de proposiciones derivadas del principio de la máxima felicidad y por el contenido material que dan a ese principio los principios conductores. No es algo, por tanto, que sea determinable *a posteriori*, como propugna Ayer.

Proponemos, en conclusión, una interpretación del principio de la máxima felicidad que reconozca su carácter formal, como destinado a presidir un sistema teórico cuyas demás proposiciones derivarán de él su verdad y legitimidad, que en sí mismo considerado no tiene ningún contenido material determinado, pero que integrado en el conjunto de la teoría que conforma y de la que es resultado, sólo puede tener un cierto contenido. Sólo se lo obedece si se realizan determinados comportamientos y no otros. Cualquier otro entendimiento de la teoría benthamiana será —creo— un entendimiento erróneo, aunque dé pie a ello el propio Bentham al afirmar que el único contraste correcto para juzgar de la bondad o maldad de los actos del soberano es su aptitud para producir la felicidad. De ahí a entender el principio de la máxima felicidad como un principio que incita al intervencionismo estatal sólo hay un pequeño paso que dar.

Para evitar que se pueda dar ese paso, Bentham dota a su principio con un contenido material que impida peligrosas desviaciones anarquizantes. Ese contenido viene proporcionado por el establecimiento de los principios conductores y por la fijación del método exacto que hay que seguir para una correcta aplicación del principio, la aritmética moral. Con estas dos adiciones, está ya preparado el principio para que de él se desencadene el edificio entero de los sistemas normativos, públicos o privados. Examinaremos la primera de las dos adiciones señaladas, que es la determinante del sentido que tiene el principio de igualdad en Bentham.

En efecto, con el principio de la máxima felicidad, Bentham trataba de colocar, en la cúspide de los sistemas normativos, una idea primera que legitimara y controlara ulteriores deducciones (o, al menos,

las que nos presenta como tales), con el fin de construir un Derecho racional, un Derecho que someta a la razón las relaciones sociales; una idea que fuera tan evidente que nadie pudiera impugnarla con éxito y, para ello, que fuera descubierta por la razón empírica de la naturaleza social del hombre. Pero una sola idea, aún la más feliz, es algo siempre susceptible de matizaciones, concreciones que inclinen en uno u otro sentido las conclusiones que se puedan extraer de ella. Bentham no tenía más remedio que tratar de evitar cualquier tipo de intromisión que pudiera desvirtuar sus objetivos. Para el final feliz de su empresa, tenía que concretar aún más el significado de su principio si iba a ser el rector de la comunidad. Esto es lo que realiza Bentham mediante los que llamo *Principios conductores* (43).

2. EL CONTENIDO MATERIAL DEL PRINCIPIO: LOS PRINCIPIOS CONDUCTORES

La deliberación sobre estos principios ocupa casi por entero la primera parte (la más amplia) de las tres de la que constan los *Principes du Code Civil*; desde el Capítulo II, al final de esta parte. Pero de la

(43)

«Qué efecto producirá la máxima sobre la legislación es algo que depende, en gran medida, de la naturaleza de los principios mediadores que el legislador considere conveniente adoptar. Bentham adopta (...) los principios mediadores de la seguridad y la igualdad.»

(F. C. MONTAGUE, «Introduction», a J. BENTHAM, *A Fragment on Government*, Oxford, 1891, pág. 38.)

Montague propone una denominación diferente a estos principios. Cualquiera de los dos puede ser conveniente para expresar las intenciones que movieron a Bentham a establecerlos. Prefiero la señalada porque me parece que expresa mejor la idea de que el principio de la máxima felicidad puede ser interpretado en una u otra dirección si se lo deja solo, a la espera de quien quiera darle un contenido material que haga que se orienten en uno u otro sentido las normas de diverso tipo que está llamado a desencadenar. El principio de la máxima felicidad necesitaba mayores concreciones que las que se proporcionaba a sí mismo (recordemos, sólo a título de ejemplo, las conclusiones extraídas del significado de la expresión «la máxima felicidad», o de la del «mayor número», a través de la consideración del principio de la tasa decreciente de felicidad) y Bentham no podía poner en peligro el modelo de sociedad que había ideado, abandonando a otros la tarea de interpretarlo. El mismo se encargó de su interpretación a través de la fijación de los principios con arreglo a los cuales debe ser «conducida» esa interpretación. Con ello, las relaciones sociales que definen la situación de los individuos y grupos sociales en una comunidad, no pueden ser alteradas, invocando la legitimidad que confiere el principio benthamiano, hasta tal punto que resulte invertida la estructura (el ser social) que Bentham decidió propugnar y defender. La máxima felicidad para el mayor número será, en adelante, algo que sólo se puede conseguir si se persiguen, al tiempo, ciertos objetivos y si, además, se persiguen en el orden fijado por Bentham. Los principios conductores (que Bentham fijó expresamente con el alcance, mucho más limitado que el que hemos señalado, de objetivos a cumplir por la ley civil) obtienen, si atendemos a su verdadero significado, juntamente con el de la tasa decreciente de felicidad, el rango de principios situados directamente debajo del de la máxima felicidad, a la hora de iniciar la cadena deductiva de razonamientos en que consistirán, según Bentham, los diferentes sistemas normativos.

argumentación que sigue Bentham en su reflexión sobre ello, así como de la trascendencia que para él tiene el Derecho Civil sobre los demás sectores en que se suele dividir un ordenamiento jurídico y, finalmente, las consecuencias de la concepción concéntrica que sostenía Bentham de los diversos sistemas normativos, tenemos que colocar a los principios conductores en la cúspide no ya del Derecho, sino de todos los diversos modos que contempló de someter a reglas las relaciones sociales.

