

Racionalidad utilitarista y emancipación: Bentham, Mill y Miranda

Alfredo Gómez Muller
Institut Catholique de Paris

Resumen:

Tomando como objeto de investigación la fase inicial de la historia de la recepción del benthamismo en América Latina, el artículo estudia las relaciones entre Jeremy Bentham, Samuel Bentham, James Mill, Francisco Miranda y Antonio Nariño. Siguiendo una perspectiva a la vez histórica y filosófica, el estudio examina determinados contenidos ideológicos (eurocentrismo y mercantilismo) que intervienen en el proyecto de fundación de la nacionalidad, elaborado por la nueva élite criolla.

Palabras clave: benthamismo, utilitarismo, filosofía, independencia, Colombia, siglo XVIII.

Abstract:

In the context of the early history of the reception of Benthamism in Latin America, the article studies the relations, at the end of the eighteenth century, between Jeremy Bentham, Samuel Bentham, Francisco Miranda and Antonio Nariño. Combining both historical and philosophical analysis, this study examines certain ideologies (eurocentrism and mercantilism) that played a role in the project of founding nationality, as drawn up by the new Spanish colonial élites in America.

Key words: Benthamism, utilitarianism, philosophy, independence, Colombia, 18th century

Durante buena parte del siglo XIX, la filosofía utilitarista fue, en lo que hoy llamamos América Latina, una referencia teórica e ideológica mayor entre un sector considerable de las élites sociales. Sistematizado por Jeremy Bentham en Inglaterra desde el último tercio del siglo XVIII, a partir de múltiples fuentes, el utilitarismo proporciona a esta fracción de la élite criolla un modelo de racionalidad, una antropología y una comprensión de la ética, del derecho y de la política que serán utilizados, en la Nueva Granada, en Argentina, en América Central y en otras

partes de América Latina, en la tarea de construir la “nacionalidad” y fundar una nueva “universalidad republicana”.

Tomando como objeto de estudio la fase inicial de la historia de la recepción del benthamismo en América Latina, la presente ponencia quisiera proponer una exploración inicial, desde el campo de la filosofía, de tres elementos fundamentales del modelo antropológico y normativo de Bentham que intervienen en la elaboración del proyecto criollo de construcción de la nacionalidad y del Estado, o del Estado-nación: (1) lo humano como Utilidad y Rentabilidad; (2)

lo humano como Mecánica; (3) lo humano como Civilización Europea –en estos tres puntos, tomamos el término “humano” en su doble significado antropológico y ético. Para ello, examinaremos tres textos significativos de este período inicial de las relaciones entre Bentham, el benthamismo y el primer latinoamericano que conoció personalmente a Bentham y estableció con él una relación de afinidad ideológica: Francisco de Miranda. Dos de estos textos son de Bentham: el *Panóptico*, escrito en 1787, en la época en que Miranda conoce a Samuel Bentham, el hermano del filósofo, y *¡Emancipad vuestras colonias!*, escrito en 1793, cuando Miranda se encuentra en Francia. El tercer texto que interrogaremos es un artículo escrito en parte por Miranda y en parte, muy probablemente, por James Mill, el amigo y colaborador de Bentham, y publicado en 1809 en la *Edinburgh Review*, la revista de los liberales del Imperio británico. Antes de interrogar este conjunto de textos desde el punto de vista de su concepción de lo humano, conviene, sin embargo, restituir narrativamente los principales datos de esta fase inicial de la historia de la recepción del benthamismo en América Latina, que cubre el período 1787-1811.

1. Arqueología del benthamismo colombiano.

La historia de la recepción de las ideas de Bentham entre los “españoles de América” comienza en el área del Imperio de Rusia, durante el invierno de 1786-1787. En ese momento, Bentham se encontraba en Zadobras, cerca de Krichov (Bielorrusia), escribiendo dos ensayos que debían contribuir a su proyecto de reforma social: *La Defensa de la Usura o Sobre los inconvenientes*

de las actuales restricciones legales que pesan sobre las transacciones pecuniarias, y el *Panóptico* o *La Casa de vigilancia*, que presenta, según los términos de Bentham, la “idea de un nuevo principio de edificio, válido para cualquier tipo de establecimiento en donde personas de cualquier índole hayan de ser mantenidas bajo vigilancia, y en particular para penitenciarías, prisiones, casas de industria, casas de trabajo, casas de pobres, manufacturas, casas de locos, lazaretos, hospitales y escuelas”. Bentham había llegado el año anterior a Krichov, donde residía su hermano, el general Samuel Bentham, desde 1779. En esa época la Emperatriz de Rusia, Catalina II, gozaba de un prestigio real en muchos círculos intelectuales de Europa: desde el comienzo de su reino, en 1762, había sabido acoger las “ideas nuevas” que consideraba útiles para su proyecto de “modernización” de Rusia. “En Rusia –le escribía la Zarina a d’Alembert en 1766– dejamos a los sabios ocuparse tranquilamente de sus ciencias y no quemamos a nadie”¹. Para Bentham, que tenía entonces 31 años, el reino de Catalina inauguraba una época feliz en la que el saber y el poder comunicaban: “Filipo [de Macedonia] se ufana de que su hijo Alejandro hubiese nacido en el tiempo de Aristóteles; yo me ufano de haber podido escribir en el tiempo de Catalina, de José, de Federico, de Gustavo y de Leopoldo”. El saber que Bentham se proponía ofrecer al poder de la Emperatriz se refería al establecimiento de

1 Stroeve, Alexandre, “Les utopistes étrangers à la cour de Catherine II”, in *Catherine II et l’Europe*, Institut d’études slaves, Paris, 1997, pp. 127-135. Entre los intelectuales europeos que hicieron el viaje a Rusia se cuentan el discípulo de Rousseau Bernardin de Saint-Pierre (1762 a 1764), el fisiócrata Mercier de la Rivière (1767) y el enciclopedista Denis Diderot (1773).

un código de leyes y, más precisamente, de un código penal –tema sobre el cual venía trabajando Bentham desde 1779 por lo menos, y dentro del cual se inscribía su nuevo proyecto de “Panóptico”. Para la realización de su proyecto de alianza entre el saber y el poder, Bentham buscaba por todos los medios establecer un contacto con la Emperatriz. Así, desde 1779, instaba con apremio a su hermano Samuel para que encontrase la manera de transmitirle a la Emperatriz una nota suya: “la acecharás en las calles, te prosternarás a sus pies, y, luego de tragar todo el polvo que quieras, le arrojarás mi nota a la nariz, o al busto, si ella acepta que tus manos estén ahí”².

