

## Ezequiel Rojas: entre utilitarismo e ideología\*

JIMENA HURTADO\*\*

Universidad de Los Andes, Colombia

### RESUMEN

La economía política jugó un papel importante en la construcción de la nueva República de Colombia en cabeza de Ezequiel Rojas. En busca de elementos teóricos y prácticos para organizar una nueva sociedad de individuos libres y destinados a la felicidad, Rojas buscó en la economía política inspiración. Sin embargo, no era la economía política clásica la que Rojas difundía en sus enseñanzas. Rojas construyó su propia propuesta a partir de tradiciones e influencias menos usuales: el utilitarismo y la ideología. En este texto pretendo reconstruir esa propuesta, mostrando sus tensiones y contradicciones y la manera como Rojas intentó conciliarse recurriendo a la religión.

**Palabras clave:** Ezequiel Rojas, Jeremy Bentham, Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, utilitarismo, ideología, Colombia.

**Clasificación JEL:** A13, B12, B31.

### Ezequiel Rojas: Between Utilitarianism and Ideology

### ABSTRACT

Political economy played a central role in the construction of the new Republic of Colombia through the influence of Ezequiel Rojas. In his pursuit of theoretical and practical guidance to organize a new society of free individuals pledged to happiness, Rojas looked to political economy for inspiration. However, the sources that Rojas drew on did not belong to the tradition of classical political economy; he based his own approach on other, less traditional sources; namely utilitarianism and ideology. In this text I aim to reconstruct this approach, showing its tensions and contradictions and the way in which Rojas tried to address them through religion.

**Key words:** Ezequiel Rojas, Jeremy Bentham, Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, utilitarianism, ideology, Colombia.

**JEL Classification:** A13, B12, B31.

---

\* Este documento corresponde a la traducción y extensión de los documentos de trabajo “The Beginnings of Colombian Economic Thought. Ezequiel Rojas between Utilitarianism and Ideology” presentado en el *Colloque International Philosophie économique*, Lille, 21 y 22 de junio de 2012 y “The Beginnings of Positive Liberal Economics: Ideology and Utilitarianism” presentado en la XVIª reunión anual de la *European Society for the History of Economic Thought*, San Petersburgo, 17 a 19 de mayo de 2012. Agradezco a los organizadores y participantes en el Simposio *Pensamiento y reformas liberales en América Latina y el Caribe a mediados del siglo XIX*, organizado en el marco del III Congreso latinoamericano de historia económica, Bariloche, 23 al 27 de octubre de 2012.

\*\* Es profesora del Departamento de Economía de la Universidad de Los Andes en Colombia.

## 1. INTRODUCCIÓN

La segunda mitad del siglo XIX en Colombia corresponde a la construcción de la nueva república protagonizada por una generación de jóvenes aún herederos de la tradición española pero interesados en desarrollos teóricos y científicos de otras tradiciones. Después de la Independencia los nuevos ciudadanos tuvieron que enfrentar el reto de construir un marco institucional capaz de proveer riqueza y prosperidad para individuos libres e iguales. En nombre de la libertad, muchos de ellos, vieron la oportunidad de practicar la ingeniería social. Este reto contiene una tensión para sus protagonistas: construir un orden social, político y económico adecuado para preservar la libertad individual<sup>1</sup>.

En paralelo a este desafío teórico y práctico se iban consolidando dos facciones en el horizonte político colombiano asociados con los nombres de Simón Bolívar y de Francisco de Paula Santander. Los seguidores de Santander denunciaban tendencias autoritarias en el Libertador mientras que sus adeptos lo veían como la única garantía de orden y estabilidad. Frente al fracaso de la Convención de Ocaña en 1828 y la consecuente amenaza de confrontación violenta, Bolívar se declara Presidente Libertador y concentra el poder político desconociendo, según sus opositores, los preceptos de la constitución y del gobierno representativo y democrático. La tensión creciente lleva al frustrado atentado contra la vida de Bolívar en septiembre de 1828 y a la ejecución o deportación de quienes fueron relacionados con el evento. Entre los deportados se encontraba Ezequiel Rojas (1803-1873), joven liberal quien había sido elegido representante a la Convención de Ocaña pero no había ocupado su lugar por no contar con la edad requerida. Su condena lo llevó a pasar siete meses en Europa que resultaron definitivos en su vida porque conoció, entre otros, a Jean-Baptiste Say. Este encuentro con el autor que lo había introducido a la economía política gracias al estudio de su *Tratado de economía política* (1803) lo convenció de la importancia de esta disciplina pues, cuenta Rojas, Say le dijo que la mejor forma de garantizar la libertad de un pueblo era enseñarle como conocer sus intereses y este era precisamente el objeto de la economía política. Desde ese momento Rojas se consagró a la enseñanza de esta disciplina, actividad que combinó con una vida política activa. Rojas fue nombrado catedrático de la materia en el Colegio de San Bartolomé en 1827 en reemplazo de su profesor Francisco Soto e incluso antes de haberse graduado de sus estudios superiores. Entre 1832 y 1849 es elegido como representante a la Cámara por Tunja y ocupa la presidencia de esta corporación en varias ocasiones; albacea de Santander en 1840; secretario de Hacienda por corto tiempo en 1849; cónsul general de negocios en Inglaterra y Francia en 1850

---

<sup>1</sup> Este era precisamente el objetivo de la Clase de Ciencias Morales y Políticas (1795-1803) del *Instituto de Francia* en la cual participaba Tracy, una de las referencias obligadas de E. Rojas. La clase «promised to try to solve the persistent dilemma of the aspiration of freedom and the need for a science of moral control» (Staum, 1987, p. 411).

y embajador ante la Santa Sede hasta 1857; nombrado primer rector de la Universidad Nacional en 1867, cargo que no ejerció; elegido al Senado en 1870 ejerce como su presidente; y designado presidencial en 1872. Solo estuvo alejado de las aulas durante sus años como diplomático y volvió a ellas en 1857, trasladando sus clases a su casa en los últimos años de su vida.

Esta dedicación le valió ser considerado como el profesor de los protagonistas de los siguientes cincuenta años en Colombia y, en especial, de los Radicales<sup>2</sup>, además de ser considerado como el fundador del Partido liberal y uno de sus principales representantes. Su influencia fue ampliamente reconocida y reportes de la época indican que su muerte fue conmemorada con tres días de duelo nacional y las más importantes figuras públicas pronunciaron oraciones fúnebres durante sus exequias, a las cuales asistieron alrededor de tres mil personas.

A pesar de la fama y reconocimiento de los que gozó durante su vida, hoy en día, Rojas es un personaje ausente de la historia del pensamiento económico colombiano. Se le recuerda como el principal representante del utilitarismo en la época y por su debate sobre esta corriente con Miguel Antonio Caro. Como ha sido ampliamente documentado, la querrela benthamista ocupó un lugar importante en el debate político y de las ideas del momento. Pero su papel como precursor del pensamiento económico colombiano ha recibido menos atención<sup>3</sup>. Una posible explicación puede ser que ni Rojas ni los autores que lo inspiran tienen una concepción de la economía acorde con lo que se ha considerado como predominante en la época, es decir, la economía política clásica en su vertiente ricardiana, con un análisis basado en clases sociales, concentrado en la producción, distribución y consumo de bienes, y fundamentado en una teoría del valor objetiva.

En términos de historia de las ideas económicas, Ezequiel Rojas y su papel en los inicios de la educación superior republicana y de la enseñanza de la economía política en Colombia muestra la influencia de una corriente sensualista, asociada con pensadores franceses y con el utilitarismo benthamita, que generalmente ha recibido menos atención en la literatura<sup>4</sup>. La historia de la teoría económica de la corriente dominante, por lo general, enfatiza la influencia de la tradición británica asociada con los nombres de Adam Smith, David Ricardo y John Stuart Mill. El caso colombiano permite reevaluar esta visión al confirmar la existencia de una corriente alternativa con ideas y conceptos

<sup>2</sup> Incluso Rodríguez (1973, p. 222) sugiere que la Constitución de Rionegro de 1863 es muy parecida al Proyecto de Constitución Política para el Estado Soberano de Cundinamarca presentado por Rojas a la Asamblea Constituyente de ese Estado menos de un año antes.

<sup>3</sup> Es significativo que Low Murtra en su artículo sobre el pensamiento económico colombiano en la Nueva Historia de Colombia ni siquiera lo nombra.

<sup>4</sup> La gran excepción son los trabajos de Gilbert Faccarello. La mayor parte de sus trabajos, al menos desde 1984, buscan recuperar esta tradición de pensamiento mostrando su originalidad e influencia. Para un recuento exhaustivo del trabajo de Faccarello ver su página personal: [http://ggjff.free.fr/pages/pageuk\\_gjf\\_recherches.html](http://ggjff.free.fr/pages/pageuk_gjf_recherches.html)

más cercanos a la teoría contemporánea basada en un análisis del comportamiento individual y la asociación del valor con la utilidad anterior a la llamada Revolución Marginalista.