Al inicio del Capítulo segundo de los *Principes du Code Civil* (titulado «Fines distintos de Ley Civil»), podemos leer:

«En esta distribución de los derechos y de las obligaciones, el legislador, como hemos dicho, tendrá por finalidad la felicidad de la sociedad política; pero al buscar de una manera más distinta de qué se compone esta felicidad, encontramos cuatro fines subordinados:

Subsistencia.

Abundancia.

Igualdad.

Seguridad.

Cuando más perfecto sea el disfrute respecto de todos estos extremos, mayor será la suma de la felicidad que depende de las leyes» (44).

Los principios conductores aparecen como los inmediatos explicadores de la felicidad, una vez que decidimos profundizar en el significado de ésta. Una primera contradicción surge al circunscribir Bentham, con el título del capítulo que contiene el fragmento citado, la toma en consideración de los principios al ámbito de la Ley civil, cuando en seguida nos advierte que sirven para concretar el significado del principio, con lo que su alcance debería ser mucho mayor (45). Parece, sin embargo, que podemos encontrar apoyo suficiente para la opinión que sustentamos, sobre el alcance de los principios conductores, en dos tipos de razones. El primero de ellos es que las consideraciones que ofrece Bentham en muy diversos lugares de su teoría, cuando habla de cualquiera de estos fines, son idénticas a las que sustenta en el que examinamos, por lo que cabe deducir que están incorporados en el sustrato de su producción teórica y no que los considere válidos sólo para un sector de ella. El segundo tipo de razones tiene que ver con el protagonismo del Derecho civil respecto del conjunto del ordenamiento jurídico, protagonismo que reconoce Bentham de modo muy

(44) J. BENTHAM, *Principes du Code Civil*, cit., págs. 56-57.

(45) No podemos saber si esa era realmente su intención, puesto que la única edición existente de esta obra es la de Dumont, que manejamos, siendo todas las que han aparecido en lengua inglesa (la contenida en la edición Bowering de 1843, la traducción de Hildreth de 1864 y su reimpresión por C. K. Ogden en 1931) traducciones de la de Bruselas. Véase, a este respecto, el comentario de MACPHERSON en C. B. Macpherson (ed.): *Property, Mainstream and Critical Positions*, Toronto, 1978, pág. 39.

coherente con el resto de su pensamiento. En el «Avant-Propos» al *Code Civil* nos dice Dumont:

«(...) ¿de qué se trata en esta parte de las leyes? Trata de todo lo que hay más interesante para los hombres: De su seguridad, de su propiedad, de sus transacciones recíprocas y diarias, de su condición doméstica en sus relaciones de padre, de hijo y de esposo. Es ahí donde se ven nacer los *Derechos* y las *Obligaciones*; pues que todos los objetos de la ley pueden reducirse a estos dos términos, y no hay ningún misterio en ello» (46).

Por lo demás, lo que es predicable, a nivel de principios, del Derecho, lo es también de la moral, de la religión y de la educación. Pero antes vamos a ocuparnos de estos principios, puesto que ya desde una primera lectura aparecen como claramente contradictorios entre sí. Además, habrá que examinar cómo concretan al principio de la máxima felicidad y ver qué entendió Bentham por cada uno de éstos o, lo que es lo mismo, qué debe hacer el legislador para lograr que la máxima felicidad se consiga en una sociedad, puesto que sólo se obtiene a través de la subsistencia, abundancia, igualdad y seguridad. La libertad, por supuesto, queda total y expresamente excluida. En buena línea de principios, Bentham, con tal expresa exclusión, no hace sino extender un acta certificadora de la realidad de lo social.

La sociedad sólo tiene sentido como negadora de la libertad; es impensable la libertad allí donde existe más de un individuo que quiera ejercerla, con o sin pacto social. Todo lo demás es hablar por el mero gusto de hacerlo, o simple cuestión de nombres:

«Asombrará, quizá, que la *libertad* no haya sido colocada entre los objetos principales de la ley. Pero, para formarse nociones claras, es preciso considerarla como una rama de la seguridad: la libertad personal es la seguridad contra una cierta especie de ataques que afectan a la persona. En cuanto a lo que se llama *libertad política*, es otra rama de la seguridad: seguridad contra las injusticias que pueden venir de los ministros del Gobierno» (47).

La libertad, pues, queda descartada. O no es más que la seguridad. O es un tema de derecho constitucional; importante, sin duda, pero secundario, si se toma en consideración la auténtica trascendencia del derecho civil. Del derecho:

«Estos cuatro objetos de la ley son muy distintos para el pensamiento, pero lo son mucho menos en la práctica. La misma ley puede servir a varios, puesto que a menudo se encuentran reu-

(46) E. DUMONT, «Avant-Propos», en J. BENTHAM, *Principes du Code Civil*, cit., pág. 51.