Siete años más tarde, cuando Jeremy viene a reunirse con él en Krichov, Samuel se encuentra dando ya sus primeros pasos en política cortesana rusa. En el mes de enero de 1787, forma parte de la comitiva que acompaña al Príncipe Potemkin en sus viajes a través de la Crimea y la Nueva Rusia (Ucrania). Es en ese momento que el general Samuel Bentham descubre, entre la comitiva de más de trescientas personas que acompaña al Príncipe, a Francisco de Miranda, un exoficial del ejército español, originario de la América meridional. La primera referencia a este encuentro aparece en el Diario de Miranda, con fecha del 6 de enero de 1787: “Vino Mr. Bentham, y dimos un paseo por el lugar... este me contó el estado de la Siberia por donde ha viajado, y la suerte de los prisioneros, y malhechores que allí se envían...”³. Dos semanas después

Miranda come con el general Bentham, en compañía de la Princesa⁴; luego, el 4 de febrero, Samuel invita a Miranda a conocer a su hermano, el filósofo Jeremy Bentham: “Bentham (...) me convida con instancia que a mi paso a Moscú toque en Krichow donde tiene su batallón para que conozca a su hermano que está allí con él, y trabaja en publicar una obra sobre el derecho público, que saldrá muy en breve” (251). Miranda, que será recibido por la Emperatriz pocos días después, en Kiev, no irá nunca a Krichov, y conocerá al filósofo utilitarista sólo en la década siguiente, en Londres; Jeremy Bentham, por su parte, tendrá menos éxitos diplomáticos que Miranda: no logrará nunca obtener una audiencia con Catalina II y regresará a Londres al año siguiente, con alguna frustración. Años más tarde, sin embargo, un “panóptico” será construido en San Petersburgo –y, luego de la independencia, otros “panópticos” surgirán en España, Portugal y muchas partes de la antigua América española, respondiendo a una misma visión del hombre y de la sociedad.

Miranda regresa a Londres en junio de 1789, en momentos en que los acontecimientos revolucionarios en Francia se aceleran. Durante todo el año siguiente, 1790, cuando la conmoción política e ideológica desencadenada por la Revolución francesa se extiende por Europa y América, Miranda adelanta gestiones ante el gobierno británico con el fin de obtener apoyo para la causa de la independencia de las colonias españolas de América. En ese año, Miranda y el general Samuel Bentham son invitados a una cena en casa del conde Woronzov,

2 Carta n° 342, in Bentham, J., *Collected Works, Correspondence*, vol. 2, p. 341. Citado en D. Halevy 1995, I, 109.

3 *Archivo del General Miranda. Viajes-diarios*, tomo II, editorial Sur-América, Caracas, 1929, p. 233. Miranda

tuvo entonces, muy probablemente, conocimiento del proyecto de Panóptico.

4 *Ibid.*, p. 246 (22 de enero de 1787).

representante del Imperio ruso en Inglaterra⁵. En 1792, ante el fracaso de estas gestiones ante Inglaterra, Miranda intenta obtener apoyo de Francia. A Servan, el ministro francés de la guerra, Miranda señala que la “nación francesa”, interesada como está por la causa de la “libertad de los pueblos”, ha de interesarse principalmente por la libertad e independencia de las colonias hispanoamericanas, que, “por su comercio con Francia, hacen un gran consumo de sus mercancías”⁶. Este mismo criterio del interés comercial, pero extendido a escala mundial, constituye el argumento central del llamado que Bentham dirige un año después, en 1793, a los gobernantes franceses, bajo el título *¡Emancipad vuestras colonias!* Entre tanto, las gestiones de Miranda en Francia también fracasan, al entender Miranda que el objetivo de la Francia revolucionaria, que él llamaba su Patria esencial y racional (la Patria universal de la “libertad”), no era tanto la emancipación de las colonias, sino su sometimiento al dominio francés.

Implicado en el conflicto entre girondinos y jacobinos, Miranda es arrestado, en dos ocasiones, y por un período total de casi dos años, hasta enero de 1795. Por esa época, Bentham redacta *Anarchical Fallacies*, su crítica de los fundamentos teóricos de la Declaración de

los derechos humanos, promulgada por la Asamblea nacional francesa en 1789. Entre tanto, a miles de kilómetros de allí, en el mismo momento en que Miranda se encontraba en las cárceles de la Patria Universal de los Derechos Humanos, Antonio Nariño, en Santafé de Bogotá, era también arrestado por las autoridades españolas, acusado entre otras cosas de haber traducido y publicado en Nueva Granada la Declaración de los Derechos Humanos. Habiendo logrado evadirse durante su transferencia a las cárceles españolas, Nariño llega a París en el verano de 1796. Durante los dos meses de su permanencia en la capital francesa (junio-julio y octubre-noviembre), es probable que Nariño y Miranda, adelantando gestiones comunes y frecuentando sin duda los mismos lugares, se hayan conocido. Menos probable parece, en cambio, que Nariño haya tenido un contacto personal con Bentham durante su estadía de dos meses en Londres⁷ —aunque sí se puede suponer que en Londres, y quizá desde Madrid y París, Nariño pudo obtener información sobre las ideas del reformador utilitarista, en la medida en que parecían converger con los intereses de la causa

5 “Le Comte Woronzow a l’honneur de faire ses compliments à Monsieur le Colonel de Miranda et lui serait très obligé, s’il n’est pas engagé, s’il voulait bien venir dîner chez lui aujourd’hui à cinq heures. Le Comte de Woronzow a aujourd’hui à dîner le Colonel Bentham que Monsieur de Miranda reverra peut-être avec plaisir”. *Archivo del General Miranda*, tomo VI, p. 83.