Ezequiel Rojas, con su compromiso e insistencia en difundir las ideas de Jeremy Bentham y de Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, no solo garantizó un espacio a esta tradición en el país sino que además buscó adaptarla a y compatibilizarla con el contexto nacional. Este texto pretende dar los primeros pasos en la reconstrucción de sus ideas, haciendo énfasis en la articulación profunda entre filosofía política y economía heredada por Rojas de estos autores y que llevará en el siglo XX, con el triunfo de la llamada Revolución Marginalista y la transformación de la economía en una teoría del comportamiento individual, a un proceso de dilución de las fronteras de la economía que pasa a convertirse, como lo deseaba Jean-Baptiste Say<sup>5</sup>, en una ciencia general de la sociedad (Say, 1840, pp. 1-7).

Pero más allá de adoptar una tradición, Rojas en sus debates y discusiones sobre estas ideas agregó un elemento propio buscando adaptarlo al contexto colombiano: la religión. Contrariamente a las acusaciones de sus detractores y, en especial, a los ataques de Miguel Antonio Caro, Rojas siempre creyó que esta corriente sensualista era compatible con los preceptos de la religión cristiana. En este texto se buscará mostrar que, al contrario de lo dicho en la literatura, Rojas construye un sistema de ideas utilizando estas tres tradiciones con una propuesta original y que, siguiendo sus escritos, puede superar las limitaciones y contradicciones de sus influencias.

El texto se encuentra dividido en tres secciones, además de esta introducción. En la primera, aborda el debate sobre los derechos entre Bentham y la tradición del derecho natural, lo cual permite mostrar un elemento fundamental del utilitarismo contrario a una filosofía liberal. Si los derechos son positivos entonces son el producto de la legislación y, en cierta medida, de la voluntad del Estado. Si no existen derechos antes de la existencia de un gobierno entonces no hay forma de limitar su poder y, en consecuencia, la libertad individual puede pasar a ser secundaria y ceder frente a otras prioridades como la seguridad. En la segunda parte, se analiza la solución ofrecida por Rojas: los mandamientos, siguiendo la tradición escolástica, son el conocimiento cierto de la existencia de derechos anteriores a la existencia del Estado y la demostración de la intención de la divinidad de garantizar la felicidad individual. Este elemento, completamente ajeno a la tradición utilitarista y a la ideología, le permite a Rojas responder a las acusaciones sobre la influencia perversa de estas ideas en la sociedad colombiana. En la tercera parte, se aborda el lugar central que juega el libre mercado en este esquema institucional que busca garantizar y preservar la libertad individual. El mercado aparece como el espacio por excelencia de ejercicio y expresión de la voluntad, entendida, siguiendo a Tracy, como las preferencias individuales. Un espacio en el cual el gobierno no debe intervenir

---

<sup>5</sup> Otra de las influencias fundamentales en el pensamiento de Rojas.

o tener presencia pues siempre corre el riesgo de obstaculizar o impedir el ejercicio de la voluntad individual y, por lo tanto, de violar los derechos de los individuos. Finalmente, se encuentran algunas conclusiones de este estudio.

## 2. ENTRE UTILITARISMO E IDEOLOGÍA: EL DEBATE SOBRE LOS DERECHOS

Bentham, exponente del utilitarismo, y Tracy, representante de la ideología, unidos al nombre de Jean-Baptiste Say, también miembro de la ideología, han sido asociados con el radicalismo y fueron los autores de referencia para la generación de quienes echaron las bases de las primeras construcciones sociales y económicas en Colombia. Sus nombres también están asociados con los inicios de la enseñanza de la economía política en el país.

Ezequiel Rojas, considerado como el principal profesor de economía política en el país, construyó sus cursos con base en estos tres autores y fue un acérrimo defensor del uso obligatorio de sus textos en el Congreso nacional. Como académico y como hombre político, Rojas es el responsable no solo de que la economía política se integrara como parte obligatoria del plan de estudios universitarios sino también de los contenidos de los cursos de la materia. El programa de su curso fue ampliamente difundido y con él personajes de la vida nacional como José María Rojas Garrido (1824-1883), senador y presidente en ausencia de Tomás Cipriano de Mosquera en 1866, Santiago Pérez (1830-1900), presidente entre 1874 y 1876, Manuel Murillo Toro (1816-1880), presidente entre 1872 y 1874 y entre 1864 y 1866, Aníbal Galindo (1840-1895), considerado el primer economista colombiano, Salvador Camacho Roldán (1827-1900), presidente designado por un mes entre 1868 y 1869, y los hermanos Miguel y José María Samper, destacados políticos y hombres de letras, todos figuras centrales del liberalismo, tuvieron sus primeros acercamientos a la economía política.

La influencia del utilitarismo y la ideología sobre estos personajes no es sorprendente al reconocer que la primera generación de colombianos después de la Independencia estaba buscando guías para construir un Estado moderno (Jaramillo, 1974) y Bentham se presentaba como el reformador del mundo, con una teoría y una práctica técnica del Estado. Destutt de Tracy, por su parte, fue un participante activo en la formación de la legislación francesa después de la Revolución. Los dos criticaban la tiranía y el despotismo, aunque por razones diferentes, y los dos creían en la posibilidad de organizar a la sociedad para garantizar la realización de sus miembros. Los dos vinculaban el éxito de esta empresa con un conocimiento positivo del ser humano. En consecuencia, la construcción de un nuevo orden social requería las bases de una ciencia del comportamiento y de la naturaleza humanas para poder garantizar la felicidad, en el caso de Bentham, y la libertad, en el de Tracy, de los individuos. Ambas metas deseables desde el punto de vista de la nueva generación de liberales colombianos.

Las coincidencias entre los dos pensadores europeos parecían ser más profundas y encontrarse en los elementos constitutivos de esta ciencia. Parecía que sus teorías sobre las motivaciones del comportamiento individual eran cercanas aunque, al considerarlas en más detalle, sus concepciones aparentemente similares del individuo llevaban a visiones diferentes sobre el fin y el funcionamiento de la organización social y, por lo tanto, sobre los mecanismos de legitimación y gobierno de esta organización. Aunque los dos autores consideraban a las percepciones y sensaciones individuales como el elemento central de sus teorías, este sensualismo no los llevaba necesariamente a las mismas conclusiones. Estas diferencias e incluso contradicciones no parecen evidentes y la literatura, por ejemplo Jennings (1992), siguiendo a Welch, sostiene que en los ideólogos se encuentra «una forma de utilitarismo propia de Francia pero claramente análoga al desarrollo del Radicalismo benthamita en Inglaterra» (Jennings, 1992, p. 840, traducción propia). En 1990, Cruet describía la filosofía de Tracy como determinística y utilitarista porque buscaba la identificación entre interés particular y general en nombre de la felicidad, la cual podía ser equiparada a la libertad (Cruet, 1909, pp. 60, 120, 142, 163). En la misma línea, Staum (1987) afirma «los autores del Instituto [los ideólogos] eran bastante indiferentes respecto a si defendían los derechos como naturales o por las consecuencias felices que producían. Ni el lenguaje de los derechos ni el de la utilidad era inconsistente con el mismo proyecto científico básico» (Staum, 1987, p. 412, traducción propia). Este punto es central pues muestra una confusión denunciada por Benjamin Constant entre el lenguaje de los derechos y el de la utilidad. En lo que sigue, nos concentraremos en esta diferencia que puede revelar distancias profundas entre Bentham y Tracy, y que reflejan las tensiones existentes entre el utilitarismo y el liberalismo de la libertad. Tensión que Rojas tendrá que enfrenar y solventar para adaptar estas ideas al contexto colombiano.

## 2.1. DERECHOS NATURALES *VS.* DERECHOS POSITIVOS

Bentham y Tracy estaban convencidos de que la organización y reforma de una sociedad bien ordenada requería un estudio científico y completo de la naturaleza humana. En consecuencia, Bentham empieza su teoría con el principio de utilidad y Tracy con el estudio de la formación de las ideas. La eudaimonía de Bentham, o ciencia general de la sociedad, parte de la explicación de las motivaciones de la acción individual. La ideología de Tracy, o ciencia de la formación de las ideas, se construye sobre la comprensión de los seres sensibles. Los dos proponen una teoría general del individuo en sociedad o un estudio comprensivo de la naturaleza humana con el fin de presentar una filosofía social capaz de explicar el origen y el funcionamiento de la organización social, tanto en su dimensión económica como política. Los dos coinciden en que los individuos actúan porque sienten, es decir, se perciben a sí mismos y a su entorno a través de sus sentidos, y estas percepciones les permiten establecer relaciones entre ellos.

