

EL PANÓPTICO Y LA IDENTIFICACIÓN DE INTERESES.
SOBRE ALGUNAS INEXACTITUDES DEBIDAS
A MICHEL FOUCAULT Y A ÉLIE HALÉVY

MANUEL ESCAMILLA CASTILLO
Universidad de Granada

ABSTRACT

The interpretation made by the french philosopher Michel Foucault on the panopticon has helped to the knowledge of Bentham's theories in the recent years but, as the exposition made by Foucault is partial and, at the same time, wrong in a big extent, the result has been the spreading of a caricature instead of the introduction of a portrait. Bentham appears as an authoritarian and not as the defender of the modern ideals of freedom and democracy that was. This misunderstanding is narrowly linked with other: the image established by Élie Halévy with his incomprehension of the artificial identification of interests, supposedly contrary to the liberal natural identification of interests.

Es muy difícil poder incurrir en exageraciones cuando se afirma la trascendencia de la obra de Jeremy Bentham para la teoría jurídica y política contemporáneas y, por tanto, para el propio derecho de nuestros días. Esto es especialmente cierto en España, porque en nuestro país tuvo la teoría de Bentham una acogida muy temprana y entusiasta, y en el mismo momento en que se iniciaban las largas y dolorosas convulsiones que nos han acompañado en nuestro tránsito desde el absolutismo monárquico hasta una sociedad gobernada por el imperio de la ley. En las Cortes de Cádiz encontramos, efectivamente, un nutrido e influyente grupo de benthamistas; y este grupo será uno de los contados

núcleos originales del liberalismo español, que tomará a su cargo el impulso codificador de nuestro XIX, proporcionándonos uno de nuestros más felices momentos legislativos ¹.

Quizás no sea ajeno a la importancia de la influencia benthamiana en España el hecho de que la otra gran fuente de impulsos codificadores del momento era el mismo Napoleón que acababa de invadir la Península Ibérica, que estaba invadiendo Europa, y que había obligado a refugiarse en Cádiz a los constituyentes españoles de ambas orillas del Atlántico.

Ciertamente, mucho más difícil aún que exagerar la influencia de Bentham en el movimiento constituyente y codificador español ² (y en los de nuestras antiguas colonias americanas, insurgentes a causa, en parte, de esas mismas ideas liberales que estaban propiciando la culminación de la primera oleada emancipadora); más difícil que eso es exagerar con la influencia del *Code civil* de 1804, del *Code Napoléon*. Pero, posiblemente, ser un benthamista era una buena posibilidad para un ilustrado, para un liberal, de ser considerado un patriota indudable y no ser tachado de afrancesado. Recuérdese lo determinante que fue para la derrota napoleónica la intervención de las tropas británicas, mandadas por el duque de Wellington, en las que los británicos llaman Guerras Peninsulares (el momento político, jurídico y militar de Portugal es paralelo al nuestro) y que los españoles llamamos Guerra de la Independencia. Más adentrados en el siglo XIX, Inglaterra es, más incluso que la turbulenta Francia, asilo de los anti-absolutistas españoles (el conde de Toreno, o el Blanco White que no pudo evitar ser español) durante las frecuentes épocas de infortunio patrio.

Pero no es sólo el afán codificador el que conforma nuestra manera de entender el derecho. La visión sistemática del derecho

¹ Empieza a no escasear la bibliografía sobre la recepción de Bentham en España. Hay tres estudios clásicos sobre el tema que debe tener en cuenta cualquier estudioso y donde se pueden encontrar amplias informaciones sobre este brevísimo resumen que hago aquí; se trata de L. Silvela, *Bentham en España*. Discurso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas pronunciado el 8 de abril de 1894, Madrid. 1894; Q. Saldaña, «Bentham en España», en *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, 138 (1921), pp. 385 y ss.; y P. Schwartz, «La influencia de Jeremías Bentham en España», en *Información Comercial Española*, 1976, pp. 37 y ss.

² Sobre esta influencia legislativa de Bentham puede verse A. E. Pérez Luño, «Jeremías Bentham y la educación jurídica en la Universidad de Salamanca durante el siglo XIX», en *Τέλος Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, Vol. I, núm. 3 (1992), pp. 69 y ss., donde hay una interesante recopilación bibliográfica.

positivo necesitará el complemento de la conformación sistemática de la teoría jurídica. Para eso, Bentham creó y desarrolló extraordinariamente la teoría analítica del derecho. El enfoque analítico en el derecho es riguroso y fecundo en una medida tal que sólo es parangonable al formalismo germánico. Aunque se ha señalado el paralelismo entre Ihering y Bentham³, habrá que esperar a Hans Kelsen para encontrar en las filas formalistas una combinación de amplitud y profundidad de miras parangonable a la de Bentham en el movimiento analítico; pero, naturalmente, ha habido que esperar al siglo XX para encontrar el admirable edificio de la teoría kelseniana.

Por lo demás, ambos movimientos presentan coincidencias notables en sus métodos y en sus resultados; pero, si nos fijamos en la obra de Bentham, impresiona el detalle de sus análisis y su espíritu y alcance reformadores. Desde la importancia de la opinión pública libre para las sociedades democráticas hasta el derecho probatorio, desde la organización detallada de la administración pública hasta la creación del derecho internacional, sacado de las brumas metafísicas del derecho de gentes, pocos ámbitos de nuestro estado o de nuestro derecho escaparon a sus afanes. Y, no hay que decirlo, la política (incluido el derecho) sólo fue una parte, aun la más importante, de sus preocupaciones; la moral, la economía, la educación..., lo humano y lo divino (*Not Paul but Jesus; Church Establishments*) lo ocuparon.

Pues, con todo lo importante que sigue siendo para nuestro derecho la obra de Bentham, si se preguntara por sus aportaciones a muchos de los juristas españoles que, sin llegar al extremo de ser especialistas (e, incluso, a algunos de entre estos últimos), tienen interés por las aproximaciones teóricas al derecho, la respuesta más probable creo que sería el desconocimiento o, en el mejor de los casos, una gran parcialidad. Sólo se conocería de Bentham una parte pequeña de su obra, la relacionada con el Panóptico y, aun ésta, mediante una información parcial y deformada, la que se puede encontrar a través de parte de la obra de un autor que ya empieza a no estar tan de moda: Michel Foucault⁴. Mediante una información parcial y deformada de la rea-

³ H.L.A. Hart: «Jhering's Heaven of Concepts and Modern Analytical Jurisprudence», en *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1983, pp. 265 y ss.

⁴ Michel Foucault: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. de A. Garzón, Madrid, 1976 (hay ediciones posteriores), donde dedica un capítulo específicamente a Bentham, aunque las conclusiones de algunos de los escritos panópticos de Bentham constituyen la esencia del trabajo.

lidad, no obtenemos un retrato de ella, no hay que decirlo, sino una caricatura. Viene a ser algo así como si se conociera toda la obra de Velázquez sólo a través de las caricaturas con trasfondos cárnicos rembrandtianos hechas por Francis Bacon del *Retrato del Papa Inocencio X*. Si se piensa, como es mi caso, que la teoría de Bentham tiene aún que darnos muchas respuestas para los problemas que plantea en nuestros días el derecho, vale la pena esforzarse por exponerla lo más exenta que nos sea posible de mistificaciones y de fragmentaciones.