6 Carta de Miranda al ministro de guerra Servan, 24 de agosto de 1792. *Archivo del General Miranda*, tomo I, folio 4.

7 Armando ROJAS afirma que es “muy probable que por los años 1794 Antonio Nariño conociera al filósofo inglés”, pero no indica los elementos que sostienen este juicio; por lo demás, en 1794, Nariño se encontraba en la Nueva Granada. Ver Armando ROJAS, “La batalla de Bentham en Colombia”, *Revista de Historia de América*, N° 29, México, 1950, p. 38. Por su parte, Ignacio Gutiérrez Ponce asegura, sin proporcionar ninguna base documental, que en Londres Antonio Nariño “sin duda conoció a Bentham” y “se relacionó con (...) Blanco White”. En realidad, en 1796, Blanco White se encontraba aún en España. Ver *Vida de Don Ignacio Gutiérrez Vergara. Episodios históricos de su tiempo (1806-1877)*, Londres, Imprenta de Bradbury, Agnew & Cía, 1900, p. 459.

independista. Nariño regresa a la Nueva Granada en 1797 y Miranda a Londres en 1798.

A los pocos meses de su regreso a Londres, Miranda acude a su amigo y protector ruso, el conde Woronzov, para establecer contacto con Bentham —no sabemos si se trata de Samuel o de Jeremy, o de ambos hermanos⁸. Después del fracaso de nuevas gestiones en Francia, en 1801, y de la expedición a Venezuela, en 1806, Miranda se encuentra de nuevo en la capital británica en diciembre de 1807. Se presume que Miranda y Bentham se frecuentan regularmente desde esta fecha; según los términos del historiador inglés Leslie Stephen, Miranda se hallaba por aquel entonces “sentado a los pies de Bentham”⁹. Cualquiera que fuese la posición de Miranda ante el ideólogo utilitarista, se puede pensar que es por intermedio de éste último que Miranda conoce en 1808 a un nuevo allegado del círculo utilitarista de Londres: James Mill. Economista, historiador y filósofo, relacionado con los liberales ingleses y con Andrés Bello, colaborador de la *Enciclopedia Británica* y de la *Edinburgh Review*, Mill se interesa por la causa independista de la América hispana. Como resultado de este encuentro, la *Edinburgh Review* publica en su número 26, en enero de 1809, un artículo anónimo intitulado “Emancipation of

Spanish America”¹⁰. Presentado como un comentario de la *Carta a los Españoles Americanos* (1792) de Juan Pablo Vizcardo, el artículo ha sido atribuido conjuntamente a Mill y Miranda¹¹. De manera implícita, el autor se presenta como súbdito inglés (por el empleo del pronombre “nosotros” para designar a los británicos (p. 279), así como por el uso frecuente de los posesivos “nuestro(s)” y “nuestra(s)”, refiriéndose a los intereses británicos). Sin embargo, la contribución de Miranda puede ser confirmada indirectamente por la reedición posterior de varios fragmentos¹² del artículo en el libro *South American Emancipation*, publicado al año siguiente en Londres por Jose María Antepara, colaborador de Miranda, con el fin de defender la imagen pública de Miranda, presentar sus ideas políticas y promover la causa de la emancipación en la Gran Bretaña¹³.

En ese mismo año de 1810 —año de la Declaración de independencia en muchas partes de la América Española— Miranda edita en Londres, con la colaboración de

8 “Michel Woronzov a l’honneur de présenter ses devoirs à Monsieur le Général de Miranda, il ne sait pas si Monsieur Bentham est à Londres ou non mais il lui a envoyé l’adresse ainsi que Monsieur le Général l’a désiré. Harley Street, ce 17 septembre 1798”. *Archivo del General Miranda*, tomo XV, p. 304.

9 “...was sitting at Bentham’s feet about this time”. Stephen, Leslie, *The English Utilitarians*, vol. 2, Duckworth and Co., 1900, p. 8.

10 “Emancipation of Spanish America: Lettre aux Espagnols-Américains [de J.P. Vizcardo y Guzmán]”, *Edinburgh Review*, vol. XIII, n° 26 (enero de 1809), pp. 277-311.

11 Pons, André, *Blanco White et la crise du monde hispanique. 1808-1814*. Thèse de doctorat de l’Université de Paris-III, 1990, tomo I, p. 418. Pons se apoya en dos índices bibliográficos elaborados por Houghton, W.E. (ed), *The Wellesley Index to Victorian Periodicals*, University of Toronto Press, 1966, y por Poole, W.F. y otros, *Poole’s Index to Periodical Literature*, Gloucester, Massachussets, 1963.

12 Sobre estos fragmentos, comparar en particular las páginas 303-307 del artículo de la *Edinburgh Review* y las páginas 33-36 del libro de Antepara.

13 Antepara, José María, *South American Emancipation. Documents historical and explanatory showing the designs which have been in progress and the exertions made by General Miranda for the attainment of that object during*

Antepara y Cortés, el periódico *El Colombiano*. Editado en la misma imprenta que *El Español* de José María Blanco White, entre marzo y mayo, el periódico de Miranda reproduce diversos textos publicados en *El Español*. Por esa misma época, Miranda le solicita a Bentham un texto sobre el problema de la “libertad de prensa”. Bentham, que consideraba que este problema era el más difícil de todos los que se plantean en el campo de la “legislación”, tarda mucho tiempo en redactar el texto. Cuando lo termina, Miranda ya se ha ido a Venezuela, en junio de 1810. Bentham decide entonces ofrecérselo a Blanco White, para su publicación en *El Español*, pensando que el periódico llegaría un día a manos de Miranda, y provocaría en él la emoción de leer un texto que en alguna medida podía considerar como propio¹⁴.