La descripción que hace Bentham del comportamiento individual, como un cálculo que busca maximizar el placer y minimizar el dolor, es bien conocida. Sin embargo vale la pena recordar algunos elementos que permiten compararla con la explicación de Tracy sobre la acción humana. Si bien los dos consideran que la motivación principal de la acción es el interés, resultado de las percepciones, el mecanismo que lleva de la percepción a la acción, descrito por cada uno de ellos, no es exactamente el mismo.

El principio de utilidad de Bentham tiene un doble carácter: es tanto descriptivo como propositivo. En su primer carácter, que Bentham llama el sentido enunciativo, el principio describe la acción individual como el resultado de percepciones interesantes y su fin como la felicidad del individuo. Las percepciones interesantes siempre pueden ser reducidas y clasificadas como placeres y penas simples y la felicidad corresponde al flujo de la mayor cantidad posible de placeres experimentados por el individuo. Un flujo con estas características es prácticamente imposible de lograr pues el individuo rara vez percibe solo sensaciones placenteras, y, por lo tanto, cada ser humano buscará maximizar su utilidad, entendida como un balance positivo de placeres descontados por las penas que pueda sentir. En este sentido, la utilidad es semejante al bienestar y, así, Bentham afirma «[d]irecta o indirectamente, el *bienestar*, en una forma u otra, o en varias formas, o en todas la formas tomadas conjuntamente, es el objeto de cada pensamiento, el objeto de cada acción, de la parte de cada ser conocido, quien es, a la vez, un ser sensible y pensante» (Bentham, 1952, p. 82, traducción propia).

Tanto Bentham como Tracy describen la utilidad como una propiedad de cualquier objeto deseable caracterizado por producir placer y reducir penas<sup>6</sup> (Bentham, 1952, pp. 101-102; Tracy, 1925, p. 89). De manera inmediata, los autores identifican el valor de un objeto con su utilidad, aunque Tracy incluirá otros elementos en su análisis del valor. Además, no parecen darle el mismo lugar en sus teorías. Mientras el principio de utilidad es la fundación del utilitarismo de Bentham, la utilidad apenas aparece en la explicación que da Tracy de la naturaleza humana. Es posible argumentar que Tracy utiliza otra palabra con el mismo significado y, en efecto, afirma que el objetivo de la voluntad es la felicidad. Pero la felicidad no es el objeto de la ideología que se ocupa de la formación de ideas a partir de las percepciones, una de las cuales es ser feliz. Y, como veremos más adelante, la felicidad, en particular, la mayor felicidad no es un criterio de evaluación de una sociedad bien ordenada.

De acuerdo con Bentham el bienestar define el interés individual y, por ende, su fin permanente y su voluntad. Bentham presenta la voluntad como la comprensión del placer y la pena que lleva, si el cálculo individual se inclina hacia el placer, a la volición y, así, a la elección de medios y a la acción (Bentham, 1954, p. 423). El interés, entonces,

---

<sup>6</sup> A pesar de esta similitud, Bentham considera que la utilidad depende del interés de la parte considerada que puede ser la comunidad o un individuo (Bentham, 1952, p. 102), mientras Tracy, al menos en su explicación de la naturaleza humana, siempre circunscribe su análisis a instancias individuales.

es la única causa eficiente de la acción; la causa después del cálculo o de que el individuo contraste placeres y penas asociadas con la acción como magnitudes comparables. Es por esta razón que el cálculo de penas y placeres resulta una explicación comprensiva de la acción humana.

Este no es el caso en Tracy. Si bien empieza su explicación desde la sensibilidad humana como lo hace Bentham, no concluye que la decisión se reduce al cálculo. Los individuos, como seres sensibles, tienen percepciones, las recuerdan, las juzgan y, luego, actúan sobre ellas siguiendo su voluntad. Tracy, entonces, divide la sensibilidad en cuatro facultades intelectuales: percepción, memoria, juicio y voluntad. Incluso define la voluntad en términos cercanos a los de Bentham: «la voluntad es realmente y propiamente la facultad general y universal de encontrar algo preferible a otra cosa, aquella de ser afectado de manera a preferir tal impresión, tal sentimiento, tal acción, tal posesión, tal objeto a tal otro» (Tracy, 1823, p. 6, traducción propia). La voluntad corresponde a las preferencias, las cuales podrían estar asociadas a un cálculo entre penas y placeres. Esto significaría que la facultad que precede a la voluntad, el juicio, como en Bentham, sería un cálculo.

Sin embargo, esto no es lo que sugiere Tracy. La voluntad sigue al juicio pero este no se reduce al cálculo. En el tercer volumen de sus *Éléments d'idéologie* sobre la lógica, Tracy afirma que la facultad de juzgar no se deriva de la facultad de calcular: «No se puede, entonces, decir que un juicio es una especie de ecuación: pero uno puede y debe decir, por el contrario, que una ecuación es una especie particular de juicio, que siempre consiste en sentir, en percibir, que en una idea que se tiene de una cantidad está incluida la idea de que esta cantidad es igual a otra cantidad expresada de manera diferente» (Tracy, 1805, p. 156, traducción propia). Comparar cantidades y determinar órdenes de magnitud entre ellas no es lo mismo que declarar que algo es bello, saludable o vigoroso. Por lo tanto, no son las matemáticas las que enseñan a los individuos cómo razonar pues no son el lenguaje natural de sus facultades individuales. En realidad, dice Tracy, estas facultades utilizan la lógica, un campo más amplio que las matemáticas. Tomando distancia de Bentham<sup>7</sup>, Tracy afirma «nuestros juicios no son entonces ecuaciones» (Tracy, 1805, p. 163, traducción propia).

Incluso en el mismo texto Tracy ya había tratado la sensibilidad como la fuente de toda certeza (Tracy, 1805, pp. 180-198). Es porque sentimos que sabemos que existimos. Todas nuestras percepciones nos dan la idea de nuestro ser y del mundo que nos rodea. También cabe notar que Tracy no parece reducir las percepciones a placeres y penas<sup>8</sup>. Aunque sostiene que la mayoría, y no todas, nuestras sensaciones son de placer y de pena, las percepciones, las cuales identifica con impresiones y afecciones

<sup>7</sup> Tracy hace la reflexión explícitamente para distanciarse de Condillac.

<sup>8</sup> La palabra placer aparece nueve veces y la palabra pena cinco en el tercer volumen sobre la lógica y no siempre relacionadas con percepciones.



(Tracy, 1805, p. 195) parecen caer en una categoría más general que incluye todo lo que podamos sentir o saber, todas nuestras afecciones y conocimiento (Tracy, 1805, p. 186).

Tracy define al individuo como:

un ser *que quiere* [*voulant*] como consecuencia de sus impresiones y de sus conocimientos, y *actuante* como consecuencia de sus voluntades. Esto es lo que lo vuelve de una parte susceptible de sufrimiento y de gozo, de felicidad y de tristeza, ideas correlativas e inseparables; de otra parte, capaz de influencia y de poder. Esto es lo que hace que tenga *necesidades y medios*, y por consiguiente *derechos y deberes*, sea cuando solo tiene relación con seres inanimados, sea aun más cuando está en contacto con otros seres susceptibles de gozar y de sufrir. Porque los derechos de un ser sensible están todos en sus necesidades, y sus deberes en sus medios; y es necesario notar que la debilidad de todo tipo es siempre y esencialmente el principio de los derechos; y el poder, en el sentido en que se tome esta palabra, no es ni puede ser sino la fuente de deberes, es decir de reglas sobre la manera de emplear este poder (Tracy, 1825, pp. 3-4, traducción propia).

Así, Tracy establece el origen de los derechos y los deberes individuales en el individuo mismo. Sin relación alguna con un agente externo. Es este el carácter natural de los derechos. Son naturales en tanto emanan de la naturaleza misma de los seres humanos como seres sensibles con necesidades y poder.

Bentham, por su parte, sostiene que solo existen derechos positivos, resultado de la legislación positiva y no, como afirma Tracy, de la voluntad individual. Benjamin Constant, a pesar de su reconocida admiración por Bentham, muestra lo irreconciliable de estas posiciones, señalando la incompatibilidad entre el lenguaje de la utilidad y el lenguaje de los derechos para entender y explicar el surgimiento y el funcionamiento de la organización social.