(47) J. BENTHAM, *Principes du Code Civil*, cit., pág. 57.

cidos; lo que se hace, por ejemplo, por la seguridad, se hace por la subsistencia y por la abundancia.

Pero hay circunstancias en las que estos objetos son imposibles de conciliar, de modo tal que una medida sugerida por uno de estos principios será condenada por otro. La igualdad, por ejemplo, demandaría una determinada distribución de bienes que es incompatible con la seguridad» (48).

En la ambigüedad y reconversiones a que pueden ser sometidos los principios conductores (la libertad bien entendida puede no ser más que un cierto modo de entender la seguridad), hay también límites que no pueden ser sobrepasados si no se quiere perder la posibilidad de resultar mínimamente persuasivo. Por ejemplo, la igualdad puede chocar con la seguridad. Será conveniente, por tanto, fijar un orden de prioridades. Hay que ocuparse de ese orden (tal como resulta establecido por Bentham) al mismo tiempo que del contenido material de cada uno de los principios, puesto que el uno está en función del otro:

«A simple vista, se ve a la subsistencia y a la abundancia elevarse juntamente al mismo nivel: la abundancia y la igualdad son, manifiestamente, de un orden inferior. En efecto (...).

En la legislación, el objeto más importante es la seguridad; que no se hubiesen hecho leyes directas para la subsistencia, es concebible que nadie la hubiese descuidado. Pero si no se hubiesen hecho leyes directas para la seguridad, hubiera sido inútil hacerlas para la subsistencia. Ordenad producir, ordenad cultivar, con ello no estáis haciendo nada aún; pero asegurad al cultivador los frutos de su industria y quizá hayáis hecho bastante» (49).

En la realidad, lo más importante para el ser humano es poder subsistir. Pero es tan importante que no es necesario ningún esfuerzo legislativo para imponerlo. La naturaleza, dejada a sí misma, lo hará todo, los intereses se identificarán naturalmente y la mano visible del legislador puede ahorrarse la intervención:

«¿Qué es lo que la ley puede hacer por la subsistencia? Nada directamente. Todo lo que podría hacer sería crear *motivos*, es decir penas o recompensas (...). Antes de que existiese la idea de las leyes, las *necesidades* y los *disfrutes* habían ya hecho a este respecto todo lo que podrían hacer las leyes mejor concertadas. Las necesidades, armadas con todas las penas y con la propia muerte, ordenaban el trabajo, aguijoneaban el valor, inspiraban la previsión, desarrollaban todas las facultades del hombre. El disfrute, compañero inseparable de toda necesidad satisfecha, formaba un fondo inagotable de recompensas para quienes ha-

(48) *Ibidem*.

(49) *Ibidem*, pág. 58.

bían sobrepasado los obstáculos y cumplido el fin de la naturaleza.

Siendo suficiente la fuerza de la sanción física, el empleo de la sanción política sería superfluo» (50).

No es la subsistencia una finalidad que el legislador deba tener a la vista (al menos directamente) para cumplir sus deberes como tal, por lo que, al ser de igual rango subsistencia y seguridad y quedar la subsistencia descolgada legislativamente, la seguridad preside la jerarquía de principios conductores. En el escalón inferior quedaban igualdad y abundancia. Respecto de esta última, toda la argumentación que realiza Bentham es redundante respecto de la que hemos visto de la subsistencia. En el ámbito de la producción de bienes, lo mejor es dejar que impere el autoajustado orden de la naturaleza:

«¿Será necesario hacer leyes para prescribir a los individuos no limitarse a la simple subsistencia, sino buscar la abundancia? No; eso sería un empleo totalmente superfluo de medios artificiales, cuando los medios naturales bastan (...). Ahora bien, ¿qué es la riqueza de la sociedad, sino la suma de todas las riquezas individuales? ¿Y qué es necesario, más que la fuerza de estos motivos naturales para llevar sucesivamente la riqueza al más alto grado posible?» (51).

En el capítulo segundo del *Code Civil*, cuando enumera los principios conductores, dice Bentham expresamente qué es lo que debe, en concreto, hacer el legislador con ello:

«—Proveer a la subsistencia. —Mantener la abundancia. —Favorecer la igualdad. —Mantener la seguridad» (52).

Sólo un término resulta descolgado: la igualdad, por la que el legislador no tiene más que procurar favorecerla, mientras que los términos que definen sus actividad en los otros casos son mucho más explícitos y tajantes: proveer y mantener. Para proveer a la subsistencia o mantener la abundancia (allí donde la hubiere; en modo alguno se la puede promover), el legislador no puede hacer nada, sino de modo indirecto. Justamente, mantener la seguridad:

«(...) la ley provee indirectamente a la subsistencia protegiendo a los hombres mientras trabajan, y asegurándoles los frutos de su industria una vez que han trabajado. *Seguridad* para el trabajador, *seguridad* para el producto del trabajo, he aquí la beneficencia de la ley: es inestimable» (53).

(50) *Ibidem*, págs. 58-59.

(51) *Ibidem*.

