

Ezequiel Rojas y la moral utilitarista¹

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

1. Un mediador problemático

Ezequiel Rojas nace en los albores del siglo XIX y muere en 1873 a la edad de 70 años. Su vida abarca un lapso de tiempo bastante agitado en la Colombia decimonónica, que comprende los últimos años de dominio colonial, la época de independencia y los distintos intentos constitucionales y gubernamentales realizados con vistas a la organización y consolidación de una nación colombiana. Las pocas fuentes biográficas con las que se cuenta enfatizan, en particular, la participación de Rojas en el debate ideológico que caracterizaba la vida política de esos años –incluidas la difusión de polémicas ideas filosóficas, la redacción del primer manifiesto liberal (1848)² y la defensa de los planteamientos de esa tendencia política– pero, sobre todo, ponen de relieve su papel en la formación de varias generaciones durante treinta años de enseñanza en el Colegio de San Bartolomé y durante algún tiempo en el Colegio Mayor del Rosario. Como ilustre maestro lo recordaban, justamente, conocidos liberales radicales, como Aníbal Galindo, Salvador Camacho Roldán, José María Rojas Garrido, Felipe Pérez, quienes reconocieron en él al impulsor de un conocimiento liberador que emanciparía por fin a la República de los últimos vestigios de la tradición hispánica,

1. Los textos citados de Ezequiel Rojas se han tomado del libro *Escritos éticos* (USTA, Bogotá, 1988) que recoge, en edición facsimilar, el segundo tomo de las *Obras completas* (Tomo II, Imprenta Especial, Bogotá, 1881) del autor. Algunos de los artículos que aparecen en este volumen serán citados con las siguientes siglas:

FM *Filosofía de la moral*

CVA *Carta a varias academias*

JB *Jeremías Bentham*

CdT *Cuestión de textos*

CS *Las cuatro sanciones*

2. Ezequiel Rojas, *El Aviso*, Bogotá, n° 26, 16 de julio de 1848.

una tradición a la que identificaban con el yugo de la tiranía, el fanatismo y la ignorancia. Al respecto resultan ilustrativas las palabras que Salvador Camacho Roldán dedicara a la memoria de Rojas: “El profesorado colombiano guardará el nombre de Ezequiel Rojas como uno de los más constantes propagadores de *las ciencias morales y políticas* en nuestra patria, y bajo este punto de vista es que yo considero más dignos del aprecio de la posteridad su nombre y su memoria. [...] El objeto principal de sus labores durante los diez últimos años de su vida, fue defender *la inviolabilidad de la ciencia* contra los ataques del principio de autoridad, que en política se llama tiranía y en religión intolerancia y fanatismo [...]”³ (cursivas mías). La ciencia a la que Camacho Roldán alude genéricamente en la cita es el utilitarismo, del que Rojas fue asiduo y vehemente defensor en los diversos debates que giraron en torno a esa doctrina, primero de 1835 a 1836, y luego alrededor de 1870, en la polémica que se desató sobre la enseñanza del benthamismo en las aulas de la recién fundada Universidad Nacional, de la que Rojas fuera su primer rector, en 1867, por un corto tiempo. Ciertamente, el utilitarismo tenía que resultar polémico como estandarte en el que algunos liberales reconocieron un fundamento sólido para levantar los cimientos del Estado⁴ y sus opositores, uno de los peligros más graves a que se enfrentaba el país⁵. Tenía que

-
3. *Anales de la Universidad Nacional*, tomo VII, n° 56, Bogotá (agosto de 1873), pp. 339-352.
 4. Las palabras de Jacobo Sánchez también se refieren genéricamente al utilitarismo como “ciencia”, y le asignan la tarea fundamental señalada: “En medio de esas épocas de consternación y caos, o que una prolongada noche cubriría el suelo de la patria, este sabio, a semejanza de los antiguos pontífices, mantenía el fuego sagrado de *la ciencia*, y trazaba los planos del templo que debería levantarse a la majestad de la República” (*Anales*, ed. cit., p. 357). También resulta dicente del estatus que se le concedía a esta doctrina el que 30 años después de la polémica encarnizada que se diera en torno a la enseñanza de Bentham, Aníbal Galindo considerara aún como un “deber de conciencia” dedicar un capítulo de sus *Recuerdos* a la defensa de tal doctrina para rescatarla “de los groseros errores, hijos más de la ignorancia que de la mala fe” (G. España, *Los radicales del siglo XIX. Escritos políticos*, El Áncora Editores, Bogotá, 1984, pp. 108-109). Un deber, porque, como se sigue de su texto, considera que en el benthamismo se encuentran los fundamentos sólidos y verdaderos de la moral —incluida la religión— y de la teoría política y social.
 5. Por su parte, M. A. Caro es enfático: “No hay en el mundo cosa más opuesta al cristianismo que lo es el utilitarismo; y siéndolo, nada hay tampoco ni más aciago para la sociedad ni más nocivo para la juventud [...] mina la organización social, insinuando en instituciones y costumbres la desconfianza [...]; y envenena la juventud, empañando la mente con los vapores del sensualismo” (M. A. Caro, “Estudio sobre el utilitarismo” [1869], en *Obras*, tomo I, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1962, p. 9).

serlo en una sociedad que, en parte, buscaba nuevos modelos, distintos de su tradición, para reconocerse como una nación consolidada y moderna y, en parte, se resistía a estas tentativas de modernización.

Teniendo en cuenta lo anterior, este ensayo analizará el pensamiento de Ezequiel Rojas no tanto para exponer la eventual insuficiencia de sus argumentos ni para examinar su adhesión poco crítica a las ideas que defendía, sino para comprender estos puntos problemáticos y darles sentido desde cierta interpretación. Esto, claro, no significa que una lectura crítica, en el sentido señalado, no sea posible y, ciertamente, podría tener interés desde cierto punto de vista pues, por ejemplo, resultaría diciente sobre el nivel filosófico de algunas discusiones que se dieron en la Colombia de la época. Pero tal enfoque difícilmente resulta significativo si de lo que se trata es de arrojar luz sobre el sentido de esos debates, sobre las mentalidades que en ellos concurrían, y sobre los propósitos y los ideales que estaban en juego, como se pretende, justamente, en el presente texto. Las ideas sobre moral de Ezequiel Rojas, así como sus connotaciones políticas, y la repercusión social que pretendían, serán el eje central para abordar estos elementos y discutir su significación.

2. Entre ciencia moderna y ciencia antigua

En este apartado se intentará mostrar que las evidentes contradicciones e inconsistencias que se pueden detectar en el pensamiento de Ezequiel Rojas tienen que ver, al menos en parte, con la presencia en éste de dos vertientes de pensamiento opuestas: el positivismo filosófico entonces en boga, y la tradición metafísica imperante en la época colonial. Esta yuxtaposición se daría en tres niveles distintos: por una parte, el autor al haber absorbido elementos disímiles a través de su educación, y aunque enfatice y reitere su diferencia, termina amalgamándolos sin darse mayor cuenta de ello; otras veces, al reconocer la distancia que separa tales elementos, y sus implicaciones, realiza una síntesis consciente de ellos, para intentar sortear las consecuencias que su oposición conlleva en el ámbito político y social. Y otras más, se muestra simplemente ambivalente, dubitativo frente una vertiente o la otra.

Conocido difusor del benthamismo en Colombia, la posición filosófica que Rojas suscribe para defender las ideas utilitaristas, se relaciona con el positivismo comtiano al que debió acercarse en su segunda estada en Europa (1850-1857), época que coincide con la publicación de los textos más representativos de Augusto Comte. Considérese por ejemplo la definición de 'ciencia' que el autor adopta: "Las ciencias no son romances, ni se forman por los mismos procedimientos que éstos. Todas ellas no son sino la exposición de las leyes de la naturaleza: se las forma descubriéndolas y describiéndolas" (FM,76).

Un rasgo central del positivismo es un empirismo estricto: los hechos, la experiencia son el fundamento de todo saber; pronunciarse sobre lo que está más allá de esto, es hablar sobre lo incierto, y por ende, construir ilusiones, romances, ficción. En términos de Comte, se trata de la contraposición entre los razonamientos metafísicos⁶ y teológicos, y el ejercicio científico basado en la observación de hechos y en la inducción de leyes generales a partir de ellos⁷. Pero, también es positivista la pretensión de extender el procedimiento señalado de la ciencia al ámbito de la moral, sustituyendo a este respecto la búsqueda de causas, que caracterizaría a los razonamientos metafísicos, por la investigación de leyes: “trátase de los efectos más sublimes, de choque y de gravedad como de pensamiento y de moralidad, no podemos verdaderamente conocer sino las diversas conexiones naturales aptas para su cumplimiento, sin penetrar nunca en el misterio de su producción”⁸.