No parto de que sea posible una exposición de una teoría en la que se haya eliminado completamente cualquier interferencia a cargo de la subjetividad del expositor. No pienso que sea posible, por poner un caso, una jurisprudencia censoria como algo totalmente separado y distinto de una jurisprudencia expositiva. Una exposición es siempre el resultado de la subjetivización de la realidad, es siempre interpretativa de la realidad expuesta. Cuando nos ocupamos del derecho, estamos, más que nunca, en el ámbito de lo interpretativo. Propiamente, eso es lo que hacemos los juristas, interpretar (leyes, sentencias, otras interpretaciones, etc.), como continuación de la milenaria tradición que nuestra cultura heredó de la judaica y que trata de encontrar la guía para el comportamiento en un texto fijado, que es sagrado por contener la voluntad de un ser superior (Dios o cualquier legislador que actúe a su imagen).

Interpretar es determinar el significado de una realidad previa (una ley o una teoría sobre una ley, por ejemplo; también un acontecimiento histórico —la batalla del puente Milvio— o natural —la erupción de un volcán, que se supone expresión de la cólera de un dios—) para otra realidad presente (un litigio posterior, una duda teórica sobre el alcance de un artículo de una ley, la actitud de los católicos vascos ante el terrorismo, o la necesidad de aplastar el cráneo a una muchacha de quince años para que su muerte aplaque al colérico dios de los volcanes). En la determinación de ese significado, tiene una importancia capital el mundo subjetivo del intérprete; principalmente, sus valores. Podríamos pensar que Foucault, como cualquier otro intérprete, determina el significado de la teoría de Bentham para nuestra sociedad de acuerdo con lo que el propio Foucault consideraba valioso, y que no habría nada que objetar a esa visión subjetiva, equivalente a cualquier otra.

No es admisible cualquier interpretación. Por ceñirnos a lo más relevante para la cuestión que nos ocupa, no son equivalentes todos los valores conforme a los que pueda hacerse (otra cosa es que no dispongamos de un patrón objetivo de referencia), ni

son admisibles las interpretaciones parciales, las que eliminan partes significativamente importantes de lo interpretado y de la totalidad en la que está integrada. Ambas son infracciones en las que incurre la interpretación foucaultiana de Bentham. Examinaremos la versión de Foucault y, luego, trataré de exponer, primero, por qué considero que incurrió en la última de las infracciones, para proceder luego con la anterior.

1. LO QUE FOUCAULT DIJO QUE HABÍA DICHO BENTHAM

Este punto no nos llevará demasiado tiempo, ya que las tesis de Foucault son accesibles, se encuentran en un libro en circulación y que, además, está escrito de forma amena, por lo que se lee sin excesivo esfuerzo; como, además, trata del aspecto más truculento del derecho y el poder, cautiva poderosamente nuestra atención, al mover el mismo resorte atávico que nos hace sentirnos fascinados por los relatos de terror en las noches de invierno (o por las crónicas de sucesos de los periódicos, tan morbosamente detalladas, para quienes prefieren la literatura de avío). En suma, el lector que aun no conozca *Vigilar y castigar* y que se sienta interesado no puede encontrar otra obra con acceso más fácil y agradable. Hay, por otra parte, abundancia de resúmenes de dicha obra. Especialmente meticulosos y no sectarios son los de David Garland⁵ y Janet Semple⁶. Basándome principalmente

⁵ D. Garland, *Punishment and Modern Society. A Study in Social Theory*. Oxford, 1991, pp. 131-155. Son especialmente interesantes las críticas de Garland a la teoría de Foucault desde el punto de vista de la penología, a las que considera como una mera prolongación no excesivamente original de los estudios de Friedrich Nietzsche y, sobre todo, de Max Weber. Sobre esto último, véanse las pp. 177 y ss. de la obra citada. Respecto de la aguda y documentada crítica que hace Garland de la interpretación hecha por Foucault de la teoría panóptica (una interpretación cuya validez general no niega Garland), puede ser suficientemente expresivo el siguiente fragmento: «El análisis de Foucault de las instituciones y de las técnicas penales nos suministra una valiosa fenomenología de las formas de poder y conocimiento que se activan en la esfera penal (...). Pero (...) es un error pasar de un análisis de cómo está organizado el poder en la esfera penal al argumento de que la penalidad no es más que este poder. (...) Decir correctamente- que el castigo es una forma de poder plantea inmediatamente la cuestión: '¿Qué clase de poder?' ¿Está autorizado? ¿Exige un respaldo popular? ¿Qué valores transmite? ¿Qué objetivos busca? (...)» (*Ibidem*, pp. 174 y 175).

⁶ Aunque la teoría de Foucault sobre Bentham se recoge y comenta a lo largo del muy importante libro de Semple sobre el panóptico (*Bentham's Prison*).

en estas fuentes, el propio Foucault y los dos comentaristas mencionados, a donde remito para una cabal apreciación del punto de partida, me permito resumirlo en los siguientes términos.

La obra de Bentham, según Foucault, se puede sintetizar en su propuesta del Panóptico. El Panóptico es un dispositivo arquitectónico que Bentham adoptó de su hermano Samuel, ingeniero militar empleado por el despótico príncipe Potemkin para la dirección de algunas de las obras que emprendió para agradar a la zarina Catalina II, de quien era, como se decía en la época, favorito. Jeremy Bentham adaptó el Panóptico para un uso ligeramente distinto al que ideó su hermano. Samuel lo quiso utilizar como taller, como factoría, y Jeremy lo encontró idóneo, con las modificaciones oportunas, para una serie de usos (cárcel y hospicio principalmente, pero no exclusivamente) que suponían trasladarlo a la otra cara del derecho; pasarlo, piensa Foucault, de la realidad grisáceamente convivencial en que tienen lugar las relaciones entre maestros, oficiales y aprendices y que regula el derecho civil, al mundo preñado de fuertes emociones en el que se muestra la realidad descarnada del poder en las relaciones intersubjetivas de sometimiento en que, según el autor francés, consiste toda sociedad, al mundo en el que impera el derecho penal o su máscara humanitaria, el derecho regulador de la beneficencia⁷. Si Jeremy Bentham toma un dispositivo arquitectónico del ámbito de lo inocuo para trasladarlo al ámbito en que se alza el estandarte sangrante de la tiranía, pensaría Foucault, hay que volver a invertir los términos para desenmascarar la patraña, hay que

A Study of the Panopticon Penitentiary. Oxford, 1993), su resumen y crítica de la obra del autor francés se encuentra en su artículo «Foucault and Bentham: A Defence of Panopticism» (en *Utilitas*, vol. 4, n. 1 –mayo de 1992–, pp. 105 y ss.), en el que, sobre la base de un análisis de conjunto de la obra de Foucault, realiza una reivindicación del panopticismo, también integrándolo en el contexto general de la obra de Bentham, con un gran sentido común. Este trabajo de Semple, al que me volveré a referir más adelante, es altamente recomendable porque supone una crítica muy rigurosa (en los dos sentidos de la palabra) a Foucault, pero compartiendo alguna de las preocupaciones fundamentales del autor francés, aunque no ciertamente su frivolidad y desmesura: «Pero resulta muy irónico que si Foucault hubiese estudiado a Bentham más a fondo, hubiera encontrado algunos puntos de similitud e, incluso, de simpatía. Y, sorprendentemente, uno puede llegar a la conclusión de que era el pensador más profundo y recio de los dos y que sus análisis tienen más relevancia que los de Foucault para los problemas modernos» (p. 106).