Es probable que, antes de su partida, Miranda le sugiriera a Bentham la idea de viajar a Venezuela para organizar las nuevas instituciones del país. En una carta de noviembre de 1810, dirigida a su primo, Bentham parece considerar con interés esta posibilidad: en Caracas, escribe, “...la temperatura es deliciosa (...). Si voy para allá, será para trabajar un poco en mi especialidad –para redactar un cuerpo de

leyes para los habitantes del país”. Para superar la “ignorancia” en la que han sido mantenidos por los ignorantes españoles, prosigue el ideólogo utilitarista, estos habitantes anhelan ser instruidos por los ingleses en general y por él mismo (Jeremy Bentham) en particular. Recibirán como “oráculos” cualquier cosa que él quiera darles, porque consideran que su obra supera “todo lo que ha sido escrito antes (...) sobre legislación”. De este modo, “el bien que podría hacer para la humanidad” (*mankind*), estando en Venezuela, sería un bien superior al que podría hacer si fuese diputado de la Cámara de los comunes o “aún ministro” en Gran Bretaña¹⁵. Bentham nunca realizará este proyecto de viaje, que dependía esencialmente del éxito de Miranda en Venezuela. Con la captura de Miranda por los realistas en 1812 y su muerte cuatro años después en las sórdidas mazmorras españolas de Cádiz, el proyecto se frustra definitivamente, a pesar de las buenas relaciones que Bentham establecerá posteriormente con nuevos protagonistas de la Independencia y de la República liberal, como Santander en Nueva Granada y Rivadavia en el Río de la Plata. Pero si Bentham mismo no cruzará nunca el océano Atlántico, sus ideas lo harán con la misma constancia que las mercancías británicas. En el antiguo virreinato de la Nueva Granada, su artículo sobre la “libertad de imprenta”, destinado inicialmente a Miranda y publicado por Blanco White en *El Español* N° 10, en enero de 1811, será retomado por Antonio Nariño en el número 23 (diciembre de 1811) de su periódico *La Bagatela*, de

the twenty-five years, Londres, imprenta de R. Juigné, 1810. Natural de Guayaquil, Antepara llega a Londres en 1809, procedente de México. Antepara fue presentado a Miranda por Manuel Cortés Campomanes. Cf. Pons, *A.*, *op. cit.*, pp. 301, 374-375. Cf. Grases, Pedro, *El Colombiano de Francisco de Miranda*, Caracas 1966, pp. 16 et 26-27, y A. PONS, *op. cit.*, pp. 374-375, n. 446.

¹⁴ Sobre este punto, ver la carta de Bentham a Blanco White del 25 de octubre de 1810, así como su carta a Mulford del 1° de noviembre de 1810. Bentham, Jeremy, *Works* (ed. Bowring), X, pp. 456 y 458.

¹⁵ Carta a Mulford, noviembre 1 de 1810, en *Works*, X, p. 458.

Santafé de Bogotá. En esa época, según Vicente Azuero, la influencia de Bentham era ya grande entre los principales ideólogos y comerciantes de Nueva Granada, como Camilo Torres, Joaquín Camacho y Miguel y José Ignacio de Pombo¹⁶. Más tarde, al finalizar la primera parte de la guerra de independencia, en 1819, el benthamismo será una de las principales referencias teórico-ideológicas para las nuevas élites gobernantes que se propondrán realizar dos objetivos a priori contradictorios: por una parte, asegurar y extender su hegemonía sobre el conjunto de la sociedad; por otra, unificar bajo un sistema de instituciones comunes una sociedad profundamente fragmentada por la herencia del régimen colonialista de castas, esto es, fundar una universalidad que trascienda los particularismos antagónicos de la realidad social.

2. Lo humano como utilidad y rentabilidad.

Los elementos primordiales de la comprensión benthamista de lo humano como utilidad y rentabilidad aparecen ya, de manera suficientemente explícita, en los diversos textos relativos al Panóptico. Criticando el régimen de prisiones existente en el Reino británico y, en particular, la práctica de la deportación a las colonias, Bentham denuncia la alta mortalidad que

afecta a la población penitenciaria, inducida por el hacinamiento en las bodegas de los navíos, el trabajo forzado, el hambre, la falta de higiene, la enfermedad, los castigos corporales excesivos y la tortura. Esta denuncia, sin embargo, no procede de una comprensión específica del sentido y del valor de lo humano como tal. La vida humana ha de ser respetada no porque es humana, sino por la utilidad de lo humano. En el Panóptico, los límites cuantitativos y cualitativos del trabajo forzado no están determinados por el reconocimiento de la persona y de su dignidad, sino por la consideración de la rentabilidad económica. Las nociones de “persona” y de “dignidad humana” son ficciones metafísicas; las de “fuerza de trabajo” (*human force*) y de “rentabilidad” (*profit*) son realidades que pueden ser objetivadas, calculadas y determinadas en términos de utilidad. Así, para que en el Panóptico se respete efectivamente la vida de los presidiarios, es preciso asegurar que el administrador del establecimiento tenga un interés en ello, es decir, que pueda retirar de ello algún provecho o ganancia pecuniaria; el interés, dice Bentham, debe estar indisolublemente ligado con el deber, para que el cumplimiento del deber sea efectivo¹⁷.

16 Azuero, Vicente, “Representación dirigida al supremo poder ejecutivo contra el presbítero doctor Francisco Margallo” (1926), en: Lopez Dominguez, L.H. (compilador), *La Querrela benthamista*, Fundación para la Conmemoración del Bicentenario del Natalicio y el Sesquicentenario de la Muerte del General Francisco de Paula Santander, Santafé de Bogotá, 1993, p. 35.

17 “To join interest with duty, and that by the strongest cement that can be found, is the object (...). The emolument of the governor is to be proportioned in a certain way to the success of the management”. Ibid., p. 125. De manera general, este principio condiciona la “perfección” de todo gobierno: “To what degree of perfection might not government be carried, were it possible to give equal strength to the connexion between interest and duty in every other line of service!” (p. 132).