El curso de los eventos políticos en Francia, en especial durante el debate sobre los derechos en 1795 y en 1798, obligó a los ideólogos a tomar una posición clara en defensa del discurso de los derechos que no se ajusta al utilitarismo. Bentham deja clara esta diferencia en sus *Anarchical Fallacies* (1843). Bajo ataque desde diferentes frentes, los derechos se convierten en una fuente de controversia entre los pensadores ingleses y franceses. Bentham no era el único en afirmar que la declaración de derechos era una fuente potencial de conflicto social porque le decía a los desposeídos que tenían los mismos derechos que los adinerados, incitando el egoísmo (Jennings 1992: 845-6). La igualdad de derechos fue calificada como mera metafísica sin ningún fundamento positivo posible. Así algunos miembros de la escuela pudieron tender hacia una ideología utilitarista o utilitarismo ideológico que «suplantó su preocupación por los derechos en vista de una elitismo ideológico exaltado después de 1795» (Staum, 1987, p. 421), Tracy no parece seguir este movimiento.

Según Staum (1987, p. 423), la posición de Tracy sobre el gobierno hace de los derechos garantías esenciales para el orden social. Tracy relaciona la realización de derechos con la consecución de la felicidad pero su preocupación por la libertad individual

contrarresta cualquier posibilidad de intervención externa —bien sea del gobierno o de cualquier otra fuente—; y la forma en que relaciona la libertad con la felicidad muestra que la libertad individual siempre prevalece sobre la felicidad de la comunidad. Al examinar su reacción al discurso de 1790 de Edmund Burke en la Casa de los Comunes se observa claramente la prioridad que le asigna a los derechos individuales.

Burke, en su discurso frente al Parlamento inglés pronunciado el 9 de febrero de 1790, descalifica por completo la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano. En el discurso, Burke presenta a Francia, en ese momento, como exterior al sistema de Europa porque lo ha perdido todo por cuenta de «los más hábiles arquitectos de la ruina» que hayan existido en el mundo. Burke se declara preocupado con el ejemplo francés, un ejemplo de anarquía y ateísmo basado en una «democracia feroz, sangrienta y tiránica» (Burke 2005 [1790], §218). El ejemplo no lo dan solo los eventos durante y después de la Revolución sino también la constitución: «la especie de relato e institución hecho y grabado de la anarquía, llamado los Derechos del Hombre, [...]. Con esta loca declaración subvirtieron el estado y trajeron calamidades que ningún país, sin tener una guerra, jamás ha sido conocido de sufrir» (Burke 2005 [1790], §222). Denuncia además que todo esto ha ocurrido no en nombre de la libertad y llevará a Francia a «una especie muy mala de tiranía» (Burke 2005 [1790], §222).

Tracy reacciona frente al discurso de Burke, primero en la Asamblea el 3 de abril y luego en un texto escrito. En ese texto califica el discurso de indecente y prueba de gran ignorancia, la cual solo puede ser explicada por basarse en ideas falsas tomadas de fuentes muy impuras. A pesar de su reconocida admiración por Burke, Tracy dice verse obligado a reconocer que el «Sr. Burke no ha entendido el espíritu de nuestra revolución» (Tracy, 1790, p. 6, traducción propia). Con el fin de ilustrar al autor inglés, Tracy procede a explicar la necesidad de la Revolución para cambiar el orden de las cosas, caracterizado hasta ese momento por el despotismo y la intolerancia, contrarios al «noble amor de la libertad y de la humanidad» (p. 9, traducción propia). Es más, en la Declaración de Derechos, los franceses han seguido el ejemplo inglés al consagrar la libertad de pensamiento, expresión y prensa, y, al hacerlo han recuperado su libertad natural «sin la menor amenaza, intentaremos conciliar, mejor que nuestros vecinos, con la gran política, la seguridad pública» (pp. 10-11). La Declaración de los Derechos ha empoderado a los ciudadanos franceses sin llevarlos a la anarquía. Los ha hecho conscientes de su poder y de la necesidad de auto-regularse y de utilizar con medida su poder en aras de la seguridad y el orden nacionales (p. 17). La respuesta de Tracy muestra claramente su compromiso con la Declaración de los Derechos, basada en un supuesto único y fundamental: los derechos individuales son naturales, imprescriptibles e inviolables.

Unos cincuenta años más tarde, pocos años después de la muerte de Tracy, se publica *Anarchical Fallacies* de Bentham. Este texto demuestra claramente su rechazo de los derechos naturales, los mismos que Tracy defiende toda su vida. Es en este texto que Bentham los llama un sin sentido sobre zancos. Según Bentham, la Declaración de los

Derechos son una invitación a la insurrección perpetua y una demostración de vanidad intelectual y de falta de respeto a los gobiernos y a los pueblos. La Declaración solo legitima las pasiones egoístas y asociales al consagrar los derechos individuales como sagrados e inviolables. Bentham procede a analizar cinco de los artículos de la Declaración para probar que el abuso de palabras los deja sin sentido y los vuelve peligrosos.

Como vimos en la larga cita de Tracy en esta sección, los derechos y deberes de todo individuo son la consecuencia directa de la voluntad individual. Ella vuelve a los individuos capaces de influencia y de poder, explica sus necesidades y sus medios y, por lo tanto, sus derechos y deberes. Estos surgen en la relación que los individuos establecen con sus semejantes igualmente dotados de voluntad y, en consecuencia, son naturales y anteriores a cualquier forma de gobierno.

Bentham, por su parte, no reconoce la existencia de derechos naturales. Según él, la ley determina la posesión de derechos, y su ejercicio va hasta el punto en que sean consistentes con el mayor bien de la comunidad (Bentham, 1843, p. L-19). En consecuencia, los únicos derechos reales son los derechos positivos, y cualquier otro tipo de derechos, en especial, los derechos naturales, es imaginario. Esto también significa que los derechos solo pueden existir «en proporción a que sean benéficos para toda la sociedad» (p. L-7, traducción propia) y, por lo tanto, pueden ser restringidos siguiendo el principio de la mayor felicidad o, en otras palabras, a discreción del legislador. De acuerdo con esto, sin gobierno no pueden existir derechos; donde no hay obediencia, no puede haber gobierno, y sin gobierno no hay leyes y, por lo tanto, no hay derechos (p. L-6).

Si la ley pone límites a los derechos, lo hace porque son necesarios para mantener el orden social, y deben ser determinados según las circunstancias. Para Bentham, los derechos son producto de la ley y están relacionados con una forma de coerción externa. Incluso pueden ser vistos como limitaciones a la libertad individual o a cualquier acción que no pueda coexistir con la libertad de otro. Las leyes protegen el orden y neutralizan cualquier posible amenaza proveniente del individuo; razón por la cual, solo la ley puede proclamar derechos (p. L-11).

No existen cosas tales como derechos absolutos y universales. En este sentido la Declaración de los Derechos solo puede ser vista como «contraria a las leyes mismas, y sólo las leyes» porque intenta atar las manos de los legisladores (p. L-9). Esto es particularmente contraproducente porque los legisladores deben, de acuerdo con las circunstancias, dictar las leyes que avanzarán la mayor felicidad de cada comunidad en cada lugar y en cada época. Como afirma Bentham, la legislación es relativa a las circunstancias (p. L-15), y la Declaración proclama derechos universales y naturales sin considerar esas circunstancias.

Benjamin Constant se cuenta entre los primeros en notar la incompatibilidad entre el lenguaje de la utilidad y el lenguaje de los derechos. En sus *Principes de politique*, escritos en 1806 y copiados en 1810 pero nunca publicados, dedica el último capítulo del segundo libro a analizar esta incompatibilidad. Al referirse a Bentham, nota que el autor inglés sugiere reemplazar los derechos naturales con la utilidad, dándole así

una fundamentación sólida a resultados semejantes a los de Constant, es decir, la defensa de lo que se definía en el momento como un orden social liberal basado en la justicia (Constant, 1997, p. 61).

Constant critica la noción de Bentham sobre el mismo terreno que este último había utilizado para criticar los derechos naturales: el lenguaje. A pesar de sus advertencias, la palabra utilidad no se asocia por lo general con justicia y derechos. En el lenguaje común, la utilidad se asocia con la expectativa de ganancia y no con el sentimiento del deber (p. 62). El problema con esto es que la evaluación del beneficio es subjetiva mientras que la noción de deber es absoluta (p. 62). Utilidad es una palabra demasiado vaga para ofrecer garantías sólidas para los derechos porque alguien puede juzgar una acción violatoria de los derechos útil y, en ese caso, la acción no sería prohibida o considerada injusta (pp. 62, 63-64). Además, el lenguaje de los derechos ofrece una garantía que el de la utilidad no puede porque «al hablar de derecho, usted presenta una idea independiente de cualquier cálculo. Al hablar de utilidad, usted parece invitar a cuestionar el asunto, sometiéndolo a una nueva verificación» (p. 63, traducción propia).