⁷ «La disposición panóptica da la fórmula de esta generalización. Programa, al nivel de un mecanismo elemental y fácilmente transferible, el funcionamiento de base de una sociedad toda ella atravesada y penetrada por mecanismos disciplinarios» (M. Foucault, *Vigilar y castigar*, cit., p. 212).

poner de manifiesto la conexión profunda que existe entre lo inocuo y lo sangrante, entre la sociedad apacible y el reino del terror.

Según Foucault, Jeremy Bentham era, o un ingenuo, o un cínic que pensó que podía tratar veladamente acerca de los mecanismos represores del poder, bien porque considerara que sus propuestas eran perfectamente normales, bien porque estimara que sólo los tiranos o sus esbirros habrían de leer sus escritos. En cualquiera de los casos, desenmascarándolo, se desenmascararía la opresión insidiosa en que consiste la sociedad burguesa⁸. Para Foucault, el Panóptico es un lugar de reclusión para los marginados de la sociedad. En esta reclusión, los marginados, domeñados por la vigilancia constante a que los somete el ojo invisible del poder, pierden su rebeldía, candorosa y fecunda, y dejan ahorrar sus almas y sus cuerpos por la disciplina laboriosa que les impone el hipócrita puritanismo que es la tramoya que sustenta el aparato escénico del Panóptico⁹. Tanta sordidez, parece con ganas de decir Foucault, es lo único que puede compadecerse con la sociedad de burgueses, con ese pueblo de tenderos, incapaz de todo sentimiento elevado, que es el pueblo británico, en el que se origina y adquiere cabal sentido la teoría benthamiana.

El panóptico es el sucesor de los instrumentos penales del Antiguo Régimen (la teoría y el derecho penales de la sociedad liberal son las sucesoras de la teoría y el derecho penales del despotismo absolutista; el derecho y el estado burgueses son los sucesores del derecho y el estado absolutista; no hay diferencia entre la sociedad liberal y la absolutista —o la medieval, o la clásica—, por el tratamiento que da Foucault a la cárcel de microcosmos significativo respecto del macrocosmos social). La única diferencia es de grado; la técnica panóptica es más refinada y más eficaz en su programa

⁸ Resulta llamativo el hecho de que, al menos en España, y creo que también en Latinoamérica, el pensamiento radicalmente anarquista de Foucault haya sido acogido y difundido principalmente desde ámbitos intelectuales comunistas, cuando todas las críticas que realiza Foucault sobre la teoría benthamiana, en cuanto sociedad en que se ejerce institucionalmente el poder, son aplicables *a fortiori*, tanto de la utopía comunista como de sus sombras tópicas. Carezco de explicación para tan llamativo fenómeno, que quizás sólo podría comprenderse a partir del ámbito metódico y conceptual de la sociología (o la psicología) política.

⁹ «La disciplina de taller, sin dejar de ser una manera de hacer respetar los reglamentos y las autoridades, de impedir los robos o la disipación, tiende a que aumenten las aptitudes, las velocidades, los rendimientos, y por ende las ganancias; moraliza siempre las conductas pero cada vez más finaliza los comportamientos, y hace que entren los cuerpos en una maquinaria y las fuerzas en una economía» (*Ibidem*, p. 213).

alienador; no destruye al marginal, sino que lo recicla en la versión moderna del esclavo, en proletario ¹⁰. Esa eficacia, única diferencia cuantitativa entre el Panóptico puritano y la tortura inquisitorial, es la que hace más temible a aquel: frente a él, no hay escapatoria. A ese respecto, el burgo es la antítesis de la fronda.

2. LO QUE BENTHAM DIJO

En la exposición de Foucault podemos reconocer la teoría de Bentham, como a través de una caricatura podemos reconocer el rostro de alguien. Con una condición: que el caricaturizado no sea lo suficientemente familiar como para reconocer en él el origen de los rasgos aislados y exagerados que el caricato nos proporciona. Pero no nos sirve para formarnos una idea de alguien a quien no hayamos visto nunca. Es necesario, entonces, tener una visión más realista de la teoría de Bentham que la que podemos conseguir con el esbozo foucaultiano.

Podemos también permitirnos ser breves en esta exposición. Están suficientemente acreditadas las tesis de nuestro autor, tanto por él mismo, cuanto por sus numerosos editores y comentaristas; y tampoco tiene mucho sentido dedicar un trabajo académico, como el presente, a contar lo que dice un autor conocido ¹¹.

¹⁰ «(...) la disciplina crea entre los individuos un vínculo 'privado', que es una relación de coacciones enteramente diferentes de la obligación contractual; la aceptación de una disciplina puede ser suscrita por vía de contrato; la manera en que está impuesta (...), la subordinación no reversible de los unos respecto de los otros, el 'exceso de poder' que está siempre fijado del mismo lado (...) oponen el vínculo disciplinario y el vínculo contractual, y permiten falsear sistemáticamente éste (...)» (*Ibidem*, p. 225).

¹¹ Existen diversas ediciones de los textos panópticos, todas de principios del siglo XIX (la edición original, de 1791, no llegó a ponerse a la venta). La primera de ellas, y de la que se derivan las traducciones al español que se efectuaron en la época es la que se contiene en la edición Dumont de París, de 1802 (J. Semple: *op. cit.*, p. 13, n. 31). La primera edición de Dumont que yo he manejado es la edición de Bruselas, de 1829 (J. Bentham, *Oeuvres*, traduits par P.É.L. Dumont et B. Laroche, Bruxelles, 1829 –reimpresión en Darmstadt, 1969–, tomo I, pp. 243 y ss.). Luego, fueron publicados en la edición Bowring (*The Works of Jeremy Bentham*, ed. J. Bowring, Edinburgh, 1838-43, tomo IV, pp. 37 y ss.). En español, la última edición que yo conozco es de 1979 (J. Bentham: *El Panóptico* –con una entrevista a Michel Foucault y un apéndice de M.J. Miranda–, Madrid, 1979); se trata de una reimpresión de una traducción al español de la edición Dumont de 1822, de la que no se indica el traductor o editor, sólo la imprenta; coincide puntualmente, por otra parte, con las dos ediciones de principios del

Limitándonos, pues, a lo que nos interesa por el momento, lo que se contiene en los escritos de Bentham sobre el Panóptico es la descripción de una cárcel ¹², que fue realmente innovadora en su tiempo, por su concepción, finalidad y tecnología incorporada, pero que, vista desde las instituciones penitenciarias de las sociedades occidentales avanzadas de nuestros días, resulta anodina por lo habituales que estamos a dar por supuestas lo que en su día eran atrevidas innovaciones. No nos llama ya la atención el principio de lenidad; y la presuntamente terrible labor de inculcación de hábitos laborales, higiénicos y de templanza, mediante la que se reducen a los individuos marginales, convirtiéndolos en esclavos del despotismo burgués, ha sido incorporada en el principio de reinserción social como finalidad reguladora de la pena, principio que impera en nuestros días sin casi ninguna discusión; lo que no merece en modo alguno, por cierto.