Son estos los presupuestos que acompañan las reflexiones de Rojas sobre moral, tal y como lo expresa en *Carta a varias academias europeas*⁹, al referirse al propósito general de su filosofía: demostrar que así como los cuerpos tienen propiedades que les son inherentes y cuya descripción constituye una ciencia, la física, así mismo, “los actos humanos tienen propiedades que les son inherentes, es decir, que son leyes de su naturaleza” (CVA, 43). A su vez, en *Filosofía de la moral*¹⁰ se especifica que el objetivo general de una ciencia de la moral sería esta-

-
6. En adelante cuando se use el concepto ‘metafísica’, para calificar particularmente algunos supuestos de Rojas, se aludirá al saber que pretende basarse y pronunciarse sobre causas finales, lo que, desde el positivismo, sería pronunciarse sobre principios suprasensibles que rebasan la experiencia.
 7. A. Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo* [1848], traducción y prólogo de Julián Marías, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
 8. En palabras de Claude Bernard, uno de los autores adoptados en el medio colombiano para la difusión de la filosofía experimental: “todas las ciencias proceden lo mismo y marchan al mismo objeto. Todas quieren llegar al conocimiento de las leyes de los fenómenos” (C. Bernard, “Tratado del raciocinio experimental”, en *Curso de filosofía experimental*, Prólogo de Ernesto Röthlisberger, Imprenta de Medardo Rivas, Bogotá, 1883, p. 300. Cf. Comte, *op. cit.*, p. 28).
 9. En este texto, pretende Rojas defender su filosofía moral frente a los ataques de un opositor: Ricardo de la Parra (“Cartas sobre filosofía moral, dirigidas al doctor Ezequiel Rojas”, Bogotá, Imprenta de Gaitán, 1868). (CVA, 44).
 10. La serie de artículos compilados bajo este nombre, responden a unas serie de preguntas formuladas por Rojas en defensa de su opositor Manuel María Madieto, quien habría publicado sus opiniones en los números 28 y 29 del diario *La República*, condenando la moral enseñada por el autor, en su clase de ciencia de la legislación, como falsa moral. Estas opiniones, según sugerencia del mismo Rojas (cf. p. 72), habrían teni-

blecer el fundamento de una “moral universal”, invariable y única, con base en la cual juzgar cuál entre los distintos códigos particulares, relativos y arbitrarios¹¹, sería el que mejor se ajusta a los criterios de esta ciencia. Los pasos que Rojas da para fundamentar su proyecto son los siguientes:

Primero, establece que hay “causas naturales permanentes e inherentes a la naturaleza humana, de las cuales depende que las acciones sean malas o buenas”. Segundo, afirma que esas causas son propiedades de la naturaleza de los hombres y de sus acciones, que deben considerarse como leyes de la naturaleza de los mismos. Por último, concluye que el fundamento de la moral universal estaría constituido por tales leyes, las cuales se consideran como invariables, universales y no dependientes del arbitrio. De acuerdo con esto, si ciencia es la exposición de leyes que tienen por fundamento la naturaleza de las cosas, la moral universal tendría que considerarse como la ciencia que descubre y describe las leyes que determinan las acciones humanas, en tanto éstas afecten la felicidad de los hombres (cf. FM, 62, 78-79). Parecería entonces que aquí no se trata de probar que al hombre y a sus acciones les son inherentes propiedades que dependen de determinadas leyes, sobre la base de lo cual pudiera plantearse una ciencia que las describa –pues éste es un presupuesto que se asume como incuestionable– sino de establecer cuáles serían esas leyes que determinan las propiedades de los hombres y de las acciones que afectan su felicidad.

Lo anterior es dicente de los elementos ideológicos que dominan la posición del autor. Por una parte, ésta podría caracterizarse por un realismo metafísico, de acuerdo con el cual la naturaleza de los seres está determinada por propiedades inherentes, que la ciencia tendría por objeto descubrir y estudiar. En la medida en que Rojas conjuga esta posición con la idea de que tales propiedades han sido “impresas por la mano del Creador” (cf. FM, 92), desde su planteamiento moral, como se verá más adelante, la religión no tiene por qué pugnar con la

do que ver con la decisión tomada por la autoridad eclesiástica del arzobispado de suspender la absolución para los jóvenes que hubieran tomado la clase en cuestión. Los artículos se publican, entonces, en respuesta a tal decisión represiva frente su doctrina, lo que, tal vez, pueda dar cuenta del tono insistente, a veces indignado y vehemente, que caracteriza la argumentación de los mismos. Lo anterior, por demás, sugiere la repercusión que las ideas de moral defendidas por Rojas tuvieron en el polémico ambiente de la época.

- 11 “Cada pueblo tiene, pues, su arte o sea su código moral, como tiene su religión, y en cada pueblo hay diversos códigos a causa de las diversas creencias y condiciones en que los hombres viven” (FM, 78).

ciencia, consideración común entre varios de sus opositores¹², pero tampoco con la ciencia de la moral que él defiende, acusación que frecuentemente sus detractores le atribuyen. Por otra parte, de acuerdo con lo dicho, estos visos metafísicos asumidos de manera poco consciente, parecen estar mediados por una asimilación de ciertos presupuestos positivistas, desde los cuales se rechaza el carácter meramente especulativo y discursivo de la metafísica, para afirmar la experimentación como único método cierto de indagación. De acuerdo con esto, entonces, la filosofía moral de Rojas, por lo menos en lo que respecta a sus fundamentos, no se desprende completamente de la tradición metafísica, aunque con respecto a la forma de proceder, mediante la adopción de algunas tesis positivistas, pretenda perfilarse como una tendencia radicalmente opuesta a ella. Al examinar algunos de los aspectos más significativos del método que Rojas adopta, podrá mostrarse en qué medida éste se conjuga con los fundamentos metafísicos señalados.

El método de la ciencia moral

En el texto *Jeremías Bentham* (1936)¹³, publicado por primera vez en el vórtice de la primera polémica en torno al benthamismo, se pueden trazar algunos elementos significativos con relación al método que Rojas considera necesario para la fundamentación y desarrollo de una ciencia de la moral.

¿Por qué método, o con ayuda de qué medios, todas las ciencias naturales han progresado hasta el grado de perfección en que hoy se encuentran? [...] si la aplicación del análisis a los hechos físicos ha formado las ciencias naturales, ¿por qué la aplicación de este mismo método a los hechos morales no habría de producir y perfeccionar las ciencias morales y políticas? (JB, 9)

A Rojas le parece inconcebible que el método que habría sido empleado en las ciencias naturales, en la física trazada por Galileo y Bacon, en la lógica y la ideología desarrolladas por Locke, Condillac y Tracy, y en las ciencias económicas por Smith y Say, no pueda aplicarse a la moral y a la legislación. Al contrario, en

12. Cabe recordar al respecto que la concepción positivista de ‘ciencia’ no representa un rasgo específico de la moral utilitarista y sensualista defendida por Rojas. Señal de esto es que vehementes opositores de la moral defendida por el autor, como Manuel María Madiedo y José Eusebio Caro, entre otros, acogieron, en parte, tal concepción, armonizándola con la idea de una moral y un orden cristiano, y se dejaron influenciar –no sin matizaciones– por la idea de progreso propia del positivismo comtiano que, con algunas variaciones, es compartida por autores como Spencer y Mill.

13. Esta primera publicación apareció en *El Constitucional de Cundinamarca* en respuesta a otros artículos sobre el mismo tema publicados en *El Constitucional de Popayán*.

vista de una supuesta analogía con las ciencias mencionadas, para el autor sería “muy racional buscar las verdades morales por el mismo sendero que nos ha conducido a todas las otras” (*ibid.*, 9), a saber, por la vía del método analítico o experimental¹⁴. Aunque no especifica en qué medida el método aplicado en cada uno de los ámbitos señalados pueda considerarse el mismo, ni tampoco en qué medida el método experimental pueda reducirse a cierto procedimiento analítico, algunas pocas consideraciones que realiza acerca de este procedimiento (cf. *ibid.*, 9, 33; FM, 90) permiten aproximarlo a la concepción de Étienne Bonnet de Condillac a este respecto, que también está a la base de Destutt de Tracy, otra de sus fuentes importantes.

De acuerdo con el primer autor, el método analítico es el único medio del que dispone el hombre para adquirir conocimientos ciertos, ideas justas acerca de la naturaleza de las cosas, y como tal, el único procedimiento adecuado para la fundamentación y desarrollo de cada una de las ciencias¹⁵. En relación con esta tesis es claro que está presente el presupuesto empirista de que todo conocimiento procede de la sensación y de que éste depende de ella. Según esto, todos los conocimientos que podemos tener de los objetos no son más que ideas, representaciones de sensaciones originarias, o representaciones derivadas de éstas. De este principio empirista fundamental, Condillac infiere que la exactitud de los conocimientos no puede sino depender de la exactitud de las ideas que los componen, de modo que, habría que descomponer los conocimientos en las ideas que los constituyen –como se descompone una máquina para estudiar su mecanismo– para que puedan distinguirse, en un orden sucesivo, las ideas principales y las subordinadas que los conforman, y pueda corroborarse la correspondencia entre dichas ideas y los hechos, tal y como, se supone, han sido percibidos originariamente.