La efectividad de la ética y, de manera más general, su contenido mismo, suponen una antropología que concibe el interés pecuniario como una determinación “natural” y por ende universal del ser humano: “*regard to pecuniary interest is more or less awake in every man*” (ibid., 128). Esta antropología, que se inscribe dentro de la tradición del “individualismo posesivo”¹⁸ desarrollado por los teóricos contractualistas de los siglos XVII y XVIII, no es una originalidad de Bentham. La antropología de Bentham, como la de los demás ideólogos de la modernidad individualista, es la articulación discursiva de una visión del hombre que se realiza socialmente en una multiplicidad de modos de vivir, de prácticas y de instituciones. Las propuestas de Bentham responden a una forma de cultura en donde la utilidad, entendida primariamente como rentabilidad y ganancia pecuniaria, se impone habitualmente en las relaciones interhumanas: en esta cultura, otros principios éticos, definidos independientemente del criterio de utilidad, tienden a ser socialmente inoperantes, y son relegados a la esfera de las preferencias privadas. En la Inglaterra monárquica, como en la Francia revolucionaria o en la América hispana de los comerciantes criollos, la “utilidad” se manifiesta como regla universal de la acción. La imbricación de los temas de la “independencia” y de la “utilidad”, entendida como interés mercantil y, en última instancia, como interés de poder, aparece, de manera particularmente precisa, en el texto *¡Emancipad vuestras colonias!* de

18 Ver la obra de MacPherson, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 1962.

Bentham, así como en el artículo *Emancipación de la América española*, de Miranda y James Mill.

En *¡Emancipad vuestras colonias!*, Bentham se propone demostrar que, para ser consecuente con su afirmación de la libertad universal, la República francesa debe liquidar el monopolio comercial que significa el mantenimiento de las colonias. Emancipando a sus colonias, Francia contribuiría a la instauración universal de la libertad económica absoluta, y por consiguiente a la felicidad de la humanidad entera (*the happiness of mankind*) (p. 413). Este acto no representaría ninguna pérdida ni sacrificio para Francia, sino antes bien una ganancia: es por su propio interés económico que la República debería emancipar sus colonias. El valor que puede tener la posesión de una colonia depende exclusivamente del valor de la colonia, esto es, de su valor mercantil y, más precisamente, de su capacidad de proporcionar un excedente de ingresos (*a surplus of revenue*) (p. 410). De este modo, la validez de la emancipación de las colonias se puede determinar objetivamente, por medio de un cálculo que permita establecer la diferencia entre las ganancias y las pérdidas. Según los cálculos de Bentham, la posesión de colonias, que los franceses justifican por el monopolio del comercio del azúcar, arroja solamente pérdidas para Francia. Los beneficios aparentes que derivarían del monopolio comercial con las colonias (seguridad de aprovisionamiento de materia prima, a bajo costo; seguridad de un amplio mercado para la producción de la metrópoli) son puramente ilusorios. En efecto, según Bentham, que retoma aquí los principales argumentos de Adam Smith, el volumen del comercio no depende de la extensión del

mercado, sino de la cantidad de capital disponible (“el comercio es el hijo del capital”, p. 411); para vender sus productos, no se requiere poseer colonias, como lo demuestra el ejemplo de Inglaterra, cuyo comercio con sus antiguas colonias americanas se ha incrementado considerablemente luego de la independencia de estas últimas. En ambos casos, como en el caso de las colonias de España, el criterio decisivo para determinar la validez de la emancipación de las colonias es la “utilidad”, entendida como interés mercantil. Desde esta perspectiva, la “libertad” désigna primordialmente la “libertad” económica.

En su artículo de la *Edinburgh Review*, Miranda y Mill enfocan la idea de la universalidad normativa y antropológica desde una perspectiva muy próxima de Bentham, que presentan como el hombre más calificado, “entre todos los que han vivido”, para instruir sobre los principios y la organización de la justicia (p. 309). Para Miranda y Mill, la universalidad normativa que legitima la empresa independentista tiene un contenido primordialmente económico, que se articula, como veremos, a otros contenidos particulares de orden cultural, ideológico y político. Al igual que Bentham, en *¡Emancipad vuestras colonias!*, Miranda y Mill entienden la emancipación de la América española ante todo como una exigencia de la universalización del comercio: emancipar las colonias significa destruir el monopolio, esto es, el particularismo comercial instaurado por la metrópoli española para su propio beneficio aparente; significa pues, en positivo, establecer un “intercambio liberal de beneficios” entre las nuevas “naciones” y el “resto de la humanidad”, contribuyendo de este modo a la expansión del mercado mundial (p. 277). Destinado a

los lectores de Inglaterra, el artículo subraya que la emancipación de América sería un bien para los comerciantes y productores de ese país: la América española independiente sería un vasto mercado para sus productos manufacturados y una inmensa reserva de materias primas, particularmente necesarios para Inglaterra a causa del bloqueo continental impuesto por Napoleón. Exigida por los comerciantes y productores de la América española, la abolición del monopolio comercial establecido por España conviene, de manera correlativa, a los comerciantes y productores británicos, que deben por ello inducir a su gobierno a que apoye a la causa de la emancipación americana. Desde esta perspectiva de la exigencia de universalización del comercio, el núcleo social de comerciantes y productores de las colonias españolas aparece como el principal agente directo del movimiento independentista: compradores de bienes manufacturados y exportadores de materias primas, apoyados en particular, pero no exclusivamente, por compradores y exportadores ingleses de materias primas y de bienes manufacturados –agentes indirectos del movimiento de emancipación. Miranda y Mill anotan que, con la independencia de la América española, el mercado podría universalizarse de una manera nunca vista, por la apertura de un canal interoceánico en el istmo de Panamá o en regiones vecinas. La realización de esta “espléndida empresa” que nunca llegó a interesar verdaderamente a España, permitiría, anotan Miranda y Mill, aumentar el comercio entre la metrópoli británica y el Asia (India, China y Japón); las colonias británicas resultarían más próximas de la metrópoli, y un “inmenso” tráfico de mercancías entre los tres continentes “cubriría” el Océano Pacífico (284). Paralelamente a este desarrollo mundial del mercado, se

incrementaría la “felicidad del género humano” –lo que supone una cierta asimilación de lo humano a la condición del mercader y productor europeo.