Si consideramos al Panóptico en el contexto del tiempo en que se originó, es la expresión más depurada (como lo fue el conjunto de las propuestas jurídicas y políticas de Bentham respecto de las propuestas teóricas coetáneas suyas) del espíritu benevolente y humanitario ¹³ que anima el pensamiento penalista ilustrado y que podemos ver cristalizado en la obra de Beccaria ¹⁴. Considere-

XIX que he podido manejar: J. Villanova y Jordán, *Cárceles y presidios. Aplicación de la Panóptica de Jeremías Bentham a las Cárceles y Casas de Corrección de España, ó medio de Mejorarlas, y de Suprimir la Pena de Presidio con el Establecimiento de Casas Construidas bajo el Principio de Inspección Central*, Madrid, 1834; y F. Ferrer y Valls: *Principios de Legislación y Codificación, Extractados de las Obras del Filósofo Inglés Jeremías Bentham por...*, tomo III, pp. 254 y ss., Madrid, 1834.

¹² Dejamos de lado, para no complicar excesivamente esta exposición, los usos del panóptico como hospicio, que no alteran sustancialmente la argumentación que se va a desarrollar. En todo caso, he tratado ya el tema en mi trabajo «Utilitarismo y Liberalismo en la Teoría del Derecho», en *Τέλος* vol. VI (diciembre de 1997), pp. 115-140, donde puede encontrar indicaciones bibliográficas el lector que desee profundizar en el tema.

¹³ «El concepto de una prisión filantrópica, tan extraña para las mentes modernas, era una idea común en el siglo dieciocho. El panóptico (...). En el contexto de la encallecida brutalidad de su tiempo, fue esencialmente humanitario. (...) Bentham (...) señaló otra vía más allá del camino tomado por la reforma penal que condujo al secreto reino del mal de las prisiones del siglo diecinueve donde, encubiertas por un asfixiante funcionalismo, se infligían crueles torturas sobre las almas y los cuerpos, torturas que quedaban santificadas en nombre de la disciplina y la religión (J. Semple, *Bentham's Prison*, cit., p. 314).

¹⁴ Para un balance breve, pero muy expresivo, de las importantes coincidencias entre Bentham y Beccaria, y también de los puntos de discrepancia, véase H.L.A. Hart, «Bentham and Beccaria», en *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*. Oxford, 1982, pp. 40 y ss. Según Hart, es en el propio Bec-

rar ese impulso reformador y humanitario, que es de las marcas más características de la Ilustración, como algo que sólo se diferencia cuantitativamente de la barbarie sangrienta del penitenciarismo de la época absolutista no puede producirse más que en alguien que se haya fijado una meta tan elevada que, desde ella, los accidentes históricos sean percibidos como leves trazos difuminados en la bruma del horizonte¹⁵. Desde una meta así de elevada, como puede serlo una sociedad sin estado y sin derecho (más aún, sin relaciones de poder), es difícil acordar importancia a los sufrimientos de los seres humanos, que resultan apenas avizorables, reducidos a diminutos instrumentos, sacrificables sin ningún aspaviento moral a cualquiera de esas metas colectivas de grandilocuentes nombres de las que hay tanta copia a la hora de justificar la imposición de sufrimientos ajenos: el bien común, la emancipación del proletariado o de la raza aria, o cualquier otro pueblo elegido, la redención de los infieles, etcétera.

Volviendo a descontextualizar la propuesta panóptica, hay dos de sus principios fundamentales que aparecen prácticamente inapreciados por la crítica foucaultiana: el principio de administración por contrato y el de inspección por el público. El principio de administración por contrato fue inatendido desde los primeros momentos de su proposición por Bentham. Suficientemente conocida, pero probablemente sólo en los círculos de especialistas, merece la pena que nos detengamos un momento en la pequeña historia de las ambiciones y frustraciones personales de Jeremy Bentham a propósito del panóptico, puesto que es muy esclarecedora de las implicaciones teóricas que vamos a considerar.

caría donde encontró Bentham la frase «la mayor felicidad del mayor número» y sus aplicaciones al derecho, frente a la atribución a Priestley de la misma que había hecho el propio Bentham. Las coincidencias entre los dos autores se produjeron, pues, en el corazón de sus teorías. No resulta fácil explicar, entonces, cómo uno de ellos, Beccaria, puede ser saludado unánimemente como filántropo humanizador del derecho penal mientras que el otro queda condenado como un frío y cruel déspota. «Tanto Bentham como Beccaria son claramente de la opinión de que muchas de las inútiles barbaridades que deshonraron los sistemas penales de su tiempo se mantenían sólo porque, como dice Beccaria, 'la razón no ha sido nunca la legisladora de las naciones'.» (*Ibidem*, p. 45).

¹⁵ «Seguramente, la línea de crítica a la obra de Bentham que ahora comentamos está impregnada de una sospecha levantada frente a la 'razón ilustrada', una sospecha que encarna bien la obra de Foucault. Sin embargo, la 'razón ilustrada' es la *razón*. Es la forma que tenemos de comprender la realidad o, al menos, la forma que hasta hoy se ha revelado más adecuada», (J. J. Moreso, *La Teoría del Derecho de Bentham*. Barcelona, 1992, p. 373, n. 199. El ponderado, y documentado, balance de Moreso sobre la teoría panóptica y sus críticas, puede encontrarse en las pp. 373-5 de la obra citada.

Deseoso de ver sus proposiciones ejecutadas cuanto antes, en una cuestión, como la de las prisiones, de la que dependía la existencia o la evitación de tanta miseria y sufrimiento humanos, el propio Bentham empuñó su fortuna personal en construir una cárcel según su modelo, contando con que, habiendo demostrado en la práctica, de este modo, las ventajas que presentaba su proyecto, su aceptación se expandiría rápidamente. Lamentablemente, la autorización gubernamental se retrasó mucho y acabó por no concedérsele. Bentham estuvo a punto de quedar en la ruina, de la que se salvó por una indemnización de los cuantiosos desembolsos efectuados que se le acordó finalmente. Toda la historia supuso para Bentham una desilusión muy grande respecto de la capacidad y voluntad reformistas de los poderes públicos, y una época de un gran sufrimiento personal, tanto por la frustración de sus proyectos (es decir, de la implantación de sistemas penales humanitarios), como por las dificultades económicas a que se vió sometido ¹⁶.