De acuerdo con Condillac, para realizar tal análisis de los conocimientos debe imitarse a la naturaleza, cuando ésta, a partir del instinto, el gusto y los talentos, guía la observación inmediata de los objetos sensibles que más se relacionan con nuestras necesidades y nos enseña a suplirlas mediante ellos (*ibid.*, 41). Por lo tanto, es a partir de las necesidades que, según este autor, se plantean diferencias y se formulan las primeras clasificaciones de las ideas, de modo que, el orden en que las clasificamos no responde a la naturaleza de las cosas, pues de ellas sólo

14. Esta asociación se muestra con claridad en afirmaciones como la siguiente: “Al método experimental, es decir, a la aplicación del análisis al estudio de los hechos, deben las ciencias naturales y físicas el grado de perfección que han alcanzado” (FM, 115).

15. Cf. E. B. de Condillac [1780], *Lógica - Extracto razonado del tratado de las sensaciones*, traducción de J. Villa y J. Gimeno, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, pp. 28-31.

tenemos las representaciones, sino a nuestra forma de imaginarlas partiendo de nuestras sensaciones (*ibid.*, p. 38).

Así, en contraste con el realismo que Rojas mantiene, desde un empirismo estricto no tiene sentido hablar de propiedades inherentes, conformes a la naturaleza de las cosas, pues una instancia tal estaría más allá del campo de la experimentación. Sin embargo, a pesar de esta diferencia importante de fundamentos, Rojas asume el método analítico como el procedimiento más adecuado para realizar su investigación. Y nuevamente no ve problema en amalgamar ambas cosas: “Obsérvese analíticamente lo que pasa en nosotros, y se hallarán estos hechos: que nuestra alma está dotada de sensibilidad, y que ésta es el punto del plano sobre el que reposa la esfera de nuestras percepciones, juicios, deseos, pasiones, bienes, males, felicidad y desgracia: quítese ese don y se verá desplomar el edificio” (FM, 90). Así, partiendo de una concepción tradicional del alma humana, termina estableciendo una genealogía de las facultades para explicar causalmente el origen de “todos los hechos” espirituales: las acciones serían efecto de la voluntad, ésta dependería de los juicios, éstos del entendimiento, éste de las percepciones y éstas de la sensibilidad (cf. FM, 79-80).

Destutt de Tracy es también una fuente considerable por lo que respecta al método aplicado por Rojas para la fundamentación de una ciencia de la moral. El planteamiento del autor francés al respecto bien puede seguirse, como una ampliación y desarrollo, de lo que ha sido anotado en relación con Condillac. En efecto, si el conocimiento es descomponible en ideas y éstas deberían corresponder a determinadas percepciones originarias, para conocer con exactitud, además de analizar cada una de las ideas que constituyen las nociones que poseemos, para verificar si corresponden con los “hechos” tal y como han sido percibidos, habría que examinar en qué medida no han interferido afectos, prevenciones, disposiciones, hábitos, maneras de ser, que pudiesen alterar la comprensión del hecho tal y como éste aconteció¹⁶.

En relación con esta pretensión del método analítico adoptado por Rojas frente a la eliminación de determinados condicionamientos, resulta dicente el comienzo del texto que está dedicado a la interpretación y defensa del utilitarismo de Bentham. En efecto, allí el autor señala que antes de examinar el principio puesto en cuestión (el principio utilitarista) es necesario que se adopten “ciertos preservativos” para que se “borren del espíritu las prevenciones favorables o contrarias”. Aconseja entonces las siguientes medidas “hermenéuticas”:

16. Cf. D. de Tracy, “Aforismos de filosofía”, en *Curso de filosofía experimental*, Prólogo de Ernesto Röthlisberger, Imprenta de Medardo Rivas, Bogotá, 1883, p. XX.

[...] que ni adoptemos ni desechemos nada por preocupación o por autoridad, sino en fuerza de las demostraciones que se hagan; que desconfiemos de las elocuentes declamaciones, que más sirven para enardecer la imaginación que para ilustrar los entendimientos; que no olvidemos que, aún en las ciencias naturales, no ha sido bastante el que una verdad se anuncie y se demuestre, para que se sometan a ella todos los hombres. Testigos de esto fueron Harwey y Copérnico, cuyas doctrinas fueron condenadas con sus autores (FM,17).

La primera indicación tiene un receptor específico: todos aquellos que se resisten a aceptar la ciencia de la moral defendida por Rojas y los principios que ella implica. Estos opositores, generalmente asociados con la defensa del principio de autoridad, se caracterizarían por sostener, dogmáticamente, principios y tesis que no han sido sometidos a demostración. En ese sentido, ellos participarían de esas declamaciones elocuentes señaladas en la segunda indicación, que son fruto de la imaginación y sirven para alimentarla. Según se ha sugerido anteriormente, es claro que, desde la perspectiva del autor, tales declamaciones resultarían completamente opuestas a la ciencia –concebida ésta como explicación y descripción de hechos– dado su carácter imaginario y, por ende, dada su falta de correspondencia con los hechos, lo cual resulta equivalente a su no verdad, a su incapacidad para ilustrar el entendimiento. En *Filosofía de la moral* también se insiste en esta idea cuando se señala que lo propio de la imaginación, que caracterizaría a los discursos y declamaciones elocuentes, sería, precisamente, la capacidad para novelar, mientras que lo propio del entendimiento, que caracterizaría a la ciencia, sería la capacidad para descubrir y conocer la verdad (cf. FM, 74).

Volviendo sobre la tercera indicación, ésta sugiere las dificultades y resistencias que puede encontrar una verdad científica, aun cuando haya sido demostrada a través de “hechos incontestables”, debido a la fuerza de ciertos prejuicios acumulados y sostenidos por largos períodos de tiempo. En relación con esto se encuentra otro señalamiento formulado en *Filosofía de la moral*, de acuerdo con el cual, determinados intereses también impedirían la comprensión de cuestiones demostradas. En efecto, como ya se señaló, para Rojas es un hecho demostrado la extensión del método científico al ámbito de la moral, y un hecho que nunca demuestra porque hace parte del marco de referencia que acepta como incontestable. En vista de esto último, es claro que la negativa a aceptar una extensión de la ciencia sobre la moral, tiene que ser interpretada por el autor como una falta de conocimiento o de buena voluntad, en este caso, como el interés egoísta de unos pocos por mantener la ignorancia de la mayoría en relación con las cuestiones morales; de modo que, esos pocos privilegiados buscarían conservar su poder sobre los demás, a través de prescripciones que funcionarían en su beneficio (cf.

FM, 114-115). Esto último tiene, claramente, connotaciones políticas, algunas de las cuales serán consideradas más adelante, al analizar algunas de las reflexiones del autor a este respecto.

El utilitarismo sensualista

Ser utilitarista, en palabras del autor, implica creer y confesar que son verdaderas las siguientes proposiciones: 1ª. La desgracia en este mundo y en el otro, consiste en los sufrimientos físicos o morales, es decir, en las sensaciones penosas; 2ª. La felicidad consiste en la ausencia de las penas y en la satisfacción de las necesidades del cuerpo y del alma, es decir en las sensaciones agradables, y 3ª. La bondad de las acciones, leyes o instituciones, se mide por su capacidad para hacer la felicidad o la desgracia de los hombres (cf. FM, 74-75).

Para Rojas esta doctrina es inseparable del sensualismo que puede encontrarse en las ideas de Étienne Bonnet de Condillac y Destutt de Tracy¹⁷. Estas ideas pueden reducirse a la afirmación de que todas las propiedades del alma humana, de sus facultades y de sus acciones, constituyen leyes de su naturaleza, y que éstas se fundamentan en determinadas leyes que rigen a la sensibilidad. Pero a la vez, ya que la moral se define, en sentido positivista, como la ciencia que determina las leyes que rigen la naturaleza del hombre, y se supone que tales leyes tienen que ser buscadas a partir de aquellas que rigen a la sensibilidad, desde este punto de vista, se piensa que la moral tiene que establecerse considerando primeramente la sensibilidad humana (cf. *ibid.*, 85). Desde un análisis de esta última, sale a relucir que hay sensaciones placenteras y otras penosas. De ahí se infiere que los dolores serían males para dicha facultad, mientras que las sensaciones agradables, bienes para ella. Y, como del análisis del alma humana se muestra que la sensibilidad es la facultad que determina a todas las otras, de esto se deriva que lo que la afecta, afecta al alma humana en general. En ese sentido, afirma Rojas que las sensaciones penosas son los males para el hombre, mientras que los goces, sus bienes (cf. *ibid.*, 88); y, recurriendo a Jeremías Bentham, define el concepto de felicidad como el predominio de las sensaciones placenteras sobre las sensaciones dolorosas¹⁸.

17. “[La escuela sensualista o experimental], cuyo principal fundador fue el abate Condillac, enseña que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma: que ésta siente, percibe, juzga, recuerda y desea: que estas propiedades son inherentes en ella, es decir, que son leyes de su naturaleza [...]: que en ellas se halla la base de todo conocimiento positivo, es decir, de todas las ciencias que describen el orden físico i moral” (cf. CdT, 233).