(52) *Ibidem*, pág. 57.

(53) *Ibidem*, pág. 59.

Podemos concluir que hay que descartar a la subsistencia y a la abundancia de la nómina de principios conductores, para dejarla reducida a la seguridad e igualdad. La igualdad ocupará un lugar marginal. Simplemente retórico. En la argumentación que realiza Bentham sobre la oposición entre ambos principios, queda de manifiesto la gran importancia que tiene el principio de seguridad como conductor del juicio sobre la legitimidad del Derecho, que se iniciaba a través del principio de la máxima felicidad. Al realizar la fundamentación del Derecho (de todos los sistemas normativos) sobre el principio de seguridad, cualquier otro intento de fundamentación absoluta será un enemigo a combatir. La seguridad es, naturalmente, de la propiedad. Pero ni siquiera ésta puede ser un fundamento sacrosanto para el orden social. No puede haber fundamentos sacrosantos. Excepto el principio de la máxima felicidad, concretado a través del principio de seguridad:

(...) no hay propiedad natural (...) es únicamente la obra de las leyes (...).

No existe imagen, pintura, rasgo visible, que pueda expresar la relación que constituye la propiedad. Y ello porque no es natural, sino metafísica. Pertenece por entero a la concepción del espíritu (...).

La idea de la propiedad consiste en una esperanza establecida, en la persuasión de poder extraer tal o cual ventaja de la cosa según la naturaleza del caso. Ahora bien, no pudiendo ser, esta esperanza, esta persuasión, más que obra de la Ley «54).

La seguridad, en cambio, sí es algo que puede ser observado como un bien en la naturaleza social del hombre. Aunque sea una naturaleza considerablemente histórica:

«(...) se exponen postulados derivados de la sociedad capitalista contemporánea de Bentham, como si tuvieran una validez universal: que la gran masa de los hombres no se elevará jamás por encima del nivel de la nuda subsistencia; que para ellos el miedo al hambre, y no la esperanza de recompensa, es el incentivo activo para el trabajo; que, para los más afortunados, la esperanza de recompensa es un incentivo suficiente para alcanzar el máximo de productividad; que, para que esta esperanza actúe como incentivo, ha de existir una seguridad absoluta de la propiedad. Por último, se eleva la seguridad de la propiedad al nivel de "principio supremo", que predomina absolutamente sobre el principio de la igualdad.

La razón primordial por la que Bentham no advirtió contradicción en esto, la razón que subyace a su postulado antihistóri-

(54) *Ibidem*, pág. 64.

co, es, a mi juicio, que en realidad no le interesaba más que explicar la sociedad capitalista de mercado» (55).

En conclusión: la benéfica influencia de la seguridad es algo que sabemos porque la experiencia, la observación nos lo ha enseñado. Es también una creación artificial, de las leyes. Pero es natural que se respete en la sociedad si observamos lo que ocurre en un estado presocial en que, por vía de hipótesis, faltara la seguridad e imperara la igualdad natural que predicaban los iusnaturalistas:

«Hemos llegado al objetivo primordial de las leyes: el cuidado de la seguridad. Este bien inestimable, indicio distintivo de la civilización, es enteramente la obra de las leyes. Sin leyes, no hay seguridad: en consecuencia, no hay abundancia, ni siquiera subsistencia cierta. Y la única igualdad que puede existir en este estado es la igualdad de infelicidad.

Para estimar esta gran acción benéfica de la ley, no es preciso más que considerar el estado de los salvajes. Luchan sin cesar contra el hambre (...). La rivalidad por los aprovisionamientos produce entre ellos las guerras más crueles y el hombre persigue al hombre como las bestias feroces para alimentarse a su costa (...).

Examinad ahora lo que ocurre en esas épocas terribles en que las sociedades civilizadas vuelven casi al estado salvaje, es decir, cuando, en la guerra, las leyes que hacen la seguridad están, en parte, suspendidas. Cada instante de su duración es fecundo en calamidades.

(...) Sólo la ley puede acostumar a los hombres a inclinar la cabeza bajo el yugo de la previsión, penoso de soportar al principio, pero en seguida dulce y agradable» (56).

Estamos dando por supuesto cuál es el contenido concreto de esa seguridad e igualdad que, desde el primer momento, se nos han presentado en una pugna aniquiladora de uno de los dos contendientes.

Respecto de la seguridad no parece haber, en principio, ningún problema. Es lo que comúnmente entendemos por ella. Su contenido está explícitamente afirmado en los fragmentos citados del propio Bentham: seguridad es, en primer lugar, libertad. Al menos, la libertad que podemos concebir quienes hemos vivido siempre en sociedad. La seguridad como libertad, es decir como falta de libertad privada (para impedir los ataques de otros individuos) o pública (para impedir los ataques del soberano). La seguridad es también medio *sine qua non* para que sea posible la subsistencia y la abundancia de bienes. La seguridad es la propia vida, su núcleo esencial o signficante:

(55) C. B. MACPHERSON, *La democracia liberal y su época*, trad. de F. Santos Fontela, Madrid, 1982, pág. 46.

(56) J. BENTHAM, *Principe du Code Civil*, cit., pág. 63.