En esta «desilusión panóptica» han querido ver ciertos estudiosos la causa de una presunta conversión tardía al radicalismo democrático de un Bentham también presuntamente autoritario. Trataremos de esta cuestión un poco más tarde; de momento, lo que viene a cuento es que Bentham pensaba resarcirse de las inversiones realizadas con las ganancias que obtuviera del cargo de director de la prisión, que esperaba le concedieran después de haberla ideado y financiado. El director del panóptico, en efecto, debía obtener sus ingresos de lo que el panóptico produjera, a partir, principalmente pero no exclusivamente, del trabajo de los reclusos. Que éstos deban trabajar es una exigencia, ya lo hemos visto, derivada de la orientación reinsertora de la pena de privación de libertad. No es utilitario, sobre ser cruel y degradante, inhumano, que el trabajo no tenga resultados económicos ¹⁷, que no se haga

¹⁶ Los avatares de la vida de Bentham en relación con el panóptico se encuentran descritos sucintamente en C. M. Atkinson, *Jeremy Bentham. His Life and Work*. New York, 1969 (reimpresión de la edición de 1905), pp. 84 y ss. Una exposición plenamente detallada se puede encontrar, naturalmente, en J. Semple, *Bentham's Prison*, cit.

¹⁷ «El trabajo (...) no tiene precio como medio de reforma. Como instrumento al servicio del castigo, pocas cosas se pueden pensar que sean más objetables que él. Lo que constituye la fuente de todo lo que disfruta la humanidad, la base de todas las virtudes en la clase más numerosa de la humanidad, ¿vais a marcarlo con la ignominia y el deshonor infligiéndolo como un castigo sobre la clase peor y más infame de vuestro pueblo? ¿Es esa vuestra forma de convertir el trabajo en algo respetable (cosa que debe ser el propósito de todo sabio legislador) y, por lo tanto, en algo deseable? (...) un simple alcaide inglés, al que Howard conoció, practicó también esta especie rediviva de arquitectura piramidal en minia-

orientado a obtener, como producto, algo valioso, algo que sea apreciado por alguien porque le reporte algún provecho. Ese trabajo económicamente provechoso sólo podrá existir con plena coherencia en el interior de un proceso productivo que esté gobernado enteramente por el provecho y del que no hay razón alguna para excluir al director de la factoría, del panóptico. El Panóptico aún a las características de una cárcel y las de una fábrica, pero no porque ambos tipos de establecimientos tengan las mismas características, no porque sean, a fin de cuentas, una sola cosa, como diría un foucaultiano (puede haber cárceles en las que se trabaje y en las que no, cárceles rentables económicamente y otras gravosas para los ciudadanos; en las fábricas pueden trabajar seres humanos libres, reclusos, o incluso esclavos, como parece que ocurre en nuestros días en la China, y ha ocurrido en otros lugares en épocas más o menos remotas). No existe conexión necesaria entre la cárcel y la fábrica, pero Bentham pensaba que podían ser compatible, es compatible con la cárcel una escuela para los presos, una enfermería, una biblioteca, un gimnasio o un cine, sin que pensemos por eso que hay algo esencialmente igual en esas instalaciones.

Pero volvamos al director de la cárcel. Según Bentham, si las ganancias de aquél dependieran de lo que produjera ésta, tendríamos una buena base para que operara el *duty and interest junction principle*, el principio de la conjunción del interés y el deber. Ahora tengo que resumir grandemente cuestiones de una gran complejidad. Sepan los lectores que no estén familiarizados con la obra de Bentham que hay, en ella, un desarrollo tremendamente minucioso y amplio de lo que, en la presente exposición, nos va a ocupar sólo algunas líneas. El ser humano busca en sus actuaciones su mayor utilidad personal (el mayor placer a costa del menor dolor). Los gobernantes y funcionarios de todos tipos deben, sin embargo, buscar con su actuación, no su mayor utilidad personal, sino la mayor utilidad de la república. Para la resolución de esa contradicción se confiaba tradicionalmente en la

tura. Consiguió un montón de piedras apilado, lo esturreó en un lado del patio y puso a los prisioneros a llevar las piedras al otro lado. Cumplida esta tarea, dijo: 'Ahora, debéis traerlas aquí de nuevo'. Preguntado por el fin de tal actividad, su respuesta fue: 'Para fastidiar a los prisioneros'.» (James Mill, «Sobre las prisiones y la disciplina en las prisiones», en *Ensayos sobre Derecho y Política*, trad. de V. Méndez, Granada, 1997). Este ensayo de James Mill, escrito para el *Supplement to the Encyclopaedia Britannica* en un tono divulgativo y claro, contiene la esencia de la teoría penal benthamiana y ahí se pueden encontrar, por tanto, las líneas generales de la teoría del panóptico. Quien firma el ensayo es Mill, pero las ideas son todas de Bentham.

existencia de un deber jurídico, reforzado, todo lo más, con deberes marginales de tipo moral o religioso; sería suficiente entonces el establecimiento sobre gobernantes y funcionarios de unos deberes de comportamiento que los condujeran a la búsqueda de la mayor utilidad republicana por la acción combinada de recompensas y penas legales que se unen por el legislador a su cumplimiento. Pero Bentham piensa que es demasiado fuerte la atracción que ejerce la utilidad personal sobre el comportamiento humano como para confiar en que, utilizando su terminología, esas sanciones artificiales contrarresten los efectos de la sanción natural, por lo que a la acción de los deberes legales (o morales, o religiosos) propone la unión del interés, de la consecución de la utilidad personal¹⁸. El gobernante o funcionario (el director del Panóptico, en el caso que estamos estudiando) tiene, entonces, casi todo a favor y muy poco en contra para cumplir bien con su encargo. Hay previstas ciertas seguridades adicionales (multas por las enfermedades y muertes naturales de los reclusos, por ejemplo) que dificultan aún más las incorrecciones que pudieran producirse, que lo serían siempre por una falta de apreciación del interés propio por parte del gobernante. Tenemos que volver inmediatamente sobre el tema; pero, antes, hay otro aspecto del Panóptico que está estrechamente relacionado con el que acabamos de considerar y que debemos contemplar. Se trata del principio de inspección por el público.

El principio inspirador del panóptico es, como indica su propio nombre, el de la posibilidad de que todo se vea. Las implicaciones totalitarias son evidentes en esta omnipresencia inspectora de la autoridad, pero vamos a fijarnos en otra de sus posibilidades de aplicación, la de que sea la propia autoridad la inspeccionada¹⁹. Así como Foucault resalta extraordinariamente el primero de

¹⁸ Vid. L. J. Hume, *Bentham and Bureaucracy*. Cambridge, 1981, pp. 136-137.

¹⁹ Naturalmente, la autoridad debe ser inspeccionada por el público, no por los propios presos, como ocurrió en el caso chusco de la penitenciaría de Estados Unidos que cuenta J. Semple:

«En el siglo veinte, el ejemplo más famoso de una prisión panóptica es la penitenciaría de Stateville, en Joliet, cerca de Chicago. Se comenzó en 1916, para asombrar al mundo como una estructura penológica perfecta, pero resultó una parodia del plan de Bentham, estropeada irremediablemente por la incompreensión de que la inspección inobservada pertenecía a su esencia. Las torres de inspección central estaban dispuestas de modo que los internos podían observar cada movimiento de los guardias; la supervisión se convirtió en una broma. Y el edificio se hizo famoso como uno de los 'más espantosos receptáculos de melancolía que hayan sido nunca proyectados y edificados a base de buena piedra, de mortero y de ladrillo'» (J. Semple, *Bentham's Prison*, cit., p. 313).

estos controles, pasa completamente por alto, en su caricatura, el segundo. La esencia de la idea arquitectónica del panóptico era una torre central rodeada por un cuerpo de edificio circular. En la torre central, los encargados de la prisión podían ver, sin ser ellos mismos vistos, a los reclusos, encerrados en el cuerpo circular, en una serie de celdas, habitaciones y talleres a un tiempo (como era usual entre los pequeños artesanos y tenderos de la época), dispuestas radialmente en relación con la torre de inspección y con ciertos dispositivos que volvían transparente toda la actividad de sus ocupantes ²⁰. Esta realización de la idea de la vigilancia total, superada ilimitadamente en nuestros días por las posibilidades que ofrece la electrónica, tenía, como decía, otro aspecto, la posibilidad de que se vigilara al vigilante, con el fin de que el custodio quedara, a su vez, custodiado.