18. En Bentham es clara la asimilación de felicidad, utilidad y placer, tanto que a partir de 1822, según señala en una nota en la *Introducción* (J. Bentham, *Introducción a los principios de la moral y la legislación* [1788], en *Antología*, editada por Joseph M.

De este modo, el autor pretende mostrar que el bien y la felicidad coinciden con las sensaciones placenteras, así como el mal y la desgracia con las dolorosas, todo lo cual, según su modo de ver, estaría implicado en el principio de utilidad de la mayor felicidad para el mayor número y correspondería, a la vez, perfectamente, con las leyes que rigen a la naturaleza humana. En esa medida, si la moral tiene por objeto llevar al hombre por el camino que lo conduzca a su felicidad (cf. FM, 67), los fundamentos de la moral universal –el significado del bien y del mal y el valor moral de las acciones humanas– no podrían sino obedecer al principio de utilidad y ser determinados por éste.

Considerando lo anterior, resultaría que no sólo el reconocimiento de la sensibilidad como el principio fundamental del alma humana es indisoluble del reconocimiento de la utilidad como principio fundamental de la moral, sino que un análisis de las propiedades que rigen dicha facultad, mostraría que tal es el único principio que puede ser aplicado en consonancia con éstas. Así, por medio de este tipo de planteamientos, Rojas intenta conferirle al principio en cuestión un *status* científico y, con ello, plena objetividad y universalidad. Con esto, a la vez, pretende defenderse de los ataques comunes al utilitarismo que insisten en acusar su particularidad, su contingencia, su carácter subjetivo y arbitrario.

Por otra parte, al reconocer en la sensibilidad un don divino, y en los descubrimientos de la ciencia el producto de las facultades dadas por Dios (cf. *ibid.*, 68), el autor intenta conciliar ciencia moral y religión. En efecto, para Rojas, dicha ciencia no sería sino el resultado de los descubrimientos científicos realizados por el hombre desde la consideración de su propia naturaleza y a través de sus facultades, todo lo cual habría sido determinado por Dios (cf. *ibid.*, 80). Aquí parece estar operando una distinción, mantenida implícitamente por Rojas, entre religiones positivas falibles, particulares, contingentes y los preceptos generales de un “Creador”, los cuales deberían poderse descubrir a partir del ejercicio científico, que no haría sino seguir las leyes universales de la naturaleza que aquél habría determinado: “Los fundamentos de todas las ciencias, incluso las morales y políticas, no son de institución humana, son de institución divina, están en las leyes de la naturaleza: los hombres pueden descubrirlos, pero no les es dado

Colomer, trad. Gonzalo Hernández Ortega y Montserrat Vancells, Ediciones Península, Barcelona, 1990, p. 45), reemplaza la denominación “principio de utilidad”, por “principio de la mayor dicha” o de “la mayor felicidad”, pues estas últimas más que la primera se relacionarían, según el autor, más claramente, con las ideas de dolor y placer. En el mismo texto (p. 46), además, señala: “Por utilidad se entiende la propiedad de cualquier objeto por la que tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bien, felicidad (todo lo cual es lo mismo)”.

variarlos ni destruirlos: para conocerlos y descubrirlos es para lo único para lo que están autorizados” (FM, 94)¹⁹. Así, inscribiéndose en una especie de deísmo, de acuerdo con el cual la grandeza de Dios consiste en exigirnos, únicamente, que realicemos de manera adecuada nuestra naturaleza, el autor intenta defender, en este caso a plena conciencia, los principios utilitaristas en los que insiste, desde ciertos supuestos metafísicos a los que no parece estar dispuesto a renunciar.

Ahora bien, al plantear que el fundamento de la moral debe derivarse de la consideración de las propiedades de la naturaleza del hombre y de sus acciones, Rojas está presuponiendo que las normas morales deben inferirse de lo que el hombre es, como ser que está sujeto al dolor y al placer, tal y como lo hace Bentham cuando en la *Introducción a los principios de la moral y la legislación* señala: “la naturaleza ha situado a la humanidad bajo el gobierno de dos dueños soberanos: el dolor y el placer”, de modo que, “son ellos los que nos indican lo que debemos hacer”²⁰. Sin embargo, es claro que tal supuesto tenía que ser acusado por cualquier defensor del principio ontológico, entendiendo por éste el principio que establece el significado del bien y del mal de acuerdo al grado de ser, y reconoce, a partir de esto, lo sensible en tanto particular y contingente, como lo que menos valor ontológico tiene. Un exponente de tal principio, por ejemplo, un Manuel María Madiedo, afirmaría lo siguiente, según indicación del mismo Rojas (cf. FM, 93): “hacer consistir el bien en el placer i el mal en el dolor, es poner las sensaciones por fundamento de la moral, lo que equivale a pretender edificar un templo con materiales inmundos, poniéndole fundamentos de arena”.

Desde la concepción utilitarista de Bentham, entonces, lo que es de interés para el hombre, dada su constitución, y lo que éste debe ser, coinciden, pues, de acuerdo con el autor, el interés es siempre el motivo de la acción, lo que en todo caso determina la conducta del hombre, de modo que resulta imposible demandar de él aquello que no sea de su interés hacer. Pero, a la vez, teniendo en cuenta lo planteado antes y según señala Bentham en la *Tabla sobre los orígenes de la acción*, es claro que lo que sea el interés para el hombre se deriva de lo que es doloroso y placentero para él. Placer y dolor, serían entonces, al mismo tiempo, el fin y la motivación de toda acción humana y, a la vez, el criterio para decidir sobre el valor de la misma²¹.

19. Afirmaciones en el mismo sentido pueden encontrarse en *Filosofía de la moral*, ed. cit., pp. 105, 134, 214.

20. J. Bentham, *Introducción a los principios de la moral y la legislación* [1788], ed. cit., p. 45.

21. Estas distinciones son explicitadas varias veces por Bentham, por ejemplo, en la *Introducción* cuando se refiere a las cuatro sanciones (Bentham, *op. cit.*, p. 55).

Estas son, en síntesis, las ideas que más encienden las diversas polémicas contra el utilitarismo benthamista, en las que Rojas participa intentado responder a diversas objeciones. Por una parte, haciendo uso de simple lógica, insiste el autor en que al afirmar que una acción se considera buena si produce placer y mala si produce dolor, el utilitarismo no quiere significar con ello que toda acción que produce placer sea buena y que toda acción que produce dolor sea mala (cf. FM, 133-134). Desarrolla entonces esta idea haciendo uso del conocido planteamiento benthamista del “cálculo de los placeres y dolores”, de acuerdo con el cual, aunque toda acción puede producir, a la vez, placeres y penas, teniendo en cuenta algunas circunstancias (intensidad, duración, certeza o incertidumbre, proximidad o lejanía), puede determinarse cuáles producen los unos en mayor cantidad que los otros. Así, en esta balanza, aquellas acciones que se inclinen más hacia el lado del placer serán juzgadas como buenas, aquellas que lo hagan más hacia el dolor como malas (Bentham, *Antología*, pp. 58-60). Sin embargo, por lo que respecta a las críticas realizadas contra esta “aritmética moral”, por algunos opositores como José Eusebio²² y Miguel Antonio Caro²³, Rojas guarda cauteloso silencio.

El problema del bienestar general

Una de las acusaciones más frecuentes que se le hacían al utilitarismo, denunciaba tanto el “egoísmo” que dicha doctrina presupondría –al considerar al hombre como un ser que vela en primer lugar por su propio bienestar– como las consecuencias que se derivarían de ello, en detrimento del bienestar general. En efecto, es un problema para esta doctrina fundamentar la obligatoriedad de su principio de que la felicidad general debe anteponerse a la individual, y desarrollar argumentos persuasivos para defender que la incierta felicidad a largo plazo sea preferible a la segura satisfacción del momento; y es claro que Rojas tuvo que verse en las mismas dificultades que cualquier utilitarista debe enfrentar en este punto. Pero lo que resulta significativo para el propósito de esta exposición no es evaluar esta posible defensa, sino la posición que el autor asume frente al problema general que ella supone.

22. En “Sobre el principio utilitario enseñado como teoría moral en nuestros colegios, y sobre la relación que hay entre las doctrinas y las costumbres”, se dedican varias páginas a esta crítica (J. E. Caro, “Sobre el principio utilitario enseñado como teoría moral en nuestros colegios, y sobre la relación que hay entre las doctrinas y las costumbres” [1850], *Antología de verso y prosa*, Biblioteca Popular Colombiana, Bogotá, 1951, pp. 244-256).