## 2.2. GOBIERNO LIMITADO VS. LEGISLADOR BENEVOLENTE

La diferencia inicial sobre la naturaleza humana entre Bentham y Tracy, y su oposición sobre los derechos, se acentúa al considerar sus explicaciones sobre la posibilidad de la vida en sociedad. Mientras Bentham considera que la naturaleza humana hace necesaria la armonización artificial de intereses, Tracy defiende la armonización natural. Esto también significa que para Bentham el conocimiento de la naturaleza humana sirve un fin mayor: lograr el bienestar de la comunidad, el cual puede ser desconocido para cada uno de sus miembros, pero puede ser calculado por el legislador. Tracy, por el contrario, considera que este conocimiento muestra que los individuos son capaces de convivir armoniosamente y de manera pacífica porque la naturaleza humana conlleva las nociones de derechos y deberes en las relaciones con los demás.

Bentham, como Tracy, cree que la sociedad es benéfica para sus miembros y que, en últimas, este mutuo beneficio explica su existencia. Sin embargo, sugiere que la sociedad es un equilibrio frágil porque «se mantiene junta únicamente por los sacrificios a que los hombres pueden ser inducidos a hacer de las gratificaciones que demandan; obtener estos sacrificios es la gran dificultad, la gran tarea del gobierno» (Bentham, 1954, p. 431, traducción propia). Esto muestra el papel activo jugado por el gobierno en la teoría de Bentham: la sociedad se mantiene gracias a la acción del gobierno. En efecto, el legislador ocupa el lugar central de la teoría utilitarista de Bentham.

Tracy, por su parte, define la sociedad como una sucesión de intercambios voluntarios y mutuamente benéficos para las partes. Estos intercambios explican el contrato social, calificado por Bentham como una hipótesis absurda sobre el surgimiento de la sociedad. Tracy supone que estos intercambios están en el interés de las partes incluso si

implican que cada uno cede una cierta forma de utilizar su fuerza porque recibe a cambio el mismo sacrificio de los demás (Cruet, 1909, p. 605). Los individuos realizan este intercambio porque es mínimo frente a la posibilidad de una vida en aislamiento. Más aún, estos intercambios constantes le permitirán a los individuos entender su propio interés como directamente dependiente de la satisfacción del interés de sus contrapartes en el intercambio, lo cual permite aumentar y profundizar las relaciones sociales. Como resultado, los individuos identifican su interés personal con el interés de la comunidad, o lo que es lo mismo, con el de sus contrapartes en el intercambio. Por lo tanto, no hay necesidad alguna de intervención externa para lograr la cooperación entre individuos y mantener relaciones pacíficas y armoniosas.

Bentham no podría estar más en desacuerdo con una visión semejante. En repetidas ocasiones afirma que el interés público y el privado no solo son diferentes sino que llegan a ser opuestos. En consecuencia, para mantener la paz y el orden, siempre es necesaria la intervención de un tercero. A pesar de que el sentido enunciativo describe el comportamiento individual, y al hacerlo la teoría de Bentham parece promover el interés personal, el sentido censorial<sup>9</sup> del principio de utilidad establece de manera clara que la descripción y comprensión de la naturaleza humana son necesarias si los individuos han de ser gobernados y guiados por el legislador hacia la máxima felicidad.

Bentham establece el predominio del interés en sí mismo como un axioma (Bentham, 1954, p. 422) con base en el cual la ciencia del legislador puede informar al arte de la legislación. En consecuencia, afirma que el interés personal es «[e]l principio de acción sobre el cual más se puede depender, cuya influencia es la más poderosa, más constantes, más uniforme, más duradera y más general entre la humanidad» (Bentham, 1954, p. 433, traducción propia). Este principio es una ley objetiva de la naturaleza humana e indica su regularidad y maneras de manipularla (Sigot, 2001, p. 12). Es así como el utilitarismo de Bentham se convierte en una ciencia de los incentivos; para lograr y garantizar el orden social, o la mayor felicidad. Es a través de la modificación de los argumentos incluidos en el cálculo que el legislador logra su cometido. «Si en muchos trabajos [Bentham] adopta como su primera aproximación la solución que consiste en considerar que el interés general viene de la suma de los intereses individuales, si reconoce que la comunidad es un fin necesario, todo su sistema está basado en la indispensable intervención de legislador, a cargo de armonizar intereses particulares diversos» (Sigot, 2001, p. 51, traducción propia).

Es entonces el legislador el encargado de producir la identificación de intereses a través de mecanismos diseñados utilizando el conocimiento preciso de la naturaleza humana (Halévy, 1995[1904], p. 152). En realidad, la famosa máxima de Bentham «Cállate» solo se aplica al buscar aumentar la riqueza nacional porque es imposible para el gobierno conocer el interés individual mejor que el individuo mismo, haciendo

---

<sup>9</sup> De censor en el sentido del magistrado de la república romana.

innecesaria la intervención en este asunto. A través de un sistema de penas y recompensas, como incentivos directos al comportamiento individual, y con la ayuda de una educación moral para asegurar que las personas conocen y entienden su propio interés, y lo identifican con el interés general (Halévy, 1995 [1904], p. 152), el legislador logrará el fin último de la mayor felicidad. De manera aún más elocuente, Bentham establece la siguiente «[r]ecla: en caso de colisión y disputa, siendo la felicidad de la parte igual, prefiera la felicidad del mayor a la del menor número» (Bentham 1952, pp. 91-92, traducción propia). Es poco sorprendente entonces que el utilitarismo de Bentham haya sido acusado de promover el sacrificio individual<sup>10</sup>. Esto explica por qué «el deseo de construir un sistema casi mecánico de armonización artificial de intereses nunca le permitirá eliminar de su doctrina algunos aspectos fundamentalmente autoritarios» (Sigot, 2001, p. 59, traducción propia).

Nada podría estar más alejado de la visión de Tracy sobre el gobierno. Incluso si su posición sobre el gobierno ha sido descrita como la «más grande de las artes, aquella de regular la sociedad de manera que el hombre encuentre en ella la mayor ayuda y la menos molestia posible de su propia especie» (Cooper, 1983, p. 104, traducción propia), Tracy cree que este arte se vuelve más fácil gracias al conocimiento del comportamiento humano, pero no para manipularlo o cambiarlo, sino para evitar interferir con él.

En este sentido, la ideología, como un estudio comprensivo de la naturaleza humana ilustra tanto al gobernante como a los gobernados sobre el funcionamiento de sus facultades individuales, fuente de todas sus necesidades, derechos y deberes. Recordemos que los derechos y deberes del individuo se desprenden únicamente de sus necesidades y su poder y, por lo tanto, si bien la ideología puede aparecer como una técnica de control (Cooper, 1983, p. 104) tiene muy poca relación con la ingeniería social propuesta por Bentham.

### 3. EMPIRISMO Y RELIGIÓN: LA IMPOSIBLE ARTICULACIÓN

Ezequiel Rojas no parece percibir estas diferencias y, en consecuencia, algunos comentaristas de su obra (por ejemplo, Jaramillo, 1974 y Quintana, 2006) consideran que se trata de un replicador acrítico incapaz de superar las contradicciones heredadas de sus guías, catalogado, en el mejor de los casos, como un ecléctico. La ideología y el utilitarismo parecen compatibles en su búsqueda de la felicidad y la libertad, el lenguaje

---

<sup>10</sup> Es necesario matizar esta afirmación presentada por Bentham cuando establece la condición de la regla la igual felicidad para cada una de las partes. Es posible que la pérdida de la minoría sea mayor que la ganancia de la mayoría. En este caso Bentham se opondría a la ejecución de la acción o de la decisión en cuestión. Llega a esta conclusión al comparar las utilidades marginales de las partes involucradas. Esta es la principal razón por la cual Bentham elimina el «del mayor número» en sus escritos posteriores de su principio de la «máxima felicidad. Reproduzco la crítica porque no es claro que Tracy utilice la noción de utilidad marginal.

de la utilidad se percibe como el lenguaje de la felicidad, y la felicidad como el fin último de un individuo libre. Esta conexión parece más fuerte que las distancias y contradicciones entre las dos corrientes y sus dos representantes.

Tal como lo indica Quintana (2006), Rojas considera que es posible superar las diferencias y contradicciones entre ideología y utilitarismo recorriendo al lenguaje de sus detractores: la religión. En realidad, más que de religión, Rojas habla de los mandamientos como conocimiento cierto que puede ser revelado pero también puede ser deducido racionalmente. Este conocimiento le permite compatibilizar las dos corrientes y, además, demostrar que las críticas al radicalismo no tenían sustento.

Los debates en torno al utilitarismo marcaron buena parte de la obra de Rojas. Su radicalismo, construido sobre la base de la teoría de Bentham y de la ideología, tuvo que enfrentar críticas permanentes que buscaban mostrar su perversidad para la sociedad. Esta perversidad se podía resumir en tres puntos: en primer lugar, esta corriente promovía el hedonismo, asociado con la vida consagrada al placer material y, en consecuencia, a la ruina moral y espiritual; segundo, y como consecuencia de lo anterior, era contraria a la virtud entendida como al vida recta, regida por normas de comportamiento y respetuosa del bien común; finalmente, la precisión y claridad del cálculo del legislador, guiado por el principio de utilidad, eran solo aparentes pues tal cálculo requería un nivel de información y de certeza imposibles de obtener.