La torre central, a la que, para mayor seguridad, se podía acceder directamente desde el exterior, debería llevar una entrada independiente que condujera a un recinto absolutamente estanco respecto del resto del Panóptico, pero desde el que se pudiera ver, sin ser visto, todas sus dependencias de modo que, al estar abierto durante todo el día, el público pudiera acceder a él con entera libertad y controlar que todo era como debía.

Con esta disposición, se permitía que el Panóptico fuera una institución completamente transparente para los ojos del Tribunal de la Opinión Pública, la clave de bóveda del sistema político benthamiano. El principio de la conjunción del interés y el deber, efectivamente, necesitaban de ese complemento para su correcto funcionamiento. Si cualquier gobernante o funcionario puede ser removido de su puesto y sancionado cuando se aprecie el incumplimiento de su deber (partiendo, además, de que le resulte de su interés cumplirlo), y si está expuesto a la comprobación constante y universal, por parte del público, de su actuación, el Panóptico deja de ser un instrumento que permite una opresión infinita para convertirse en una parábola sobre la necesidad y posibilidad de desconfiar del poder y de controlarlo, en una parábola sobre la democracia ²¹.

²⁰ J. Millanova y Jordán, *Cárceles y presidios*, cit., pp. 25-6.

²¹ *Ibidem*, pp. 27-30.

3. ¿POR QUÉ CARICATURIZÓ FOUCAULT LA TEORÍA DE BENTHAM?

Creo que hay una explicación para la interpretación parcial y excesiva que Foucault hizo de la teoría de Bentham. Naturalmente, no me refiero a una explicación psíquica, de las intenciones que realmente estaban en la mente de Foucault cuando eligió la teoría de Bentham como objetivo de sus mistificaciones. Sobre éstas sólo podemos especular a partir de los indicios que nos puedan suministrar sus obras. El resultado sería, en consecuencia, muy poco fiable, sobre el hecho de su escasa relevancia. Lo que me propongo hacer es una interpretación constructiva, una apreciación de lo ocurrido como algo objetivo (tal como se lo percibe desde fuera de los sujetos que participaron en la historia), hetero-crónico y hetero-tópico (tal como lo percibimos desde nuestros días y en nuestro contexto) y con una intención constructiva (intentando lograr que la realidad responda a cierto modelo deseable).

Entrando en los temas que hemos podido vislumbrar anteriormente, creo que podemos encontrar sentido a la crítica foucaultiana sobre Bentham si la ponemos en contacto con otra crítica, ésta ya clásica, de otro autor francés, la de Élie Halévy a propósito de la cuestión de la llamada identificación natural o artificial de los intereses. Según Halévy²², quien es todavía el punto de partida inexcusable para cualquier estudio que se pretenda riguroso, tanto sobre el utilitarismo clásico en general, como sobre el autor que nos ocupa, Bentham fue partidario de la identificación artificial de los intereses, lo que pondría en duda su presunto liberalismo e, incluso, su democratismo.

Efectivamente, creo que la visión de Foucault sobre el panóptico no es algo que quepa circunscribir a Bentham. Lo que molestaba a Foucault no era ya el panóptico, sino las cárceles en sí o, en realidad, cualquier forma de restringir los impulsos naturales del individuo; en verdad, quienes molestaban a Foucault eran el derecho y el estado, lo que no tiene que extrañarnos, dada su profesión de fe anarquista²³. No hay que decir que una concepción así sólo

²² E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique* (3 vols.), París, 1901 (existe una reimpresión reciente, que no he podido consultar, y una versión inglesa que prescinde de gran parte de los abundantes, e interesantes, apéndices documentales de la versión francesa: E. Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism* –1 vol.–, trad. de M. Morris y prefacio de J. Plamenatz, Londres, 1972 –hay varias ediciones y reediciones, desde la primera de 1928–).

²³ «Pinta un retrato sobrecogedor del desarrollo de las sociedades occidentales. Sus estudios de la locura, la medicina, la educación, el castigo y la sexuali-

es posible desde una concepción antropológica extremadamente positiva: el hombre, por naturaleza, es bueno, sólo que la sociedad lo corrompe; si rehacemos la sociedad sobre bases enteramente nuevas, es pensable una situación en la que el hombre no sea un lobo para el hombre sin que esté reprimido por instituciones sociales desnaturalizadoras. La crítica clásica a una actitud así no ha sido desvirtuada todavía: esa naturaleza pre-social del hombre no es constatable empíricamente, por lo que esa bondad es metafísica, inexistente o existente sólo como ficción. Se puede afirmar que la cárcel es un instrumento socialmente represivo sólo a condición de aceptar (como artículo de fe, puesto que fracasa el apoyo empírico) que el ser humano es bueno por naturaleza, o en aquellas sociedades (las sociedades despóticas) en las que la cárcel es un fin en sí misma.

Si se piensa que el ser humano es una mezcla en proporciones variables de impulsos egoístas y altruistas (lo que es empíricamente sostenible), la cárcel, o cualquier otra sanción negativa que la pueda sustituir como pena histórica que es, no es una institución represiva de la sociedad, sino una institución que, mediante la represión de una reducida proporción de la libertad de una muy reducida minoría de los individuos que integran una sociedad, es condición indispensable de la libertad de la inmensa mayoría de los individuos. Si queremos vivir en contacto con otros humanos (lo que, por otra parte, no podemos evitar, dado lo prolíficos que somos y lo limitada que es la superficie del planeta) sin que esa convivencia extinga nuestra libertad ni la de los demás, no nos queda más remedio que renunciar todos nosotros a parte de nuestras pretensiones para que podamos satisfacer el resto. Convivir en libertad implica reprimirse, represión que, cuando afecta a extremos importantes de la vida y la libertad, puede exigirse e imponerse cuando no se realiza voluntariamente. Ligar consecuencias desagradables a la falta de la auto-represión necesaria es un modo menos liberticida que cualquier otro de conseguir esa convivencia. Bien entendido que las penas privativas de libertad son uno de los últimos recursos sancionadores de una

dad trazan la creación de una sociedad sujeta, una sociedad en la que una red omnipresente de estructuras de poder determina el comportamiento y el pensamiento humanos (...). El hombre occidental no ha progresado desde la sujeción, el absolutismo y la ignorancia hasta la libertad, el imperio de la ley y el conocimiento, sino solamente de una forma de sujeción a otra. La racionalidad humana no ha liberado, sino que ha creado una trampa.» (J. Sempile, «Foucault and Bentham...», cit., p. 106).

sociedad que valga la pena calificar de libre, según la sensibilidad actual de los países civilizados.