«(...) sin la seguridad, la propia igualdad no tendría ni un día de duración; sin la subsistencia, la abundancia no puede existir. Los dos primeros objetos son la vida misma (...)» (57).

La seguridad es núcleo esencial de la vida porque sin ella no sería posible el trabajo, ni la propia existencia del ser humano tal como lo entendemos. Mucho menos sería posible la existencia de la sociedad, no sólo como consecuencia lógica de la anterior afirmación, sino porque la razón de ser de la sociedad es precisamente la seguridad, es decir la falta de libertad o, si se quiere, la libertad bien entendida. Si no, sería la lucha de todos contra todos.

Algo más sobre el contenido de la seguridad en Bentham: la existencia de la seguridad en una comunidad implica la existencia de la igualdad o, tal como ocurría con la libertad, la igualdad sólo puede ser pensada socialmente a través de su negación; en su no existencia radica su posibilidad de ser, o la igualdad no es más que —sólo puede ser socialmente— la seguridad, es decir, la desigualdad. En suma, sólo es posible la igualdad en su desaparición.

Los estudiosos han querido ver diversas cosas, en Bentham, por igualdad. En estos puntos de vista encuentro que falta algo importante. Veamos tres ejemplos:

«Su principio de igualdad, sin embargo, se refería no a una igualdad de *status* o de riqueza, sino sólo a una igualdad de oportunidades» (58).

En el mismo sentido, expresado de una forma más retórica, Montague:

«Su filosofía moral (la de Bentham) es, en esencia, ni más ni menos que la filosofía moral vigente en su tiempo (...). En el siglo XVIII, el instinto más activo era el de la reacción contra la tiranía teológica y contra la injusticia social. Por ello, la teoría moral de moda era la que afirmaba, en su forma más cruda, el derecho del hombre a disfrutar en esta vida y el derecho de cada hombre a una igual oportunidad de disfrute» (59).

Para Halévy, sin embargo, Bentham entiende las cosas de distinta manera:

«(...) lo que, por otra parte, entiende (Bentham) por la palabra "igualdad", tomada en un sentido absoluto, no es ni la igual-

(57) *Ibidem*, pág. 59.

(58) D. ALFANGE, «Jeremy Bentham and the Codification of Law», en *Cornell Law Review*, 55 (1969), pág. 65.

(59) F. C. MONTAGUE, «Introduction», *cit.*, pág. 35.

dad política ni la igualdad civil, es la igualdad “en un sentido relativo a la distribución de las propiedades”» (60).

Todos ellos, me parece, tienen razón. Parcialmente, puesto que no dicen las mismas cosas, Montague y Alfange son complementarios en sus afirmaciones. La visión básica del hombre de que partía Bentham era la de un ser sin excesivas complicaciones metafísicas, la de un ser para el disfrute. Por ser la filosofía benthamiana, no (como dice Montague) de su tiempo, sino para su tiempo, todos deben tener una igual oportunidad para el disfrute. Por la misma aplicación lógica de la razón, podría haberse concluido que, en realidad, cada ser humano debería tener un igual disfrute de los bienes materiales o puramente culturales que le pudiera ofrecer la sociedad, pero entonces no hubiera sido una filosofía para su tiempo o, al menos, no la que Bentham pensaba era deseable. La igualdad que Bentham propugnó era la mera igualdad de oportunidades de acceder al mercado de los bienes de disfrute y esta igualdad venía dada, de nuevo, por la propia naturaleza de las cosas. No hay, por consiguiente, nada que pueda hacer el legislador por mejorar un mecanismo que, solo, funciona adecuadamente; salvo que hayan sido puestos obstáculos artificiales (onerosos siempre) a la libre actuación social de los individuos. La igualdad (entendida como de oportunidades de disfrute) puede ser obstaculizada por las barreras puestas por el mercantilismo al libre desarrollo del individuo. Para Bentham, la igualdad que debe ser, de la que nos hablaban Alfange y Montague, es la igualdad de oportunidades, la igualdad de todos para poder concurrir libremente (es decir, «sólo» empujados por la lucha por la subsistencia o por la abundancia) al mercado:

«He colocado a la igualdad como uno de los fines de la ley. En una ordenación destinada a dar a todos los hombres la mayor suma posible de felicidad, no hay razón para que la ley intente dar más, de ella, a un individuo que a otro. Pero hay muchas razones para que no lo haga, pues la ventaja adquirida por una parte no sería equivalente a la desventaja sufrida por la otra parte. El placer no sería más que para la parte favorecida: la pena sería para todos quienes no comparten el mismo favor.

La igualdad puede ser favorecida, sea protegiendo la que existe, sea intentando producirla allí donde no existe. Pero es aquí donde debe verse el peligro. Un solo error puede trastornar el orden social» (61).

La advertencia es seria y pertinente: hay que destruir, implantando la igualdad allí donde no exista, los obstáculos del Antiguo Régimen económico, pero con mucho cuidado para que la acción legislativa se limite a la demolición de obstáculos, a dejar un solar vacío don-

(60) E. HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, vol. I, *La jeunesse de Bentham*, París, 1901, pág. 81.