Para responder a estas críticas, Rojas se ocupa de la filosofía moral planteando 79 preguntas que orientarán su exploración. Rojas utiliza este estilo retórico porque considera que al responder a estas preguntas, basado en evidencia empírica, llegará a la verdad o a aquello que ha sido demostrado. Estas 79 preguntas también corresponden a la síntesis de su pensamiento en su estado en 1869. Todas las preguntas giran alrededor de lo que hace de las acciones malas o buenas, o, como escribe Rojas, lo que es lo mismo sobre cuáles son las fuentes de la felicidad, alegría o placer, y las de la tristeza, el pesar o la pena; todas estas son sensaciones que el individuo experimenta y que lo hacen reaccionar considerando sus necesidades.

La influencia de la tradición sensualista es evidente. Rojas cree que los individuos son seres sensibles que se relacionan con el mundo y con los demás a través de sus sentidos. También considera que obtener placeres y evitar penas es el objetivo de todo individuo. Este objetivo se logra a través del cálculo que hace el individuo al comparar los placeres y las penas asociadas con las cosas (i.e. circunstancias, acciones, objetos, otros) que le rodean. Al presentar las acciones y las decisiones como resultado de un cálculo individual, Rojas está, sin duda, siguiendo a Bentham. Pero es necesario considerar que el cálculo o el comportamiento optimizador es insuficiente para clasificar al autor como un verdadero seguidor de Bentham. La acción del legislador como la fuerza guía de las acciones individuales y colectivas hacia la mayor felicidad también debe estar presente para que el principio de utilidad sea completamente reconocido.

Al considerar la descripción del individuo que hace Rojas aparece, como en el caso de Tracy, que rara vez utiliza el término utilidad. Cuando lo hace, describe la característica de los bienes capaces de satisfacer necesidades humanas, que las relaciona inmediatamente con riqueza y, por ende, con bienestar (Rojas, 1868, p. 11). Aunque no menciona el valor, asocia la utilidad con la deseabilidad de los objetos y su habilidad de satisfacer necesidades. Su conexión inmediata entre bienestar y riqueza material puede explicar los ataques constantes de los que fue objeto como representante de una filosofía materialista, incompatible con la doctrina cristiana. Frente a esta crítica, Rojas presenta una defensa asociada con el origen de las necesidades y, por consiguiente, del bienestar.

Rojas, sigue a Bentham tanto en el cálculo utilitarista como en la reducción de las percepciones a penas y placeres. Pero, como Tracy, no presenta este cálculo como la explicación última y completa del comportamiento humano. No obstante, no le da un lugar central a la voluntad, como lo hace Tracy. La razón es que es aquí donde Rojas introduce un elemento ajeno tanto a Bentham como a Tracy. Las leyes naturales que explican las acciones humanas son preceptos divinos (Rojas, 1868, p. 7). Rojas las llama leyes naturales divinas. Dios ha puesto a los individuos bajo la ley que les hace buscar el placer y evitar la pena. Al seguir esta tendencia, el individuo no hace más que seguir la voluntad divina. Esto parece introducir una fuerte dosis de determinismo al pensamiento de Rojas pues no es la voluntad la que explica el comportamiento individual. Sin embargo, también es posible avanzar que este elemento deísta responde a la necesidad, de una parte, de adaptar el pensamiento europeo a la tradición nacional y, de otra, de hacer compatibles las corrientes que sigue.

En particular, el desacuerdo profundo entre Bentham y Tracy sobre los derechos tiene consecuencias importantes sobre el tipo de gobierno necesario en una sociedad bien ordenada. Como vimos, los derechos positivos de Bentham lo llevan a proponer un gobierno con visos autoritarios con la capacidad y la legitimidad para definir y limitar derechos en nombre de la mayor felicidad, mientras los derechos naturales de Tracy, imponen límites a la acción e intervención del gobierno en nombre de la libertad individual. Rojas parece más cercano a Tracy, buscando un gobierno limitado, respetuoso de la libertad individual y de los derechos naturales de los individuos. La diferencia radica en que para Tracy los derechos se derivan de la naturaleza humana y son descubiertos a través de su ejercicio de exploración y especulación sobre la formación de las ideas, y para Rojas los derechos son ley divina. Esto no significa que el colombiano traicione a sus inspiradores. Está tan convencido como ellos que la organización y la reforma de una sociedad bien ordenada tienen como base una comprensión completa y científica de la naturaleza humana. La eudaimonía de Bentham parte de la explicación de las motivaciones de la acción individual en términos de penas y placeres; la ideología de Tracy se construye sobre la investigación de las facultades intelectuales; y, la filosofía moral de Rojas, tiene como punto inicial la revelación de las leyes naturales divinas. Para los tres,



cada uno de estos puntos de partida tienen un carácter igualmente científico. La verdad de estas premisas se demuestra a través de la observación y de la experiencia, método privilegiado de la ciencia positiva a la que apuntan los tres autores. El estatus científico de las leyes naturales divinas resuelven el problema de la información necesaria para el cálculo utilitarista pues están escritos y son conocidos.

Esta vía de reconciliación también explica el punto intermedio en el que se ubica Rojas respecto al papel del gobierno. Incluso si las leyes naturales prescriben la vida social y promueven la armonización de intereses, el gobierno debe hacerlas cumplir por medio de un sistema de penas y recompensas que guían no solo a los individuos sino también a la sociedad como un todo hacia la felicidad. En este sentido, Rojas suscribe al sentido censorial del principio de utilidad. Sin embargo, no lo hace porque los individuos sean primordialmente auto-interesados y, en consecuencia, el gobierno deba intervenir para conciliar interés privado e interés público. La razón de la intervención reside en que algunas acciones malas pueden generar placer y el gobierno debe evitar que los individuos las ejecuten. Aunque sea cada individuo quien sienta placer y pena, no depende de cada uno de ellos determinar qué constituye la felicidad o la pena pues las acciones buenas y malas ya están sancionadas por las leyes naturales divinas. El contenido y significado del bien y el mal no son determinados por el individuo o por la sociedad sino por la divinidad. La acción individual y gubernamental siempre debe tender a respetar y cumplir estas leyes que son aquellas de su misma naturaleza.

Si bien, Rojas no llega tan cerca al autoritarismo como Bentham, reconocer la existencia de leyes divinas naturales, externas a los individuos, y eliminar la voluntad individual de la determinación y juicio del bien y del mal, también deja poco espacio para la auto-determinación y aun menos para la autonomía. Rojas explícitamente hace la analogía entre el ingeniero y «aquellos encargados de dirigir la conducta humana» (Rojas, 1869, p. 22) hacia la felicidad. Él cree que quienes están en el gobierno serán capaces de «imprimir movimiento, prevenirlo y darle dirección» con base en su conocimiento de las leyes de la naturaleza humana (p. 22).

Al mismo tiempo, estas leyes divinas naturales fijan los derechos naturales al indicar el camino correcto hacia la felicidad. Este origen divino hace que Rojas coincida con Tracy en que los derechos son naturales, inviolables e imprescriptibles. No dependen ni del cálculo utilitarista ni de las circunstancias. El bien y el mal han sido prescritos por la ley natural divina y por lo tanto no pueden ser circunstanciales ni acomodados para lograr un fin, así este sea la felicidad. Es más, este ajuste ni siquiera es necesario porque la meta de la divinidad para los seres humanos es el bien, es decir, la felicidad. Por lo tanto, la felicidad al ser definida por esta ley natural divina, es la misma para todos. De esta manera, Rojas garantiza, primero, la facilidad y precisión del cálculo utilitarista pues los mandamientos contienen toda la información necesaria; resuelve también la crítica de difundir una doctrina contraria a la virtud porque esta misma información demuestra que la felicidad es un precepto divino y, por lo tanto, debe ser entendida como virtud;

finalmente, elimina la acusación de hedonismo pues el placer que promueve la ley natural divina no corresponde a placeres materiales<sup>11</sup>.