3. Lo humano como mecánica.

Desde esta visión de lo humano como utilidad y rentabilidad, el respeto de lo humano depende de la utilidad y rentabilidad de lo humano. Separado de la exigencia de utilidad y rentabilidad, lo humano deja de ser exigencia: no sería más que una palabra sin sentido, al igual que las expresiones “ley natural”¹⁹ o “derechos humanos inalienables”, como dirá Bentham cinco años después²⁰. Afirmar el sentido y valor de lo humano como tal, independientemente de su utilidad o inutilidad, sería sostener una ficción “metafísica” o “metafísica-teológica”. Siguiendo la tradición de la modernidad liberal y materialista, Bentham designa con el término “metafísica”, no sólo un discurso dogmático sobre “Dios” y el “alma”, sino también todo preguntar que desborde la objetividad propia del

conocimiento de la realidad sensible –como es el caso del preguntar por el sentido y el valor. Aquí tocamos un segundo elemento primordial de la visión benthamista de lo humano y de la ética.

Para Bentham, el preguntar metafísico por lo humano es vano e inútil, porque lo humano no trasciende lo físico. El ser de lo humano se reduce a su realidad física y biológica, en la cual se diluye en última instancia su identidad subjetiva y simbólica, y a partir de la cual se determina el significado de la ética y de la felicidad. No importa, dice Bentham, respondiendo a una eventual crítica, que las personas confinadas en el Panóptico estén sometidas a una disciplina mecánica y actúen como máquinas²¹; lo que interesa es que el objetivo de tal disciplina sea alcanzado, a saber, la “felicidad”: “Llámenlos soldados, llámenlos monjes, llámenlos máquinas: no me preocupa que lo sean, con tal de que sean felices” (ibid). En el caso del Panóptico penitenciario, la “felicidad” de los presidiarios residiría en el hecho de que su integridad física, y hasta la posibilidad de aprender un oficio, son garantizados por el propio interés egoísta del administrador, para quien la pérdida de cada presidiario representa una pérdida de dinero. Frente al estado de cosas existente, la propuesta de Bentham parece representar, a primera vista, un progreso en humanidad. Sin embargo, lo que se protege en el Panóptico no es lo humano, sino la fuerza de trabajo humana. Los hombres son reserva de energía, como lo son los animales y los “*primum-mobiles, viento, agua y vapor*”. Someter sin discernimiento a los hombres a un trabajo forzado que exige un

19 “*As to the Law of Nature, if (as I trust it will appear) it be nothing but a phrase...*”. Bentham, Jeremy, *A Fragment on Government* (1776), Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 95.

20 Ver *Anarchical Fallacies* (1791), en *Works* (ed. citada), Part VIII. Así, a propósito del conflicto entre pro y antiesclavistas, Bentham afirma que resulta imposible adoptar una posición justa si se guardan las colonias: emancipar a los esclavos significa renunciar al azúcar, que es la razón de mantener las colonias; mantener la esclavitud, por otro lado, equivale a pisotear la Declaración de los derechos humanos. El dilema queda resuelto, dice Bentham, con la independencia de las colonias, por la autonomía del cliente frente al productor: “*how sugar is raised is what you need not trouble yourselves about, so long as you do not direct the raising it*”. *Emancipate your colonies*, ed. citada, p. 416.

21 “...*this high-wrought contrivance might not be constructing a set of machines under the similitude of men?*” (subrayado en el texto). *Works*, p. 64.

gran desgaste de energía, como lo dispone el reglamento oficial de las prisiones, es un error técnico-económico, y no una falta de humanidad: para generar la energía (*force*) que requieren determinados usos, resulta menos costoso utilizar la energía animal o la de los *primum-mobiles* que la energía mecánica de origen humano (p. 145).

Todo el proyecto del Panóptico²², hasta los más ínfimos detalles de su reglamento, descansa sobre esta visión objetivista y mecanicista de lo humano. Observar permanentemente a una persona desde un punto central, o hacerle sentir que puede ser observada permanentemente, significa negar a esta persona su condición de persona —que, como lo sugiere la misma etimología de la palabra, supone un ámbito oculto, íntimo,

22 Como se sabe, la idea inicial del Panóptico no proviene de Jeremy sino de Samuel Bentham. Esta idea parte, como lo sugiere el propio Jeremy, de una visita que hizo el general Bentham a la Escuela Real Militar de París, doce años atrás. La arquitectura interna del edificio, que permitía separar y asegurar la vigilancia de los dormitorios, había llamado la atención del general: “This plan of construction [de l’École militaire, AGM] struck him [Samuel Bentham], he tells me, a good deal, as he walked over that establishment (...); and possibly in that walk the foundation was laid for his Inspection-House”. *Works*, p. 63. Años después, estando ya en Krichov, y siendo empresario además de militar, Samuel Bentham se inspira de este dispositivo de la disciplina militar para concebir un sistema arquitectónico que facilite la vigilancia permanente de los obreros que trabajaban en su fábrica: el Panóptico surge de la transposición de un dispositivo disciplinario militar a la esfera de la organización laboral capitalista y por ende de las relaciones laborales capitalistas. La estructura vertical y autoritaria del panoptismo, que Bentham entendía como un método de gobierno y de “reforma de la moral”, remite a esta fuente militar. Ver Griffin-Collart, E. “De l’Utilité au totalitarisme?”, en *Revue internationale de philosophie*, n° 141 (1982), p. 309. El título de este número monográfico es: “Bentham et l’utilitarisme moderne”.