(61) J. BENTHAM, *Principes du Code Civil*, cit., pág. 57.

de cada cual pueda edificar según su peculiar sentido de la estética. Pero la ley no puede ponerse a construir la igualdad. No están dadas aún las condiciones para que el Estado pueda asumir una labor asistencial, subvenir a las más básicas exigencias de la subsistencia sin, con ello, crear el peligro de un grave trastorno en el orden social.

Hasta aquí, cómo Bentham pensó que era deseable la igualdad en la sociedad. Pero era consciente (y de ahí su anterior actitud) de que hablar de la igualdad implicaba otro tipo de cuestiones, porque la igualdad, tomada en serio, sólo podía ser, como la seguridad, de la propiedad. En este sentido, llevaba razón Halévy cuando daba su concepto de igualdad en Bentham. Este era el ser de la cuestión, el estado de cosas existente; por encima de él, para ocultarlo como posible, extiende su manto protector el pensamiento de Bentham: su propuesta de deber ser, lo que no implica (más bien todo lo contrario) su desconocimiento del significado real de la expresión «igualdad»:

«La igualdad no puede ser favorecida más que en el caso de que no perjudique a la seguridad, de que no perturbe las esperanzas que la ley ha hecho nacer, de que no descomponga la distribución actualmente establecida.

Si todos los bienes estuviesen repartidos por igual, la consecuencia segura y pronta sería que no habría ya nada que repartir. Todo sería destruido en seguida. Aquellos a quienes se habría creído favorecer no sufrirían menos con el reparto que aquellos a cuyas expensas se haría. Si el lote de los industriales no fuera mejor que el de los perezosos, no habría ya motivo para la industria» (62).

Advertencia importante: la propuesta de deber ser de Bentham sobre la igualdad, entendida como igualdad de oportunidades de disfrute, no puede ser entendida como una propuesta (que sólo sería posible —en su época— desde una actitud mental predominantemente racionalista, y no predominantemente empirista) de reconocimiento y tutela de iguales derechos ante la ley. No es una igualdad formal, jurídica, la que está proponiendo, sino la mera remoción de obstáculos de que hablábamos anteriormente, que, aun así, sólo debe efectuarse mientras no altere el actual reparto de la propiedad. La negativa de Bentham al reconocimiento de iguales derechos a todos los ciudadanos no debe entenderse desde una lectura premoderna de su teoría, sino desde el empirismo antirrevolucionario de quien vive y proyecta en un país en el que la burguesía posee ya el control económico de la nación y sabe que es mera cuestión de tiempo obtener el pleno control político:

«Plantear como principio que los hombres deben ser *iguales en derechos*, sería, por un encadenamiento de consecuencias necesarias, hacer imposible toda legislación. Las leyes no cesan de

(62) *Ibidem*, pág. 58.

establecer desigualdades, puesto que no pueden conceder derechos a los unos, más que imponiendo obligaciones a los otros. Decir que todos los hombres (...) son iguales en derechos es decir que ya no existe subordinación. Así el hijo es igual en derechos a su padre: tiene el mismo derecho de gobernar y de castigar a su padre, que su padre de gobernarlo y de castigarlo (...). El maníaco tiene el mismo derecho a encerrar a los otros, que los otros a encerrarlo a él (...). Todo esto está plenamente contenido en la igualdad de derechos. La igualdad significa todo esto o no significa nada en absoluto» (63).

Y la seguridad, la anti-igualdad, siempre por terror pánico a la revolución:

«Por haber desconocido la utilidad, por no decir la necesidad de esta subordinación (a los superiores), los franceses cayeron, durante la revolución, en aquel exceso de locura que los entregó a males inauditos y que ha llevado la desolación a las cuatro partes del mundo. Por no haber superior en Francia es por lo que no había seguridad. El principio de igualdad encierra en sí la anarquía; las pequeñas masas de influencia particular son las que sostienen el gran dique de las leyes contra el torrente de las pasiones» (64).

Es la posición de quien está convencido de que, si se quiere establecer un orden social duradero, la actitud a seguir no debe ser la de enmascarar lo que verdaderamente se desea con proclamaciones retóricas de que se piensa hacer una cosa, cuando lo que realmente se desea es hacer justamente lo contrario. Bentham piensa que el camino es otro: decir claramente lo que se piensa y convencer a los demás de que aquello que se piensa es lo único sensato y conveniente, una vez elevada la conveniencia a la categoría de piedra de toque de lo justo y de lo injusto o, en los términos cientificistas de la época, de lo verdadero y de lo falso:

«Yo sé quiénes mantienen esta doctrina de la igualdad de derechos, no siendo ni locos ni idiotas (tómese esta palabra no en el sentido insultante que ha cobrado en nuestros días, sino con el significado técnico que tenía en la época), no tienen intención de establecer esta igualdad absoluta: guardan en su espíritu restricciones, modificaciones, explicaciones. Pero, si no saben hablar de una manera inteligible y sensata, ¿los entenderá la multitud ciega e ignorante cuando ellos mismos no se entienden?» (65).

(63) *Ibidem*.

(64) J. BENTHAM, *Principes du Code Pénal* (Dumont, I), pág. 137.

(65) J. BENTHAM, *Principes du Code Civil*, cit., pág. 58.