### 3.1. ECONOMÍA POLÍTICA Y MORAL: EL MERCADO COMO ESPACIO DE LA LIBERTAD

Tanto Bentham como Tracy, y por extensión Rojas, consideran que la filosofía moral corresponde al estudio del comportamiento individual y, por lo tanto del orden social. El estudio de los sentimientos y de las percepciones permite entender la naturaleza humana y descubrir las leyes que la rigen. Por su parte, la economía política corresponde, para Bentham, a una rama de la eudaimonía encargada de la abundancia. Una rama que, como cualquier otra rama de la ciencia de la felicidad, tiene como base el principio de la utilidad y, por lo tanto, la explicación de las consecuencias de las decisiones y acciones individuales, en términos de penas y placeres, asociadas con la propiedad y el uso de los bienes o de las riquezas. Tracy define a la economía política como el estudio de la propiedad de todas nuestras riquezas (Tracy, 1823). Incluso sostiene que como la propiedad es el resultado de la conciencia de ser, entra necesariamente dentro del estudio de los sentimientos y las percepciones. La propiedad es un hecho que se deriva de que el individuo es un ser sensible dotado de voluntad. La propiedad es así consecuencia de las facultades intelectuales, cuyo funcionamiento produce las ideas, objeto de estudio de la ideología.

El punto de encuentro entre los dos autores es que la economía política, generalmente definida en la época como el estudio de la producción, distribución y consumo de la riqueza, es más que eso. Este es un punto importante porque aleja los inicios del pensamiento económico colombiano de la tradición de la economía política clásica, en especial, de la teoría ricardiana. El objeto de estudio propio de la economía son las relaciones sociales como resultado de decisiones individuales guiadas por las percepciones. En consecuencia, hace parte, para Bentham, e incluso corresponde, para Tracy, a la filosofía moral. Hablar del mercado y de las relaciones de mercado es, para este último especialmente, lo mismo que hablar de la sociedad y de sus miembros. Esto permite afirmar que la economía, como la filosofía moral, trata de valores: de felicidad y de libertad. Es precisamente por esto que Rojas, en tanto educador y hombre político, que se piensa a sí mismo como co-responsable en la construcción de un orden social, adopta sin vacilar

---

<sup>11</sup> La teoría de Bentham tampoco permite esta interpretación pues establece claramente que los placeres y las penas son subjetivas y, por lo tanto, corresponden a lo que el individuo defina como tales. En este sentido todos los placeres y las penas se valen y no son ni buenos ni malos en sí mismos. John Stuart Mill será el primero en criticar esta visión por no hacer la diferencia entre placeres superiores e inferiores, pero en este punto Bentham es absolutamente consecuente con una posición individualista según la cual nadie conoce mejor el interés propio que el individuo mismo. Si, por algún motivo, este interés es contrario a la búsqueda de la máxima felicidad hemos visto que el legislador puede manipular los argumentos que entran al cálculo individual estableciendo un sistema de penas y recompensas, que se pueden expresar en derechos y deberes, tal que los individuos hagan sacrificios los unos por los otros.

a la economía política como la ciencia de la modernidad y la guía hacia una sociedad próspera conformada por individuos libres y felices.

A pesar de esta semejanza, las diferencias anotadas en la primera sección de este texto tocan el valor fundamental en nombre del cual se hacen las revoluciones francesa y americanas: el derecho a la libertad individual. El artículo 1 de la Declaración de los Derechos proclama que todos los hombres nacen libres e iguales en derechos. Bentham considera que este artículo es una mentira evidente porque todos los hombres nacen sometidos, como lo demuestra el estado de impotencia de los recién nacidos. Además este artículo es subversivo porque ignora las relaciones de poder entre seres humanos (Bentham, 1843).

Incluso si Tracy concuerda con Bentham en que los individuos nunca viven aislados y siempre necesitan la asistencia de los demás, en particular durante la niñez, no comparte la idea de que la asociación reduce la libertad. Por el contrario, los individuos entran en estas asociaciones para aumentarla: «si renuncia a algunas maneras de emplearla, es con el fin de ser socorrido, o al menos de no ser contrariado en otros usos que quiera hacer y que juzga más importantes para sí mismo» (Tracy, 1823, p. 20, traducción propia). Esto muestra que para Tracy «la libertad está anclada en el reconocimiento de la necesidad» (Lichteim, 1965, p. 170).

Pero Bentham no podría compartir esta posición. Dice que el artículo es una perversión del lenguaje porque en ninguna parte puede la libertad tener otros límites que los que aseguran los mismos derechos para los demás. La ley debe establecer esos límites pero, siguiendo la lógica de la Declaración, no lo puede hacer porque el derecho es anterior a la ley y seguirá existiendo después de ella (Bentham, 1843, p. L-11). En este sentido afirma Bentham:

La libertad que la ley debería permitir, y dejar en existencia - dejar sin coerción, no remover - es la libertad que concierne aquellos actos únicamente, cuyo ejercicio no puede provocar daño alguno a la comunidad como un todo; es decir, bien sea absolutamente ningún daño, o sólo aquel que promete ser compensado por al menos un beneficio igual. (Bentham, 1843, p. L-12, traducción propia).

La única libertad que Bentham reconoce es la que existe bajo la ley porque es la única manera «de mantener el poder para protegerlos [a los individuos] incluso de sí mismos» (Bentham, 1843, p. L-12, traducción propia). Es difícil entender una afirmación semejante desde el lenguaje de los derechos. ¿Quién puede mantener semejante poder sin violar los derechos individuales cuando estos son considerados naturales? Estas son las marcas de un cierto autoritarismo<sup>12</sup> que sería incompatible con el orden social que Tracy

---

<sup>12</sup> Constant parece bien consciente del riesgo. Al negar la naturaleza en la legislación, Bentham retira la sanción, el fundamento y los límites de la ley; y, abusando del lenguaje le adjudica la posibilidad de prohibir cualquier acción y, por ende, de definir la libertad (Constant, 1997, p. 402). De otra manera, la ley tenderá al autoritarismo, y eventualmente a la tiranía (Constant, 1997, p. 401).

tiene en mente. Rojas, por su parte, mantiene una posición ambigua pues, como se mencionó arriba, considera que los gobernantes tienen como obligación manipular la acción individual para llevarla por el camino de la felicidad y del bien, pero a la vez asimila felicidad con la libertad posible al seguir los preceptos divinos. Reconocer y entender las leyes divinas naturales está al alcance de cualquiera y, a través de la educación, será posible preparar a los ciudadanos para el ejercicio de su libertad. Sin duda esto explica por qué, mientras vivió en Colombia, y desde muy temprana edad, Rojas nunca abandonó la enseñanza.

Con respecto a la igualdad, Bentham sostiene que «la igualdad perfecta corresponde a la aniquilación universal de la felicidad y de la existencia» porque elimina cualquier incentivo al trabajo (Bentham, 1952, pp. 115-116). Bentham apunta aquí a los incentivos que puede generar la desigualdad al esfuerzo individual y a la productividad, alejándose, de nuevo, de Tracy que considera la desigualdad como una condición insuperable de nuestra naturaleza y un mal en cualquiera de sus variedades.

A diferencia de Bentham, Tracy define la libertad como el poder de ejercer la voluntad (Tracy, 1823, p. 21). En consecuencia, la libertad es

el remedio a todos nuestros males, el logro de todos nuestros deseos, la satisfacción de todas nuestras necesidades, y, por consiguiente, el primero de todos nuestros bienes, aquel que los produce todos, que los encierra todos. Ella es la misma cosa que nuestra *felicidad*; tiene los mismos límites; o mejor nuestra felicidad no podría tener ni mayor ni menor extensión que nuestra libertad, es decir que nuestro poder de satisfacer nuestros deseos (Tracy, 1823, p. 19).

En esta cita podemos ver que Tracy equipara felicidad y libertad, lo cual podría indicar cercanía con el utilitarismo. Sin embargo, Bentham no hace esta analogía. Su definición de libertad no lo permitiría, ni tampoco el principio de utilidad. Las personas quieren ser felices, y utilizan su libertad, como les fue otorgada por el gobierno, como un instrumento para lograr su objetivo. No hay lugar a confusión: la felicidad es el valor superior y el objetivo final; la libertad es solo un medio para lograrlo.

No es difícil establecer una relación directa entre la definición de libertad de Tracy y la acción sobre el mercado. Recordemos que la voluntad corresponde a nuestras preferencias, en otras palabras, que la expresión de nuestras preferencias corresponde al ejercicio de nuestra voluntad. Si la libertad es poder ejercer nuestra libertad, entonces es lo mismo que expresar nuestras preferencias. Toda la cita de Tracy relaciona este ejercicio con la posibilidad de satisfacer nuestros deseos y nuestras necesidades, de obtener cosas que consideramos bienes. Si, además, la sociedad no es más que una sucesión de intercambios voluntarios y mutuamente benéficos, entonces, la sociedad corresponde a un gran mercado en el cual adquirimos los bienes que deseamos para satisfacer nuestros deseos y cumplir nuestras preferencias.