23. Cf. M. A. Caro, “Estudio sobre el utilitarismo”, ed. cit., pp. 226-227.

La justificación de la felicidad general, como algo obligatorio para el individuo, es en principio una cuestión crucial para el utilitarismo, precisamente porque, en línea con los presupuestos modernos, considera a la vida misma en sociedad como algo que debe ser justificado. En efecto, desde la concepción mecanicista del mundo que domina a la modernidad, y de la que Rojas, en parte, es partícipe, así como el mundo no se concibe en términos de un orden natural ordenado teleológicamente, así tampoco la vida social se concibe como unidad natural, como un cuerpo orgánico pre-existente y que está por encima de los hombres. La modernidad parte del individuo, concebido como un átomo aislado que debe asociarse con otros para sobrevivir y desarrollarse, de modo que, la sociedad se plantea como un ente artificial, como un instrumento necesario, creado a voluntad; y el individuo como un ser libre que, en principio, no está sujeto a ninguna autoridad. En esa medida, esta última debe establecerse por mutuo acuerdo y legitimarse por el consentimiento de individuos racionales, es decir, de seres responsables, comprometidos y conscientes. En cambio, a partir de una visión del mundo teleológica, desde la cual la sociedad no es el simple conjunto de los individuos, sino una unidad pre-existente que está por encima de ellos y que es responsable de su realización, la vida en sociedad no se plantea como aquello que hay que justificar, pues es lo dado de antemano como finalidad. Esto, por ejemplo, puede verse en una visión tradicionalista como la de Miguel Antonio Caro, cuando afirma que “el hombre es un ser social, la sociedad un deber” (*op. cit.*, 139), y la misión de ésta, el “perfeccionamiento del hombre” tal y como la naturaleza y Dios lo indican y transmiten (*ibid.*, 134).

Ahora bien, con respecto a estos elementos, es dicente que Rojas al definir lo que entiende por ‘sociedad’, ‘comunidad’, ‘pueblo’, termine usando indistintamente estos conceptos, a veces, para referirse a un cuerpo vivo, orgánico, que tiene unas funciones que le son inherentes²⁴ y otras, a un mero agregado, a una entidad artificial, cuyas funciones son establecidas convencionalmente, por los mismos individuos²⁵. En efecto, con ello se mostraría dubitativo entre las dos posiciones opuestas mencionadas, y esta ambivalencia pone de manifiesto que la yuxtaposición de ideas de diversa procedencia que se encuentra en el pensamiento

24. “El cuerpo social es un cuerpo vivo, con órganos constitutivos, esenciales unos y accidentales otros; estos y aquellos tienen funciones que les son peculiares, y de cuyo ejercicio nacen la vida, el desarrollo y el progreso de las sociedades” (cf. FM,170).

25. En Bentham, en cambio, es claro que ‘la comunidad’ debe tomarse sólo en el último sentido señalado, es decir, como una entidad, un cuerpo ficticio, “compuesto por personas individuales que lo constituyen en tanto que son sus *miembros*” (Bentham, *Antología*, 46).

de Rojas puede interpretarse, en casos como este, como ambivalencia frente a la tradición y lo moderno²⁶. En lo que sigue se intentará examinar hasta qué punto tales yuxtaposiciones se reflejan en algunas de las ideas políticas del autor y en sus reflexiones sobre la cuestión religiosa, asunto central en la mayor parte de las polémicas. Pero antes se considerará a la moral utilitarista defendida por Rojas, teniendo en cuenta la repercusión social que pretendía y los marcos referenciales que tal pretensión implica.

3. El utilitarismo y sus marcos referenciales²⁷

A partir del análisis de la ciencia moral que Rojas suscribe, parecería claro que el utilitarismo pretende renunciar a todo marco referencial de valoración, al reducir todo propósito humano a mero placer –lo que Gómez-Müller interpreta como una homogeneización de lo humano a lo inhumano²⁸, y al limitar al cálculo de una racionalidad científica cualquier interpretación sobre el sentido de la existencia, lo que, en términos de Gómez-Müller, implicaría la renuncia a toda dimensión simbólica (*ibid.*, 83-84). En efecto, desde tal racionalidad, la naturaleza humana aparece como un dominio neutro, cuyas relaciones causales hay que entender para poderla controlar: “Por cuanto que una ley, o lo que es lo mismo, una fuerza, obra sobre la voluntad e impele a los hombres a satisfacer sus necesidades, evitándose así las penas y procurándose goces, es posible y fácil dirigir su conducta e impedirles la ejecución de unos actos y hacerles ejecutar otros” (CS, 402)²⁹. Aparentemente esto significa reducir al hombre a propiedades físicas y acoger un simple conductismo psicológico. Sin embargo, desde esta perspectiva, dominar al hombre significa educarlo para que pueda buscar su propia felicidad en consonancia con el

26. Esta oposición fundamental entre sociedad moderna y sociedad tradicional, interpretable desde diversas categorías, es considerada por Lisímaco Parra en “Miguel Antonio Caro y la moral utilitarista”, el punto central de la controversia entre Caro y el utilitarismo (cf. *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*, Rubén Sierra (ed.), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002, pp. 91-123).

27. Utilizo esta expresión en el sentido que le otorga Taylor en su libro *Las fuentes del yo*, para referirse aquello en virtud de lo cual el hombre le da un sentido a la existencia, y se orienta en ella; es decir, aquello que hace significativa una forma de valorar (cf., Taylor, 31-38). Este apartado como se hará explícito más adelante está bastante influenciado por las tesis que Taylor expone en este texto.

28. A. Gómez-Müller, “Teologías de la república en el siglo XIX colombiano”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, enero-junio, 1994, p. 71.

29. Este texto, en adelante CS, fue redactado, según lo señala el propio Rojas, en respuesta a un artículo publicado en el número 480 de la revista *La Ilustración*, bajo el título “Las cuatro sanciones”, en el cual se objetaba la eficacia de aquellas sanciones contenidas en la doctrina de Bentham (cf. CS, 402).

bienestar general: “La misión de los moralistas y de la moral es dirigir la conducta de los hombres de manera que todos consigan su bienestar, es decir, su felicidad y perfeccionamiento” (CdT, 279). Y educar al hombre en este sentido, significa, según las medidas hermenéuticas recomendadas antes por el autor, erradicar de él la visión de corto plazo, la superstición, y los supuestos irreflexivos de la costumbre y la ignorancia. Así, aunque el utilitarista supone un marco referencial neutro, un punto de vista libre de toda valoración, en realidad su posición no puede prescindir de una determinada concepción del bien y la existencia, y por lo tanto, de cierta valoración que implica evidentemente una dimensión simbólica, como se ve a partir de los elementos que considera como más negativos (la ignorancia, la superstición, en general la falta de reflexión). Esta concepción podría caracterizarse, y en esto sigo completamente a Taylor, por los siguientes elementos: en primer lugar, un ideal de razón autorresponsable que va unido a cierta idea de dignidad humana y de libertad respecto a toda autoridad; en segundo lugar, la afirmación de las actividades que constituyen la vida corriente (la vida familiar, las labores productivas) como actividades que hay que fomentar; en tercer lugar, un ideal de benevolencia universal e imparcial, de acuerdo con el cual, la búsqueda razonable del propio interés tendría que estar en la base del interés colectivo³⁰.

Precisamente, algunos de estos aspectos han aparecido en afirmaciones de Rojas, consideradas antes en este texto, como aparecen en el discurso de radicales destacados, que reconocen en estos rasgos al benthamismo y, a su vez, a los bienes más apreciables para el hombre en general. Considérense, por ejemplo, las siguientes palabras de Aníbal Galindo:

El estudio de los *Principios de Legislación*, por Bentham, infunde tal hábito de investigación de la verdad, tal desprecio por la vocinglería y los sofismas del espíritu de bandería, separado del bienestar general y del progreso y engrandecimiento de la especie, tales hábitos de orden, de rectitud, de probidad, que si obran solos sobre conciencias profanas, bueno, y si están acompañados de sanos instintos naturales y sólida educación *moral y religiosa*, dan al hombre una conciencia casi invulnerable contra las seducciones del vicio. Yo por mí sé decir que debo a los sólidos principios bebidos en la obra de Jeremías Bentham, gran parte de los hábitos de probidad que he practicado en mi vida, y el profundo respeto al derecho de propiedad, caracterizado por Bentham en este precioso concepto: “todo me recuerda la parte de mí mismo que he puesto en ella (...)”³¹.

30. Ch. Taylor, *Las fuentes del yo*, traducción de Ana Lizón, Paidós, Barcelona, 1996, p. 342.

31. G. España, *Los radicales del siglo XIX. Escritos políticos*, El Áncora Editores, Bogotá, 1984, p. 115.

Estas palabras confirman aquellos bienes que desde el utilitarismo se valoran más, y a la vez, tienden un puente entre esta tendencia y el liberalismo radical, que debe ser considerado con algo de detenimiento. Pero, antes de eso cabe señalar otro elemento que sirve para mostrar la posición conciliadora que, en algunos casos, Rojas asume como mediador del utilitarismo. En efecto, a la luz de lo anterior, un problema que tiene que plantearse a esta tendencia es cómo conciliar el marco referencial que le da sentido a su punto de vista, con su pretensión reduccionista de neutralizar toda creencia religiosa y metafísica. Una forma con la que los defensores del utilitarismo suelen sortear esta dificultad, sin apelar a un orden providencial, es afirmar que el sentido de sus exigencias descansa en el hecho de que los seres humanos, dada su propia configuración, no pueden dejar de reconocerlas. Aunque Rojas adhiere en parte a esta respuesta, en su caso se encuentra mediada, nuevamente, por un trasfondo metafísico que, según se ha mostrado antes, el autor considera indispensable como fundamento de su doctrina. En ese sentido, afirma:

La conservación, el desarrollo, progreso y perfeccionamiento de todos los seres de la creación tienen sus causas en las propiedades con que Dios tuvo a bien dotarlos [...]: el conocimiento de los seres y de estas propiedades es lo que constituye las ciencias, y el conocimiento de ellas es condición indispensable para conseguir la existencia, conservación, progreso y perfeccionamiento (CdT, 247).