De todo lo expuesto, creo que podemos legítimamente concluir la validez parcial de las tres apreciaciones sobre el contenido de la igualdad en Bentham que enumerábamos anteriormente; si bien con el sentido ya mencionado de constatación del entendimiento común del término «igualdad» (igualdad en el sentido relativo a la distribución de bienes) y con el de propuesta, de deber ser, de abstención de toda intervención legislativa que vaya más allá de lo estrictamente necesario para remover los obstáculos mercantilistas puestos a la libre circulación de bienes, capitales y fuerza de trabajo. En ningún caso podrá admitirse la existencia de unos derechos, innatos o adquiridos, iguales para todos:

«La igualdad puede ser considerada en relación a todas las ventajas que dependen de las leyes: igualdad política, o igualdad en materia de derechos políticos; igualdad civil, o igualdad en materia de derechos civiles. Pero cuando se emplea esta palabra sola, se la entiende ordinariamente en un sentido relativo a la distribución de las propiedades» (66).

Por si quedara duda sobre la actitud de Bentham en torno a este tema, se encarga de disiparla cuando, en el capítulo VI del *Code Civil* (67), desarrolla el contenido que le parece aceptable, al hablar de las «Proposiciones de Patología sobre las que se funda el Bien de la Igualdad». La igualdad resulta aquí tener como contenido el principio de la tasa decreciente de felicidad, con el sentido que vimos.

Sólo la demolición de los obstáculos es permitida por la igualdad de oportunidades al disfrute. Pero esto tampoco es algo que pueda predicarse absolutamente, sin ninguna limitación. La igualdad, en caso de conflicto (y aún en este supuesto tan reducido a que ha quedado limitada) deberá siempre ceder ante la seguridad:

«Cuando la seguridad y la igualdad están en conflicto, no se puede dudar un momento. Es la igualdad quien debe ceder. La primera es el fundamento de la vida: subsistencia, abundancia, felicidad, todo depende de ella. La igualdad no produce más que una cierta porción de bienestar; por otra parte, hágase lo que se haga, será siempre imperfecta: si pudiese existir sólo un día, las revoluciones del día siguiente la habrían alterado; el establecimiento de la igualdad no es más que una quimera: todo lo que puede hacer es disminuir la desigualdad» (68).

En el capítulo consagrado a estudiar los medios para conciliar igualdad y seguridad, el XII del *Code Civil*, vuelve a insistir en que el único medio de conciliación posible es el que respeta la seguridad. Por lo demás, la escrupulosa práctica del *Laissez-faire* por parte del legisla-

(66) *Ibidem*, pág. 57, n. 1.

(67) *Ibidem*, págs. 60-63.

(68) *Ibidem*, pág. 68.

dor, conducirá a la igualdad deseable: la existente en una comunidad de pequeños propietarios que, situada en el conjunto de su teoría, más parece sueño que objetivo realmente señalado. La igualdad, en conclusión, tal como pasaba con la libertad, no es más que la seguridad bien entendida:

«(...) la *seguridad*, conservando su rango como principio supremo, conduce indirectamente a procurar la *igualdad*, mientras que ésta, tomada por base de la ordenación social, destruiría la seguridad al tiempo que se destruía a sí misma» (69).

La seguridad es ya principio supremo. Y Bentham tenía siempre un cuidado exquisito con todos los términos que empleaba. La expresión «principio supremo» no puede tomarse como un adorno literario. El mantenimiento del estado de cosas existente, es el supremo fin a que deben tender todos los sistemas normativos. La seguridad no admite más sacrificio que el que pueda realizarse para reforzarla. En el capítulo XIII del *Code Civil* se limitan al máximo las exacciones que el legislador puede establecer para asegurar el poder del Estado para (y no con ningún otro fin) garantizar la seguridad: El interés estatal sólo puede ser el servicio al interés del individuo:

«Los intereses individuales son los únicos intereses reales. Cuidad de los individuos. No los molestéis nunca, no sufráis nunca que se los moleste y habréis hecho bastante por lo público» (70).

La seguridad, principio supremo: ¿qué ha ocurrido entonces, con el de la máxima felicidad? Expresamente, en ningún lugar de la amplia obra de Bentham puede encontrárselo negándolo, abjurando de su amor confeso en lo más temprano de su edad literaria. Pero la seguridad estaba ya presente en el mismo momento del descubrimiento del principio de la máxima felicidad. Jeremy Bentham, su sistema de pensamiento, era monógamo tanto por convicción como por necesidad (o aquélla derivaba de ésta): sólo un principio podía presidir su teoría y este principio es el de la máxima felicidad (¿por qué no hemos de respetar su voluntad tan reiteradamente expresada?). Si el principio de la máxima felicidad sólo puede ser entendido (aun después de la corrección que le supuso la aplicación del de la tasa decreciente de felicidad), interpretado, aclarado, conceptualizado a través de la seguridad como meta final a alcanzar y si el utilitarismo entero es una actitud vital que juzga de todo (hasta de sí mismo) según los resultados finales que produzca ¿no pueden ser ambos —seguridad y máxima felicidad— dos caras de una misma moneda, dos nombres para designar a lo único real? El principio de la máxima felicidad sigue presidiendo

(69) *Ibidem*, pág. 70.