Desarrollaré estas cuestiones en seguida, conectando los puntos de vista de Foucault sobre Bentham, desenfocados, según hemos considerado, con los que mantuvo Halévy. Creo que ambas críticas, la de Foucault y la de Halévy, son desafortunadas porque ninguna acierta a ver, o quiere ver, el papel de la represión a través del derecho como constituyente de la libertad. En el caso de Halévy, el error se amplía al hecho de que él consideró que los liberales clásicos, tal como Adam Smith, pensaban que había un ámbito de las relaciones humanas («el mercado») que estaba, y debía permanecer, al margen de la intervención jurídica estatal²⁴. Por el contrario, pienso que se puede convenir en que todos los liberales parten de una concepción antropológica negativa. Partiendo de ahí, el gran problema existencial del ser humano es el de la libertad: cómo vivir con los demás sin estar sometido a la ley del más fuerte (la igualdad como condición de la libertad), ni a la esclavitud de los golpes de la fortuna (la fraternidad como condición de la igualdad; es decir, de la libertad). La respuesta liberal a ese problema (y en eso coinciden Smith, Bentham y todos los liberales) es que el ser humano sólo puede ser libre cuando vive sometido a la ley, según la paradoja que formuló magistralmente Montesquieu. Pero consideremos con algún detenimiento estas ideas. Y a esa necesidad de leyes (de derecho y de estado) para la posibilidad de la libertad no escapa ningún ámbito social; ni siquiera el mercado; ni siquiera en Adam Smith.

3.1. La identificación natural de los intereses

El tema de la identificación, natural o artificial, de los intereses se refiere a la tensión entre los intereses particulares y los intereses generales que se suscita en toda sociedad. La forma de solventar esa tensión es, como puede comprenderse, una cuestión fundamental de todo orden y de toda teoría político-jurídicos; en cuanto cuestión fundamental, es una cuestión clásica, que ha ocupado a muchos tratadistas. Frente a los planteamientos corporativistas medievales o, en un cierto sentido, a los mercantilistas, que exigen la subordinación de las apetencias individuales a algún fin o entidad supraindividual, se va definiendo, gradual-

²⁴ E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, cit., vol. I: *La jeunesse de Bentham*, pp. 160 y ss.

mente pero con una cierta celeridad, una actitud distinta, que conduce a planteamientos defensores del *laissez faire* y que estalla llamativamente con Bernard Mandeville. En la *Fábula de las Abejas*²⁵, encontramos examinada la cuestión mediante la comparación de la sociedad de los humanos con un «panal rumoroso», con lo que se apunta Mandeville en la lista, que tan numerosa fue, de los cultivadores dieciochescos de una variedad especialmente anti-bucólica del acercamiento a la naturaleza en busca de inspiración, la antropomórfica (quiero decir, de un antropomorfismo especialmente agudizado puesto que, al fin, toda mirada a nuestro alrededor no puede sino devolvernos la imagen de un mundo más o menos a nuestra semejanza). La cuestión es que la sociedad de su tiempo se alborotó considerablemente con la intervención de Mandeville, tanto por las conclusiones a que llegó como por el modo que tuvo de exponerlas²⁶. Un escándalo en el que es muy probable que influyera no poco la actitud teórica que adoptó, que fue la de un *moraliste* y no la de un *moralist*²⁷, lo que lo sitúa en la misma perspectiva que había escogido para sí Maquiavelo y lo que hizo que recibiera reacciones similarmente hostiles a las que recibió este.

Planteando la cuestión en términos clásicos, el comportamiento social del ser humano es el resultante de la acción conjunta de dos tendencias contradictorias que siente respecto de los otros, de los prójimos: una tendencia centrífuga y otra centrípeta; podemos llamar egoísmo a la primera y altruismo o benevolencia a la otra, de acuerdo con la terminología de la época:

«Cuando oímos que tres o cuatro mil hombres, todos desconocidos para nosotros, han muerto a hierro, o que, arrojados por fuer-

²⁵ B. Mandeville: *La Fábula de las Abejas, o los Vicios Privados hacen la Prosperidad Pública* (ed. de F. B. Kaye), trad. de J. Ferrater Mora, F.C.E., México, 1982 (hay reimpression posterior).

²⁶ Sobre el contexto filosófico en que ocurre la intervención de Mandeville, y la agitación producida en él, véase M. M. Goldsmith, «Public Virtue and Private Vices. Bernard Mandeville and English Political Ideologies in the Early Eighteenth Century», en *Eighteenth-Century Studies*, 9 (1976), pp. 477-510.

²⁷ Se trata de una distinción que M. Jack aplica a Mandeville en su artículo «One State of Nature: Mandeville and Rousseau», en *Journal of the History of Ideas*, XXXIX/1 (1978), p. 119:

«Al sugerir que Mandeville es un *moraliste*, quiero decir que pertenece a la tradición francesa que tiene sus orígenes en Montaigne: escritores que están interesados en el comportamiento moral y que no prescriben necesariamente un código moral, y que contrastan con los *moralists*, o filósofos interesados en exponer una ética sustantiva».

za a un río han perecido ahogados, decimos, y quizá creemos, que los compadecemos. Pero se debe a que el amor al género humano nos dispone a sentir compasión por los sufrimientos de los demás (...). Todas estas cosas son los efectos del altruismo y la razón, pero la Naturaleza no se anda con cumplidos; cuando el objeto no nos lastima, el cuerpo no lo siente; y cuando alguien habla de la compasión que siente por gente que no conoce hay que creerle tanto como cuando dice ser nuestro seguro servidor»²⁸.

En Mandeville, la benevolencia resulta ser un subproducto del puro egoísmo o amor de sí, o del instinto de supervivencia de la especie, como pasiones con entidad real:

«(...) en la gran veneración que el hombre pretende tener por su especie, aparte de lo que se refiere a la participación que el orgullo de cada cual tiene personalmente en esto, hay muy poca sinceridad; hacer alarde de las ternuras, cuidados y enseñanzas que dedicáis a vuestros pequeños, como de los excesivos y prolongados sacrificios hechos para su educación, es una tontería, pues habiendo nacido el hombre el animal más desvalido e impotente, esto no es sino un instinto de la naturaleza. (...) si el hombre sintiera verdadero aprecio por su especie, ¿Cómo es posible que se destruyan en pocas horas diez mil de ellos, y a veces diez veces este numero, por el capricho de dos?»²⁹.

«(...) el orgullo y la vanidad han edificado más hospitales que todas las virtudes juntas»³⁰.

Orgullo, egoísmo o instinto de supervivencia; son siempre pasiones centrifugas respecto de los demás las que son los auténticos motores del comportamiento humano. Son pasiones que han sido, tradicionalmente, mal vistas; vicios. Aun comportándose viciosamente, los humanos logran, sin habérselo propuesto, sin siquiera haber pensado en proponérselo, la prosperidad pública, el bien común. El gobierno puede muy bien comportarse de un modo igualmente vicioso que, con su propia tensión centrífuga, conducirá también a la sociedad al logro del bien común, aunque sea a su pesar:

«El mecanismo en que se confía para la construcción de la sociedad requiere una élite de estadistas y filósofos que posean una refinada, mandevilliana, comprensión de la naturaleza humana. Estos hábiles políticos, en un 'instante mandevilliano', manipu-

²⁸ B. Mandeville, *La fábula de las abejas*, cit., pp. 167-168.