secreto²³. El Panóptico es una gran máquina, que requiere para su funcionamiento el concurso de muchas máquinas menores: los hombres, considerados como pura de fuerza de trabajo y reserva de energía explotable. La idea de esta máquina supone una comprensión de la sociedad y de lo humano como Mecanismo: castigar, educar, cuidar la salud, trabajar, administrar la pobreza, “reformular la moral”, gobernar y civilizar son prácticas sociales que pueden ser regidas mecánicamente, porque lo humano como la realidad entera es en última instancia Mecánica. El panoptismo como dispositivo disciplinario

23 Significativamente, hay un punto de la organización del panóptico en donde Bentham, al mismo tiempo que parece admitir reconocer implícitamente la singularidad de la persona con respecto al ser animal, parece admitir una restricción aparente del principio de observación permanente: el punto relativo a la evacuación de los excrementos, que hace intervenir la consideración de la “decencia”. Sin definir claramente el contenido del reglamento sobre este punto, Bentham sugiere que “...una cortina, que el prisionero podría ocasionalmente interponer, podría tal vez no ser superflua. Al mismo tiempo que responde al propósito de decencia, esta cortina debería ser suficientemente estrecha como para impedir que cualquier empresa prohibida pueda ser disimulada a la mirada del inspector” (p. 42). Al margen de esta eventual restricción, la misma visión de lo humano como pura realidad física se manifiesta en la regla de la alimentación: estableciendo una separación estricta entre la cantidad y la calidad, Bentham propone una alimentación que debe ser lo más alejada posible de la alimentación humana —es decir, de una alimentación mediada por la cultura, esto es, por técnicas de preparación del alimento que tienden por una parte a satisfacer determinados estándares sociales del sabor. Atendiendo a la regla de “lenidad”, la cantidad de alimento que se proporciona a los detenidos debe ser “ilimitada”; atendiendo a la regla de “severidad”, el sabor de los alimentos debe ser lo menos agradable (*palatable*) posible (pp. 124 y 153). Los detenidos de Bentham no mueren de inanición, pero son alimentados como una máquina es alimentada por combustible.

de control social, que Michel Foucault caracterizó como una expresión de la visión burguesa de la sociedad²⁴, supone la disolución de lo humano en la materialidad explotable, de la antropología en la técnica. La ambición benthamista de desatar el “nudo gordiano de las leyes sobre los pobres” por medio de una “simple idea arquitectónica” (p. 39) expresa una comprensión puramente técnica del problema social de la pobreza. La técnica, que es relación entre lo humano y lo inhumano, aparece como norma de la relación entre los humanos: la relación de exterioridad objetiva que los hombres establecen con la materialidad suplanta y aliena la relación de interioridad –la libre intersubjetividad– que los hombres establecen entre sí. Desde esta visión inhumana de lo humano, la pobreza deja de ser la expresión de un tipo determinado de relación entre los hombres, para aparecer como un problema puramente “físico” que se resuelve operando técnicamente, esto es, sin modificar el modelo de relaciones establecidas que generan la pobreza: lo social es tratado desde lo no social, la relación interna (relación interhumana) es actualizada como relación

24 “Le rêve de Bentham, le Panopticon (...), c’est, au fond, je crois, le rêve, ou plutôt, l’un des rêves de la bourgeoisie (...). Ce rêve, elle l’a réalisé (...). Rapprochez le texte de Bentham, qui est de 1787, de la présentation du Code pénal par Treilhard, en 1810, en France: Treilhard présente le pouvoir politique comme une espèce de panopticon réalisé dans les institutions (...). Le rêve architectural de Bentham est devenu une réalité juridique et institutionnelle dans l’État napoléonien, qui a d’ailleurs servi de modèle à tous les États du XIXè (...). Nous vivons dans une société panoptique”. Foucault, Michel, *Dits et écrits*, tomo II (1970-1975), Gallimard, Paris, 1994, p. 437. Ver igualmente *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975, pp. 197-229, en particular 208-210.

externa (relación de lo humano a lo inhumano como objetividad).

4. Lo humano como Civilización Europea (“ilustrada”).

En la ideología de Bentham, la comprensión de lo humano como utilidad es correlativa a la comprensión de lo humano como Civilización: instituir la regla de la utilidad como principio normativo de la sociedad implica establecer una “*sociedad civilizada*”²⁵, así como establecer una “verdadera” civilización supone instituir el principio de utilidad como base de la cultura. De ahí los juicios o prejuicios de Bentham sobre sí mismo, sobre Inglaterra, sobre España y sobre los pueblos americanos sometidos a España, expresados en la carta a Mulford: los españoles son “ignorantes”, esto es, falsamente civilizados: no poseen la razón “ilustrada”, y siguen en cambio valorando la “metafísica” y la religión; los pueblos americanos sometidos a España son diversamente “ignorantes”, divididos como están entre grupos falsamente civilizados y grupos verdaderamente “bárbaros” (indígenas y negros que mantienen formas de la cultura no europeas); Inglaterra, donde el liberalismo individualista se expande con menos trabas que en cualquier otra parte del mundo, es el país que puede proporcionar educación (*instruction*) a los pueblos

25 “... by the gradual adoption and diversified application of this single principle, you should see a new scene of things spread itself over the face of civilized society –morals reformed, health preserved, industry invigorated, instruction diffused, public burthens lightened, economy seated as it were upon a rock, the gordian knot of the poor-laws not cut but untied”. Bentham, Jeremy, *Works* (edición John Bowring), Part III, Edinburgh, 1838, p. 66.

americanos; Bentham, que además de inglés es utilitarista, es la persona que, educando a estos pueblos, puede hacer el mayor aporte al bien de la humanidad entera (*good... for mankind*). Esta evaluación benthamista de las culturas será un elemento permanente de la ideología de un sector de las nuevas élites sociales latinoamericanas, durante el resto del siglo XIX: así, en la Nueva Granada, en 1826, José Manuel Restrepo, ministro del Interior, defenderá la necesidad de adoptar el nuevo Plan de estudios de Santander, afirmando que es preciso “...olvidar la mayor parte de lo que aprendimos en la educación colonial de los españoles, y estudiar de nuevo (...), para colocarnos a la par de la Ilustración del siglo, y para obtener el rango a que aspiramos entre las naciones verdaderamente civilizadas”²⁶. Para formar a las nuevas generaciones que han de construir una República “verdaderamente civilizada”, los programas de enseñanza deben sustituir lo especulativo por lo útil, la metafísica por la física, la religión —que es asimilada a la superstición y la ignorancia— por la ciencia —que es descrita como paradigma absoluto de la Verdad.