Así pues, la ciencia moral, para Rojas, no hace sino permitir el perfeccionamiento de la naturaleza humana, creada por Dios, pues sólo ella estaría en capacidad de determinar las leyes que rigen al hombre y las acciones que afectan su felicidad. En esa medida, únicamente tal ciencia podría definir correctamente los términos morales y permitir, de ese modo, la vía del progreso para las distintas aplicaciones prácticas de la moral general, en el nivel político y social. De ahí, en palabras del autor, “la importancia que tiene tal cuestión, y que el error en que se incurra al resolverla, es de grandes trascendencias” (cf. *ibid.*, 82). Y esto explica también que, en opinión de Rojas, al debatirse sobre la validez del principio utilitarista se pongan en cuestión el progreso y el bienestar de los pueblos implicados, política y socialmente, en la discusión: “No es la causa de Bentham la que hoy se ventila –señalaba Rojas en 1836, en el vórtice de la primera polémica en que participa– es la causa de los principios, la causa de la verdad; causa en que por consiguiente está envuelta la suerte de los granadinos” (JB, 17). Así pues, la defensa de tales principios poco tiene que ver con una disputa teórica, meramente académica, en la que cada oponente defiende la validez de sus tesis, sin que ello tenga mayor incidencia en la realidad. Lo que de hecho se sugiere

es que la victoria de dichos principios se considera como victoria de la verdad y del progreso, y su derrota lo contrario. Esto, sin más preámbulos, deja abierto el camino para realizar algunas reflexiones sobre el ideario político de Rojas, y sobre las relaciones entre utilitarismo y liberalismo radical.

4. Utilitarismo y liberalismo radical

Para introducirnos en esta cuestión resultan bastante dicentes los principios políticos que el autor define como constitutivos del liberalismo, pero también del cristianismo *in nuce*, y que se desprenderían del utilitarismo sensualista (CdT, 232-233):

Ningún hombre nace con la facultad, derecho o autoridad para gobernar a sus semejantes.

El poder de la soberanía es limitado: su límite se halla en los principios de la justicia universal, o lo que es lo mismo en los *derechos individuales de los hombres* [...]

Los derechos individuales tienen su razón de ser en las leyes de la naturaleza del hombre y de las cosas y son anteriores a todas las leyes de los hombres.

Resulta significativo con respecto al papel mediador que Rojas asume, que intente conciliar la base teórica del liberalismo que ha identificado con el utilitarismo, con la doctrina sobre la cual “reposan igualmente todos los preceptos que constituyen la moral de Jesucristo” (CdT, 232). Y que estos preceptos se identifiquen con las leyes naturales, leyes “cuya divinidad –insiste el autor– nadie puede disputar”³². En efecto, esto último podría sonar como realmente inconsistente en un autor adepto al benthamismo –como lo destacó en su momento el propio M. A. Caro³³– pues de sobra son conocidas las críticas de Bentham al concepto de “ley natural”, y también es cierto que elementos de esta crítica pueden encontrarse en el mismo Rojas. Pero aquí, nuevamente, lo que crea tensión es la asimilación que se realiza, en este caso de forma plenamente consciente, entre el “concepto de ley natural”, entendido desde el punto de vista positivista, como aquellas leyes que rigen al hombre y que pueden obtenerse por generalización empírica, y aquellos principios naturales que Dios habría establecido en la naturaleza de éste. Las críticas de Rojas, entonces, no se dirigen al concepto de ley natural como tal, que opositores al utilitarismo, entre ellos Caro, defienden como fundamento

32. Este anti-convencionalismo de cuño religioso también se sugiere más adelante (CdT, 261), cuando se reitera que la moral tiene como fundamento a la ley natural, y cuando se reafirma el carácter divino de tales leyes (cf. CdT, 277).

33. M. A. Caro, “Cartas al doctor Ezequiel Rojas” [1868], en *Obras*, tomo I, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1962, p. 394.

de la moral, sino al *status* epistemológico que éstos le otorgan a tal concepto, al interpretar las leyes naturales como principios de la conciencia y, por ende, como principios innatos (cf. JB, 20-27). Pero en todo caso, y a diferencia de Bentham, Rojas busca un sustento para tales leyes y lo encuentra, nuevamente, en un supuesto metafísico. ¿Pero, por qué habría necesitado de tal sustento?

Según Jaime Jaramillo Uribe, al defender el positivismo jurídico, el benthamismo excluía la existencia de derechos naturales que limitasen el poder estatal y garantizaran derechos y libertades individuales, de modo que esta doctrina sería, en principio, más conservadora que liberal³⁴. Dado esto, continúa el autor, un pensador liberal convencido y, a la vez, reconocido benthamista como Ezequiel Rojas, tenía que caer necesariamente en contradicción, si pretendía sostener ambas tendencias al mismo tiempo (*ibid.*, 195). De acuerdo con esta interpretación, entonces, Rojas reconocería a la ley natural y le daría un sustento y un estatus metafísico para poder conciliar liberalismo y benthamismo, y sería esto, precisamente, lo que generaría contradicciones en su pensamiento.

Aunque esta lectura aporta elementos no despreciables para la comprensión de las tensiones innegables que se encuentran en el autor, parte de supuestos que no resultan, sin más, aceptables. En efecto, Jaramillo considera, y esto mismo creía M. A. Caro³⁵, que el positivismo jurídico implica necesariamente la formulación de un Estado autoritario. Pero el hecho de que se ponga, como fundamento de la ley, el criterio de una voluntad en quien reside el poder soberano, no implica necesariamente una exclusión de las libertades individuales y de los límites del poder, ni por ende, una justificación del poder autoritario. Todo depende de los valores que se usan como criterios para legislar. Al respecto podría comentarse,

34. Cf. J. Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Ed. Planeta, Bogotá, 1997, p. 181.

35. Más exactamente, para Caro el benthamismo implicaba el anarquismo en el plano privado, y el absolutismo en el público pues: “Bentham negando abiertamente por una parte la ley natural, y dictando por otra, preceptos de ciencia legislativa, suscribe virtualmente la doctrina despótica de Hobbes, dado que, no existiendo ley natural, el ejercicio del poder público, desnudo de todo derecho, sin más razón de ser que la conveniencia general, razón que nadie está obligado a reconocer, atenta contra las conveniencias individuales. Empero, en su *Deontología* expone abiertamente la doctrina anárquica, sentando que no siendo nadie juez de la sensibilidad ajena, cada uno debe conducirse consultando su interés personal” (M. A. Caro, “Cartas...”, ed. cit., p. 391). Caro insiste, entonces, en la arbitrariedad del positivismo jurídico y en la incapacidad del utilitarismo para justificar la obligatoriedad del principio de utilidad, debido al desconocimiento de la ley natural. Llama la atención que el argumento de Jaramillo Uribe coincida con el de Caro a este respecto.

con Bobbio, lo extraño que resulta que se tienda a olvidar “que los postulados éticos del positivismo jurídico, el principio de legalidad, el orden como fin principal del Estado, la certeza como valor del derecho, fueron elaborados en el siglo XVIII por la doctrina liberal desde Montesquieu a Kant [...] como defensa de la libertad individual en contra de la extralimitación del poder ejecutivo, como garantía de igualdad de trato frente a los privilegios”³⁶. Además, podría pensarse que el abandono de un discurso jusnaturalista, y la consecuente separación entre derecho y moral, puede significar tomar distancia respecto de una teoría del Estado, de acuerdo con la cual, la religión resulta siendo el fundamento último de los derechos y deberes ciudadanos, y que, por tanto, puede llegar a justificar la exclusión de aquellos actores sociales que no participan de determinado credo religioso. Esto muestra que el positivismo jurídico puede ser perfectamente compatible con un sistema democrático pluralista, y que se trata de un concepto problemático, que no puede ser tratado abstractamente como vía necesaria de la libertad o de la tiranía³⁷.

Así pues, la búsqueda de un sustento por parte de Rojas no respondería a la necesidad de conciliar liberalismo y utilitarismo, porque de hecho tal necesidad no se encuentra en el autor, sino que al contrario, según se muestra en sus palabras, para él ambos se implican mutuamente, y además, de acuerdo con lo dicho, se trata de dos ideologías que no tienen por qué excluirse, al menos no por las razones dadas³⁸. Habría que pensar más bien que la apelación a tal sustento pone de presente, como se comentaba antes, la impotencia del utilitarismo, constatada por el autor, para dar sentido a todas las exigencias que prescribe, pues el cálculo instrumental puede explicar que una norma de conducta sea útil, pero no justificar por qué el bienestar, el conocimiento, la libertad, deban considerarse valiosos, ni tampoco que tales bienes deban considerarse como derechos, y su cumplimiento un deber. Pero al reconocer esto, y al buscar en una instancia

36. N. Bobbio, *El problema del positivismo jurídico*, traducción de Ernesto Garzón Valdés, Distribuciones Fontamara, México, 1999, p. 54.