(70) *Ibidem*, pág. 79.

el sistema de Bentham, pero ya sabemos algo más precisamente en qué consiste la felicidad:

«Voy a recorrer los deseos más fuertes, aquellos cuya satisfacción viene acompañada de los más grandes placeres, y veremos que su obtención, cuando se opera a expensas de la seguridad, es mucho más fecunda en mal que en bien» (71).

Una última matización sobre la seguridad: es, por encima de todo, seguridad de la propiedad:

«Bentham asigna cuatro fines a la ley civil: subsistencia, abundancia, seguridad, igualdad. La ley no puede hacer nada directamente para producir la subsistencia y la abundancia (...). queda el segundo par: seguridad, igualdad (...), en qué medida la una debe ser sacrificada a la otra, es lo que permite determinar el análisis, emprendido por Bentham, del derecho de propiedad (...). Todo atentado contra este sentimiento de la *esperanza trunca*da, pena que el principio de utilidad prescribe evitar (...); esta es la forma precisa del principio de la seguridad, este es el propio fundamento de la propiedad. La propiedad es la esperanza justificada de extraer ciertas ventajas de la cosa que se cree poseer (...). Esperanza creada por la ley (...). Esperanza que la ley debe atenerse a no destruir una vez creada» (72).

3. RECAPITULACION

Con lo que antecede, parece que estamos ya en condiciones de aventurar cuál, de las lecturas propuestas del artículo 14 de nuestra Constitución, hubiera escogido Bentham: ninguna de ellas. Probablemente, ni siquiera hubiera incluido el artículo 14, ni ningún otro en que se contenga el término «igualdad» como objetivo legal, a no ser con un significado extremadamente vacío, formal.

No sé si llegar a esta conclusión es algo que tiene algún valor. Me consta que mucha gente se ha tomado muchas molestias para tratar de demostrar que Bentham es un legitimador del Estado de Bienestar. Y sé que en el fondo (en el principio) de la teoría de Bentham, a través de una lógica inexorable, se llega a un individualismo que es todo lo feroz que se puede ser sin poner en peligro la supervivencia (de los bienes y de las personas; es decir, de los bienes). Bentham, desechada ya su lectura fabiana, nos aparece como el mantenedor de un Estado (de una sociedad) excesivamente indiferente, excesivamente cruel, excesivamente ¿in?humano.

(71) J. BENTHAM, *Principes de Législation* (Dumont, I), pág. 35.

(72) E. HALÉVY, *Op. cit.*, págs. 76-78.

Todo ello no tiene gran importancia. Bentham sólo fue, a fin de cuentas, un teórico. Uno más. Si se trata de justificar un sistema político, económico, social, hay, han habido, muchas otras cabezas preparadas dispuestas a hacerlo. Y lo han hecho. ¿Por qué empeñarse en hacer de Bentham un teórico del Estado de Bienestar, a pesar de la inermis transparencia de su doctrina? La única explicación que se me ocurre es que quizá sí sea posible esa derivación. Quizá pueda estar Bentham en el trasfondo legitimador del Estado Social de Derecho. Quizá lo único realmente importante de Bentham sea que nos muestra (en nuestro tiempo, muchos años después de su teoría) el objetivo último del Estado, con independencia de los calificativos que le podamos, que le queramos, añadir, del Estado a secas: la seguridad, a la que todo debe ceder. La igualdad, tanto ante aquéllas, como en sí misma, más que una fantasía, «no es más que un pretexto para encubrir el robo que la pereza hace a la industria» (73).

He tratado, simplemente, de proponer una lectura de Bentham que, creo, es la correcta. He tratado de hacer un trabajo de historiador y no de ideólogo; de artesano y no de artista; de restaurador y no de creador. No obstante, si a alguien no le gusta esta lectura, siempre podrá proponer otra, dado que es sabido que toda obra literaria, una vez salida de las manos de su autor, cobra vida propia y los actos de los hijos no tiene por qué traer su causa de los comportamientos de los padres. Siempre es posible crear un nuevo Bentham sin, con ello, falsear el realmente existente. En todo caso, a mí, más que cambiar a Bentham, me gusta aceptarlo como es; porque me gusta su teoría o, en última instancia, prefiero olvidar su faceta de expositor del Derecho futuro, de pontífice de sistemas normativos, para admirar desembarazadamente al despiadado censor de falacias: de la del Estado de Naturaleza, de la de los derechos humanos o naturales, de la del origen divino de las leyes, del principio ascético, del Contrato Social.

Me gusta el Bentham analítico. Pero porque era un analítico que no se complacía en embrollarse en una maraña de fórmulas lógicas, sino que utilizaba las armas de la lógica para desenmascarar mixtificaciones despóticas, inhumanas. Y seguimos viviendo en tiempos de falacias, en tiempos en que muchos sinsentidos siguen subidos en zancos para que todos los (ad)miremos y no fijemos nuestra mirada en otras cosas que podrían sublevar nuestra inteligencia y nuestro ánimo.

(73) J. BENTHAM, *Principes du Code Civil*, cit., pág. 69.