La economía es así la ciencia de la libertad al entender a la sociedad como este gran mercado que nos permite ser libres y acceder a la felicidad a través de nuestras interacciones con los demás. Llevando la analogía aún más lejos, sería posible afirmar que, cuando estas interacciones son libres, no hay intervención de un tercero, los acuerdos a los que se llegan se expresan en precios; precios que los individuos toman como variables de decisión y que, por lo tanto, pueden ser considerados como reglas de comportamiento. En ese sentido, y tal como lo dice Tracy, los individuos aceptan limitar el uso de su poder para obtener beneficios que juzgan mayores; acceden a someterse a esta sucesión de intercambios regulados por precios para poder satisfacer sus preferencias y, por consiguiente, ser libres.

Tracy deduce la definición de deberes de la de libertad, estableciendo que se trata de límites auto-impuestos a la libertad: «Así todo se reduce a emplear nuestras facultades intelectuales, primero a apreciar correctamente nuestras necesidades, en seguida, a extender nuestros medios tanto como sea posible, y finalmente a someternos a la necesidad de nuestra naturaleza, a la condición invencible de nuestra existencia» (Tracy, 1843, p. 20). Al hacer esto, Tracy ubica los derechos bajo la moral entendida como una obligación interna de la voluntad más que el producto de alguna coerción externa. En Rojas, esta obligación interna vendría de las leyes naturales divinas que deben ser preservadas y apoyadas por la acción estatal.

La posición de Bentham sobre el libre mercado es mucho más familiar y probablemente más cercana a Rojas: en la medida en que la economía se ocupa de la abundancia debe garantizar las condiciones para que los individuos persigan su propio interés. Solo los individuos tienen la información necesaria para comparar alternativas de inversión y decidir cuál les interesa más. El gobierno no puede, en ningún caso, saber cuál proyecto será más conveniente en la medida en que no puede saber exactamente cuál avanzará más el interés individual. En consecuencia, es indispensable que los individuos cuenten con la certeza de poder disponer de sus bienes y del fruto de su trabajo, de manera que, motivados por la búsqueda de la mayor rentabilidad, inviertan en los proyectos que tendrán mayores beneficios individuales y agregados. Esta es una visión que Rojas comparte en su defensa del libre mercado y su búsqueda por establecerlo en Colombia. Probablemente una de las razones de su permanencia de un poco más de un mes como Secretario de Hacienda de la administración de José Hilario López en 1849, se explica por la reticencia que encontró a poner en prácticas las reformas necesarias encaminadas a lograr esta libertad de mercado.

Sin embargo, la estrecha relación entre libertad y mercado presente en el pensamiento de Tracy no parece lejana de las preocupaciones de Rojas y, en particular, de su manera de concebir la filosofía moral como ciencia de las relaciones humanas y guía de comportamiento. Incluso al estudiar los programas de su curso de economía política es claro que, siguiendo a los ideólogos, y aceptando el consejo de Say, concibe esta ciencia

como la ciencia de la libertad. Aquella que le permite a los pueblos aprender y entender cuál es su interés y ver que el espacio de la expresión de la voluntad, como la determinan las leyes naturales divinas, es el mercado.

#### 4. CONCLUSIONES

Esta breve comparación de las teorías de Bentham, Tracy y Rojas muestra que el colombiano no fue un simple discípulo de los europeos que siguió y popularizó tanto el utilitarismo como la ideología. Además de tratar la relación compleja entre estas dos corrientes, aparentemente compatibles pero con profundas contradicciones, Rojas incluyó un elemento religioso, completamente ausente del pensamiento de sus predecesores. Esta entonces no es una historia de transmisión de ideas; muestra cómo fueron apropiadas y adaptadas a un contexto específico dándoles un significado nuevo, en este caso, alejado de las intenciones de sus primeros autores.

Las semejanzas entre el utilitarismo de Bentham y la ideología de Tracy son menos claras luego de un análisis más detallado de sus concepciones de la naturaleza humana, la armonización de intereses y los derechos. Rojas se ve obligado a posicionarse en este espacio, casi abismal, entre los dos. Únicamente con una definición incompleta de utilitarismo puede asociarse la teoría de Tracy con la filosofía moral de Bentham. Si se reduce el utilitarismo a la búsqueda de la felicidad y al reconocimiento de la utilidad de las cosas y de los demás en avanzar la felicidad individual, entonces podría la ideología entrar en el utilitarismo. Pero este no es el camino que sigue Rojas. Asume tanto el sentido enunciativo como el sentido censorial del principio de utilidad y, al mismo tiempo, acepta la existencia de derechos naturales.

La tensión entre el lenguaje de la utilidad y el de los derechos hace que este camino sea particularmente difícil. Si la libertad es un derecho natural e inviolable, no puede ser regulada por la ingeniería social. Sin embargo, si se piensa a los individuos como seres principalmente interesados en sí mismos, la regulación es necesaria para preservar la sociedad. Si, como Rojas, se cree que los individuos se pueden equivocar y ejecutar acciones malas persiguiendo el placer entonces la regulación es necesaria. El arte de la legislación consiste en producir los incentivos adecuados para que se produzca la identidad entre interés privado e interés común. La economía política es capaz de explicar estas relaciones y de mostrar cómo el mercado puede ser el espacio de la libertad, regulada, o expresión de la voluntad individual. Es por esto que Rojas consagra buena parte de sus esfuerzos a la difusión de este conocimiento.

## REFERENCIAS

- Bentham, Jeremy (1843). Anarchical Fallacies; being an examination of the Declarations of Rights issued during the French Revolution. En J. Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*. Vol. 2 (pp. 489-534). Edinburgo: William Trant.
- Bentham, Jeremy (1952). The Philosophy of Economic Science. En W. Stark (ed.), *Jeremy Bentham's Economic Writings*. Vol. I (pp. 81-119). Londres: George Allen & Unwin Ltd.
- Bentham, Jeremy (1954). The Psychology of Economic Man. En W. Stark (ed.), *Jeremy Bentham's Economic Writings*. Vol. III (pp. 419-450). Londres: George Allen & Unwin Ltd.
- Burke, Edmund (2005 [1790]). Speech in the debate on the army estimates in the House of Commons on Tuesday, February 9, 1790, comprehending a discussion of the present situation of affairs in France. En E. Burke, *The works of the Right and Honourable Edmund Burke*. Vol. III. Londres: John C. Nimmo. Available at the Project Gutenberg Ebooks.
- Constant, Benjamin (1997). *Principes de politique. Applicables à tous les gouvernements (version 1806-1810)*. París: Hachette Littératures.
- Cooper, Bary (1983). Ideology, Technology, Truth, Power. En A. Parel (ed.), *Ideology, Philosophy, and Politics* (pp. 93-109). Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Cruet, Jean (1909). La philosophie morale et sociale de Destutt de Tracy (1754-1836). Tours: Imprimerie P. Bousrez – J. Allard Succ<sup>o</sup>.
- Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude (1790). *M. de Destutt de Tracy à M. Burke*. París: Imprimerie Nationale. Available on Gallica BNF.
- Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude (1805). *Éléments d'idéologie. Troisième partie. Logique*. París: Courcier Imprimeur Libraire pour les Mathématiques. Digitalized by Norph-Nop 2011.
- Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude (1823). *Traité d'économie politique*. París: Chez Mmes. Bouguet et Lévi, Libraires.
- Halévy, Elie (1995 [1904]). *La formation du radicalisme philosophique III. Le radicalisme philosophique*. París: Presses Universitaires de France.
- Jaramillo, Jaime (1974). *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Segunda edición. Bogotá: Temis.
- Jennings, Jeremy (1992). The Déclaration des droits de l'homme et du citoyen and its critics in France: Reaction and Idéologie. *The Historical Journal*, 35(4), 839-859.
- Kennedy, Emmet (1979). 'Ideology' from Destutt de Destutt de Tracy to Marx. *Journal of the History of Ideas*, 40(3), 353-368.
- Lictheim, George (1965). The Concept of Ideology. *History of Theory*, 4(2), 164-195.
- Low Murtra, Enrique (1989). El pensamiento económico en Colombia. En *Nueva Historia de Colombia*, Tomo IV (pp. 221-234). Bogotá: Planeta.
- Quintana, Laura (2006). Ezequiel Rojas y la moral utilitarista. En Ruben Sierra (ed.), *El radicalismo colombiano del siglo XIX*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia.
- Rodríguez, Gustavo Humberto (1973). *Ezequiel Rojas y la primera república liberal*. Miraflores: Publicación del Club Social de Miraflores - N°1.

- Say, Jean-Baptiste (1840). *Cours complet d'économie politique pratique*. Paris: Guillaumin, Libraire.  
Disponible en <http://archive.org/stream/courscompletde01sayj#page/n6/mode/1up>
- Sigot, Nathalie (2001). *Bentham et l'économie. Une histoire d'utilité*. Paris: Economica.
- Staum, Martin (1987). Individual rights and social control: Political science in the French Institute. *Journal of the History of Ideas*, 48, 411-430.

Documento recibido en marzo de 2015  
y aprobado en abril de 2015