37. Mas aún cuando, como lo subraya Bobbio, se trata de un concepto problemático, que se presenta en diversas formas, como método, como ideología y como teoría, cuyos matices diversos suelen dejarse de lado, como se ha hecho, justamente ahora, en este ensayo.

38. Esto no excluye que Bentham haya sostenido en algún momento ideas afines al conservadurismo, pues de hecho, el legalismo que es propio de esta doctrina tiene a la seguridad y al orden como preocupaciones fundamentales, al igual que aquel. Pero el punto es que a diferencia de algunas tendencias conservadoras el utilitarismo benthamista supone la autonomía y la libertad del individuo, así como la separación entre derecho y moral.

natural, independiente del arbitrio de los hombres, un fundamento metafísico para los derechos positivos, Rojas asume una posición cercana al jusnaturalismo, y esto ciertamente lo muestra ambivalente respecto a la idea de un Estado formal en el sentido moderno³⁹.

En todo caso, como se mostró antes, para Rojas ese sustento supone sólo una interpretación, en sentido deísta, del cristianismo, de acuerdo con la cual Dios exige de los hombres, a través del decálogo, no más que la realización de su naturaleza: “La causa del primordial bienestar y engrandecimiento de las sociedades se halla en el puntual cumplimiento de todas las obligaciones que la buena moral impone a los individuos que las componen: o lo que es lo mismo, en el puntual cumplimiento de los preceptos del decálogo; o lo que equivale a decir, que la causa primordial de la felicidad de las naciones se halla en el reconocimiento y la garantía completa de los derechos individuales” (CS, 424). En esa medida, la fundamentación metafísica a la que Rojas recurre no implica, propiamente, un credo religioso determinado, ni tampoco, como se verá más adelante, que una religión positiva deba ponerse en los cimientos del Estado. Más bien, abre la posibilidad de crear interlocución entre dos bandos que a veces hablan en términos distintos, queriendo decir las mismas cosas. Al tradicionalista se le habla entonces en términos de los mandatos divinos del decálogo; al liberal en términos de derechos y garantías individuales.

La cuestión central que merece ahora consideración es la relación misma que se ha establecido en lo anterior entre los principios liberales y la doctrina utilitarista. Aunque a primera vista no se trata de una conexión evidente, es sostenida no sólo por Rojas, sino por muchos liberales, en particular por quienes asumen radicalmente estos principios, pero también por sus más acérrimos opositores. Para éstos, en efecto, es esta relación que el liberalismo mantiene con el utilitarismo lo que, justamente, hace de él una doctrina peligrosa, que atenta contra los principios religiosos fundamentales para ellos. Esto aparece con claridad en las siguientes palabras de un anónimo conservador que, en 1874, escribe en *La América*: “el liberalismo pretende fundar una escuela de negación, busca como

39. Esto no excluye que desde concepciones modernas se asuma el jusnaturalismo como teoría, método o ideología, pero el punto es que la teoría del positivismo jurídico, y el formalismo en la definición del derecho que le es afín, están en la base, como justificación, de la formación de los Estados modernos (cf. Bobbio, *op. cit.*, p. 43). En todo caso, esto resulta bastante esquemático teniendo en cuenta las diversas formas en que puede plantearse el positivismo y los problemas peculiares de cada una de estas formas, pero un tratamiento exhaustivo de la cuestión desbordaría los límites de este ensayo.

moral la utilidad o el sensacionalismo, y es ahí donde está la verdadera división de los partidos. Nosotros que levantamos como bandera moral la que el hijo de Dios nos dejó consignada en el Evangelio es natural que nos agrupemos en torno de la Iglesia que la recibió en depósito: aquellos que buscan en el placer o en el dolor la norma de sus acciones, esos son enemigos de esta Iglesia, y de aquí que en toda cuestión política vaya envuelta una cuestión religiosa”⁴⁰. Para los radicales, por su parte, si retomamos las palabras de Aníbal Galindo antes citadas, el utilitarismo sirve de base a principios liberales claves como la libertad de conciencia, el fomento de las actividades productivas, la protección de la propiedad, y la preocupación por el bienestar individual –expresada en términos de derechos y garantías– como base del bienestar general.

La conexión entre utilitarismo y radicalismo se encuentra pues, para usar los términos comentados antes, en los marcos referenciales, y es a partir de estos que también puede explicarse la distancia que separa a liberales radicales y conservadores⁴¹. En efecto, para el utilitarista como para el radical, se supone, en primer lugar, la autonomía del individuo para decidir en qué consista su felicidad, su bienestar, es decir, en últimas, la autonomía de la racionalidad para imponer sus criterios. De ahí, como se señalaba antes, se sigue una concepción determinada de la sociedad, y la valoración de ciertas cualidades que enfatizan en la capacidad para realizar esta autonomía, como la iniciativa, el autocontrol, la laboriosidad, el conocimiento, etc. Para el conservador, en cambio, lo primero es una idea del bien general, que tiene por fundamento un credo religioso, y que supone una comunidad de creyentes que debe ser conservada en el orden social, como base del mismo y de su cohesión. De aquí se sigue una valoración especial de ciertas cualidades que insisten en la manutención de tal orden, como el respeto de la autoridad, la práctica de la religión, y la adhesión a la moral que ella implica. Esto puede verse, nuevamente, a través de las palabras de un reconocido conservador como M. A. Caro: “Para nosotros la sociedad es una gran familia, y su misión la misma que, en su escala, cumplen los padres de familia [...] la autoridad pública debe perfeccionar al hombre como la autoridad doméstica perfecciona al niño [...] el gobierno debe asumir un carácter más paternal que administrativo; son distintivos de aquel carácter, en lo visible y material, la antigüedad, la fuerza, la permanencia; pero amor es su atributo esencial” (Caro, “Estudio...”, p. 136).

40. Cit. por H. Delpar, *Rojos contra azules*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1994, p. 171.

41. Conservatismo, a partir de 1849. Manifiesto redactado por Mariano Ospina Rodríguez y José Eusebio Caro.

Este contraste de puntos de vista también puede explicar las caricaturas que se hacen mutuamente, del liberal como libertino e irreligioso y del tradicionalista como oscurantista y autoritario, pues al otro, al opositor, se lo concibe como extremo, y en tanto tal como aquel que niega las cualidades que más se aprecian. En efecto, aunque unos y otros coinciden en el fondo en cualidades que se estiman, pues no se puede decir que el tradicionalista sea enemigo de la libertad sino que por encima de ella privilegia el orden, y a la inversa el liberal, el punto es que difieren en las cosas que *más* estiman, y esto depende de aspectos bien diversos de sus marcos de referencia. Considerando el caso mismo del benthamismo, es claro que la seguridad y el orden son, desde esta doctrina, las condiciones fundamentales del bienestar individual, pero esto está en función del individuo y de sus libertades, y no en pro de ciertas exigencias morales, como sucede con una posición conservadora.

Esta última indicación nos conduce a uno de los elementos en que se muestra con más claridad la distancia que separaba a ambas posiciones, pues se trata de un aspecto que estaba presente, ineludiblemente, en las frecuentes polémicas. Se trata de la religión.

5. La cuestión religiosa

¿Por qué otro criterio que no sea el de utilidad, el de la conveniencia, el de la felicidad del género humano, pueden resolverse los múltiples y complicados problemas de las relaciones del hombre con las personas y las cosas [...]? ¿O se pretenderá que sobre todas estas materias tiene la sociedad civil también que recibir la ley de la potestad eclesiástica? Pero a nada menos equivaldría esta insólita pretensión que a la de absorber a la sociedad civil en la de la Iglesia, a la de darle a aquella una pretensión completamente teocrática⁴².

Estas palabras de Aníbal Galindo ponen de presente un punto crucial en el enfrentamiento entre radicales y tradicionalistas, a saber, el papel social que se le asigna a la religión. Aunque, según aparecía en lo anterior, los principios generales utilitaristas y liberales pueden conciliarse con los preceptos generales del cristianismo, desde el utilitarismo que muchos liberales suscriben, la religión, incluida la cristiana, pasa a concebirse como un tipo de sanción más, que por sí sola no resulta suficiente para lograr la cohesión social. En esa medida, no es que la religión no se considere un elemento de cohesión considerable, pero no se considera el elemento cohesivo central, el único concurrente a esto, ni el fun-

42. G. España, *op. cit.*, p. 111.

damento adecuado para captar el orden de las cosas. Tal función ordenadora un utilitarista la atribuye a la ciencia, precisamente, a la ciencia moral que defiende. Y es aquí, en este fundamento, donde para él, siguiendo las palabras de Galindo, se encuentra abierta la posibilidad para situar los cimientos de un Estado no “teocrático”, es decir, de un Estado laico que resulte consecuente con los diversos valores que tanto el liberalismo como el utilitarismo defienden. Precisamente, que un utilitarista pueda afirmar que la religión no se precisa para consolidar la unión de la sociedad, es lo que resulta escandaloso para un opositor de estos principios. Y escandalosa tenía que resultarle la siguiente afirmación de Rojas:

[...] la felicidad del hombre en la vida presente y en la futura es el dominio de la prudencia: esto quiere decir, que es a cada individuo a quien interesa conseguirla; que cada uno es el juez y dueño de su suerte, y que la felicidad no se puede ni se debe hacer por la fuerza (CS, 432).