Para Miranda y Mill, la universalización del principio de utilidad y de rentabilidad no expresa sólo la exigencia de intereses comerciales y económicos particulares. La universalización del comercio es también, indisociablemente, la universalización de normas culturales europeas. Así, refiriéndose

a las nuevas relaciones que la apertura del canal interoceánico permitiría instaurar con China y Japón, nuestros autores esperan que estas culturas sean sometidas de manera “mucho más constante y poderosa” a la influencia de la “civilización europea”. Incapaces de resistir a esta “salutaria” influencia, ambas culturas conocerían a corto plazo “...importantes cambios en sus ideas, artes, costumbres e instituciones”; tales “gloriosos resultados” se extenderían pronto a la totalidad de Asia, que en toda su historia (*in all ages*) ha sido condenada a la “semibarbarie” y a las desgracias de un “poder despótico”. Por lo demás, China podría progresar en la adquisición de “ideas ilustradas” (*enlightened views*) y de “costumbres civilizadas” por medio de la emigración de una parte de su población a los territorios de las excolonias americanas de España, donde hace falta una mano de obra laboriosa (*need of industrious inhabitants*) (p. 284-285). La universalización comercial es correlativa a la universalización de lo europeo, esto es, a la uniformización cultural según la norma de la “ilustración” europea, considerada como Valor absoluto.

Es desde esta perspectiva que Miranda, expresando el punto de vista general de la élite criolla hispanoamericana, entiende la identidad americana esencialmente a partir de lo europeo: para ser parte de la “nación”, lo indígena y lo negro, que son considerados desde la dominación española como lo “bárbaro” y lo “salvaje”, deben primero ser “civilizados”, es decir, deben ser asimilados culturalmente a la norma europea ilustrada²⁷. Para los

26 Intervención del Secretario del Interior, José Manuel Restrepo, ante el Congreso de la República, solicitando la adopción de un nuevo Plan de Estudios. Citado por Groot, José Manuel, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, tomo V (2da. ed), Bogotá, 1893, p. 69.

27 Miranda excluye de la ciudadanía a los esclavos negros, e impone criterios de ciudadanía que significaban de hecho, como lo señala con acierto Carmen Bohórquez-Morán, la exclusión política de

benthamistas latinoamericanos del siglo XIX, este proceso de civilización de la barbarie implicará la asimilación progresiva de la utilidad como norma antropológica y normativa. Para la construcción de los nuevos “Estados-Nación”, el “universalismo” utilitarista ofrecerá un modelo de integración de la población “bárbara”: civilizar es atomizar a las comunidades, transformar cada “salvaje” en individuo egoísta y separado, apto para responder a las exigencias de la libre empresa y del libre comercio.

En su artículo en la *Edinburgh Review*, Miranda y Mill entienden este proceso de uniformización cultural como una condición de la universalización comercial: en América, y en lo que se refiere al trabajo de la tierra, existen “...naciones que han hecho algún progreso en la vía de la civilización” –progreso que condiciona el desarrollo de la actividad agroexportadora hacia Europa. Miranda y Mill juzgan este progreso insuficiente, por razones que remiten en última instancia a prejuicios eurocéntricos: comparando las poblaciones del norte y del sur de América, anotan que “...las costumbres morales e intelectuales del pueblo de Sur América no son tan favorables al progreso como lo son las del pueblo de Norte América”; en efecto, el “pueblo” de Sur América es “ignorante”, “indolente” y “supersticioso”. Pero, para compensar esta desventaja antropológica, los empresarios ilustrados de la élite criolla pueden contar

las grandes mayorías y el mantenimiento de las relaciones de dominación tradicionales. Miranda fue “víctima de ciertos prejuicios que, en la práctica, lo llevan a postular la preeminencia de una minoría sobre el resto de la población”. Bohorquez-Moran, Carmen L., *Francisco de Miranda, Précurseur des indépendances de l'Amérique Latine*, L'Harmattan, col. Horizons Amériques Latines, París, 1998, pp. 285-287.

por fortuna, dicen Miranda y Mill, con las ventajas que les aseguran el clima y la fertilidad de la tierra suramericana (281). Este último argumento de Miranda y Mill nos permitirá formular brevemente una conclusión provisional de este estudio.

Al identificarse con el pueblo *ilustrado* y *emprendedor* del norte de América, y al distanciarse del pueblo *ignorante e indolente* del sur de América, esto es, de lo que debería ser su propio “pueblo”, Miranda, como otros ideólogos de la Independencia y de la República, revela implícitamente la fractura de la “nación” que las nuevas élites pretenden construir. Desde la perspectiva abierta por la consideración de esta fractura, se descubre, así mismo, el particularismo del principio de utilidad, que un sector de las élites criollas y de sus descendientes utilizarán para articular ideológica y filosóficamente intereses sociales, económicos y culturales particularistas. Por eso, a distancia de los tradicionales relatos que articulan el mito fundador de la “Nación” y de la “República” –mitos que son violencia simbólica contra las culturas autóctonas y africanas– se impone la necesidad de reelaborar críticamente nuestra interpretación de los orígenes, reequilibrando los aportes de las diversas culturas. Estableciendo una relación crítica y abierta frente a los mitos fundadores de nuestras sociedades, se podría acaso salir del mito para entrar en la utopía, esto es, en la permanente reapropiación colectiva de los orígenes, y por ende del presente y del futuro.

París, Julio de 2003

Recibido 12/11/04. Aprobado 26/11/04