En efecto, en estas palabras se pone de presente uno de los supuestos implicados en la laicización de la sociedad, a saber, considerar a la religión como algo que hace parte del ámbito privado, en palabras de Rojas, de la prudencia, del criterio personal. La explicación que se sugiere para justificar esto, es que ella obedece a expectativas individuales sobre la felicidad, y lo que ésta significa no puede ser establecido por nadie distinto al individuo que le concierne, pues, como se ponía de presente antes, para el utilitarismo no tiene sentido hablar de un bien sustancial general. Y si algo depende de la elección personal, del criterio de cada quien, parecería claro que no resulta legítimo extenderlo a todos, como fundamento de la armonía social. De ahí que, aunque para Rojas la religión no resulta despreciable como motivación para que aquellos que creen cumplan con los deberes civiles, no resulta suficiente teniendo en cuenta que siempre habrá diferencias de culto y personas que no crean en general.

Además, pueden darse casos en que la religión resulte incompatible con los principios del Estado, en este caso de un Estado acorde con los “valores” que el utilitarismo privilegia, como son la ciencia, la prosperidad económica, o las libertades individuales, es decir, todo lo que desde esta perspectiva se considera indispensable para un Estado de bienestar general (cf. CS, 438-444). Y esto sería, para Rojas, una razón más para pensar que todos aquellos bienes deben ser buscados con independencia de la religión, y en caso de que ésta contribuya a su consecución, tanto mejor. A esto suma otra razón: todas las religiones, en la medida en que suponen la fe incondicional y, por ende, cierto grado de irracionalidad y sumisión, son contrarias a lo que se ha señalado como un valor fundamental para el utilitarismo, es decir, la autonomía de la razón y, por ende, en palabras

del autor, “todas tiranizan el espíritu” (CS, 444). Esto sería otro motivo de peso para no imponer una religión a los gobernados, aunque Rojas matiza, en caso de tener que elegir una, éstos “deberían preferir aquella que fuese menos hostil a los derechos del hombre y especialmente a la libertad del espíritu” (*ibid.*, 444).

En suma, si desde el punto de vista utilitarista la universalidad de los principios éticos reclamaba la separación de fundamentos religiosos, y para el tradicionalista, a la inversa, tal universalidad sólo podía fundarse en las leyes naturales —que, a su vez, tenían por base el credo religioso del cristianismo— desde la síntesis que Rojas propone existen unos principios religiosos universales, los principios básicos del cristianismo, que coinciden plenamente con los principios de la moral utilitarista. Así, para Rojas, tal universalidad estaría garantizada tanto por la religión como por la ciencia, de modo que, a falta de la una, podía apelarse a la otra.

6. Conclusiones

Al hacer el balance del benthamismo en Colombia, del que, como vimos, Rojas fue su más conocido difusor, Jaime Jaramillo Uribe considera dos aspectos principales: por una parte, las transformaciones en la vida espiritual; por otra, la producción intelectual. Sobre esto último el resultado sería bastante precario, pues la única obra ambiciosa al respecto, la de Ezequiel Rojas, a los ojos del historiador, “ni siquiera logra ser una buena exposición de la obra del maestro. Y así tenía que ser —continúa— no por defecto de las inteligencias que entre nosotros siguieron la doctrina del filósofo inglés, sino por la pobreza interna de la filosofía utilitarista”⁴³. Aunque esta apreciación se ajusta a lo señalado desde el comienzo en esta exposición, las razones que se dan para sostenerla no coinciden del todo con lo que aquí ha aparecido. En efecto, es claro que Rojas no fue un pensador crítico ni original, y que los argumentos que utiliza para defender su doctrina muchas veces resultan insuficientes y ciegos, incluso hasta rayar con el dogmatismo. Sin embargo, esta pobreza no puede atribuirse sin más al utilitarismo, que tiene a Bentham como su iniciador, pues si bien se trata de una doctrina que parece bastante limitada para responder a ciertos puntos, se ha desarrollado hasta nuestros días en diversas vertientes que han dado vida a una discusión bastante fecunda en ética y política. Además, aunque puede criticarse la neutralidad y el reduccionismo mecanicista que esta concepción pretendía, y las consecuencias de esto, es claro que los valores que subyacían a esta pretensión —la preocupación por el bienestar individual, la autonomía de la persona y sus libertades— resultan indispensables para la estructuración de una sociedad acorde con los principios democráticos que hoy tanto se defienden.

43. J. Jaramillo Uribe, *op. cit.*, p. 426.

Habría que pensar entonces más bien que Rojas es un personaje en el que se ponen de manifiesto las inconsistencias propias de quien se mueve entre una tradición recibida y la asimilación de ciertos modelos; un mediador que resulta precario porque no asume críticamente tales modelos, ni toma conciencia de los presupuestos desde los cuales los interpreta; un publicista que a pesar de su adhesión vehemente al utilitarismo no fue plenamente consecuente con los principios que defendía, en parte por esos presupuestos recibidos, en parte por un afán de conciliación que hacía urgente la necesidad de disipar los enfrentamientos partidistas, pero sobre todo de minar la resistencia contra las ideas liberales, en un país predominantemente católico en el que imperaba la imagen del liberal como libertino, anti-católico, y por ende, antisocial. En todo caso, se trata de tentativas de conciliación que en el autor se encuentran difusas y que poco lograron calar en la generación que lo recibió como maestro, pues en ésta, como en los adversarios, predominan las posiciones extremas, el diálogo entre sordos, las caricaturas.

Con respecto a las transformaciones en la vida espiritual que habría introducido el utilitarismo benthamista, Jaramillo Uribe destaca el fomento de virtudes que atribuye a la actitud burguesa, tales como la probidad, la mesura, la laboriosidad, a la vez que considera que el benthamismo “introdujo en la conciencia colombiana un motivo de perturbación” y en tanto tal puede considerarse como una de las causas de la “desazón nacional” (cf. *ibid.*, 425-6). Con respecto a lo primero resulta cuestionable, como lo reconoce Gómez-Müller, reducir el benthamismo a la eticidad burguesa, pues con ello se estaría desconociendo el papel crítico que esta ideología asumió en la sociedad colombiana. En efecto, los utilitaristas colombianos veían en la universalidad del principio de utilidad una estrategia para promover un Estado laico más pluralista contra las tácticas de exclusión por parte de algunos sectores de la sociedad de ese entonces. Pero, en todo caso, hay que tener en cuenta, como lo destaca el mismo Gómez-Müller, que se trata de un pluralismo aún limitado, como lo sugiere el hecho de que en la Constitución del 63, hija del radicalismo, no se le diera pleno reconocimiento constitucional a las poblaciones indígenas y negras. En relación con el segundo aspecto, el que se refiere al utilitarismo como motivo de perturbación, es cierto que a partir de su difusión se dieron numerosos enfrentamientos, pero ello se debió fundamentalmente a las posiciones extremas que concurrían para defender o rechazar esta doctrina y a la incapacidad de los distintos bandos para mediar entre sus ideales, pensando en soluciones concretas, acordes con las necesidades del país.

En lugar de eso, predominaron las discusiones en abstracto y, por parte de los utilitaristas liberales, un optimismo extremo acerca del poder de la ley sobre la

realidad, que se deriva directamente del legalismo a ultranza defendido por Bentham, y de su idea de que la felicidad general puede promoverse principalmente a través de la adopción de un código completo de leyes. De ahí el papel central que los radicales utilitaristas le conceden al legislador, en cuyas manos estaría poner fin a las instituciones y prácticas del pasado que se juzgaban como irracionales y anacrónicas, para establecer unas acordes con los principios utilitaristas que se consideraban indispensables para una búsqueda razonable del bienestar nacional⁴⁴. Y de ahí también el supuesto insostenible, que parece haber pervivido hasta ahora, a pesar del olvido en que cayó la generación radical, de que la promulgación de leyes es solución suficiente para los más graves problemas del país.

44. Ph. Schofield, “Jeremy Bentham: importancia histórica y relevancia contemporánea”, en *Jeremías Bentham: el joven y el viejo radical, su presencia en el Rosario*, Centro Editorial Universidad del Rosario, Bogotá, 2002, p. 56. Para Rojas, en efecto, el eje central de la prosperidad de un Estado se encuentra en la ley: en la Constitución, en los códigos, en las normas que se establezcan, y en “el empleo de medios directos e indirectos para hacerlas cumplir” (SC, 438).