²⁹ *Ibidem*, p. 114.

³⁰ *Ibidem*, p. 170.

lan a un simple, incluso salvaje, populacho para convertirlo en sociedad, ejerciendo su poder para sus propios fines. Sin embargo (...) no sólo atraen engañosamente a los hombres a la sociedad, sino que los conforman de manera que produzcan armonía y beneficios lejos de discordias y manipulan sus artificios engañosos para inducirlos a que se comporten de acuerdo con varias virtudes fingidas: el valor, el honor y otras por el estilo»³¹.

Las conexiones mentales nos llevan inmediatamente a la idea de la «mano invisible». En Adam Smith resuena ampliamente Mandeville:

«(...) la fórmula de Mandeville se nos muestra como una anticipación de la teoría de la 'mano invisible' de Smith, a saber, una apelación a aquella obra Providencial (...) que, como por milagro, hace brotar del caos de los intereses privados en mutua pugna la *armonía general*»³².

Sin embargo, no son idénticas las actitudes de ambos autores; hay cambios importantes entre ellos. De entre esos cambios, no es el menor el de que en Smith no ocurre tan sólo, como en Mandeville, que es bueno que existan los vicios porque éstos se subliman socialmente en el interés general; es que la actuación egoísta del hombre en sociedad es directamente virtuosa. En definitiva, se trata de que, lo que en Mandeville es sólo una exposición de los hechos, se convierte en Smith en una teoría explicativa de cómo funciona la sociedad y en una apología de la utilidad del conocimiento de ese funcionamiento. Desde este punto de vista, si Mandeville es un *moraliste*, Adam Smith es, decididamente, un *moralist*³³. Aunque es muy probable que Mandeville ni siquiera fuera un *moraliste* (¿le reservamos el papel de provocador inteligente?).

³¹ M. M. Goldsmith, *Private Vices, Public Benefices, Bernard Mandeville's Social and Political Thought*. Cambridge, 1985, p. 58.

³² L. Colletti, *Ideología y sociedad*, trad. de A. A. Bozzo y J. R. Capella, Barcelona, 1975, pp. 297-298.

³³ «Para Mandeville, la actividad egoísta del hombre es un *vicio*, cosa que él ciertamente constata gozosamente, contra la hipocresía y gazmoñería de curas y puritanos, lo que no hace que pierda ese su carácter vicioso. Es vicio al menos desde el momento en que los individuos, en mutua concurrencia, se le presentan dispuestos a engañarse y estafarse mutuamente. Por el contrario, para Smith, la actividad egoísta del individuo (...) tiende a configurarse en sí misma como un hecho positivo e, incluso, como una 'virtud'.

(...) Mandeville se limita a constatar la situación de hecho mediante una *paradoja* (...). Por el contrario, Smith (...) sí que nos proporciona una verdadera y propia *teoría de la armonía*, es decir, la *solución* del problema y no la contradicción o, por decirlo mejor, una solución sin problema».

(L. Colletti, *Ideología y sociedad*, cit., p. 304).

A fin de cuentas, quien quiera exponer, no ya prescribir, el funcionamiento de la moralidad, no tiene más remedio que reconocer la alteridad esencial del comportamiento moral, aunque sólo sea para declarar, como hace Adam Smith con su figura del espectador imparcial, la imposibilidad de esa alteridad en puridad de conceptos, para proclamar la necesidad de su fingimiento³⁴. Es uno de los planteamientos con más solera, por otra parte. ¿Qué otra cosa hay, si no, en el bíblico «no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti mismo», precedente inmediato del imperativo categórico kantiano? Tenemos que tener en consideración el juicio del otro si queremos entrar en el campo de la moralidad; pero el único punto de vista del que disponemos es el nuestro propio. El concepto que tiene Smith del impulso del obrar humano, por otra parte, se vuelve a equilibrar entre sus componentes centrífugos y centrípetos. El hombre es egoísta, pero también altruista, benévolo:

«Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla. (...) El que sentimos pena por las penas de otros es una cuestión de hecho tan obvia que no requiere demostración alguna, porque este sentimiento, como todas las otras pasiones originales de la naturaleza humana, no se halla en absoluto circunscrito a las personas más virtuosas y humanitarias, aunque ellas quizás puedan experimentarlo con una sensibilidad más profunda. Pero no se halla desprovisto de él totalmente ni el mayor malhechor ni el más brutal violador de las leyes de la sociedad.»³⁵

³⁴ Una más detallada exposición de las relaciones entre las actitudes teóricas de Smith y Mandeville, junto con una muy clara explicación de la figura del espectador imparcial, puede encontrarse en P. Schwartz y V. Martín, «La ética del Amor Propio en Spinoza, en Mandeville y en Adam Smith», en *Información comercial española*, núm. 691 (marzo de 1991), pp. 31-43. Schwartz y Martín sostienen muy convincentemente que hay dos concepciones del capitalismo: «La una (...) como producto de la perversión humana (...). La otra sostiene que la ética es uno de los pilares más importantes de la sociedad mercantil». Mandeville sería un ejemplo de la primera concepción y Smith (y Spinoza) de la segunda». (*Ibidem*, pp. 32-33). No puedo estar más de acuerdo con los autores en este artículo muy recomendable, aunque en una observación que hacen sobre Bentham de pasada, se adhieran a la visión «halévyana», que no puedo compartir por las razones expuestas en el cuerpo del presente trabajo (*Ibidem*, p. 38).

³⁵ A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, trad. de C. Rodríguez Braun, Madrid, 1997, p. 49.

A fin de cuentas, si el hombre vive en sociedad, no puede ser absolutamente egoísta; como en la explicación de H. L. A. Hart ³⁶, no puede ser ni un ángel, ni un demonio. Parafraseando a Hart, si el hombre fuera un ángel, no nos plantearía problemas la convivencia, ni haría falta un gobierno; en el reino de los cielos no existen el derecho ni el estado. Si el hombre fuera un demonio, sería totalmente imposible la convivencia y estarían sobrando igualmente el poder político y el derecho. Esta mezcla, en distintas proporciones, según los casos, de altruismo y egoísmo hace, entonces, posible y necesario el gobierno de unos hombres sobre otros. Frente a la opinión común, hay que recordar que Adam Smith es partidario de una actuación positiva del estado en gran cantidad de materias. El estado, para Smith, no debe quedar reducido, por norma, a su mínima expresión. Tiene que tener la extensión y los poderes que le permitan cumplir adecuadamente su misión de establecer la paz social y realizar aquellas obras que, siendo necesarias para el bienestar social, tienen una escala de costes o un reparto de beneficios que las hacen inabordables por los particulares. Y esa misión debe cumplirla bien, con eficiencia. No es partidario Smith, naturalmente, de un estado que sea una adaptación moderna del patrimonialismo despilfarrador e ineficiente del déspota, ilustrado o no, ni tampoco de uno que se desnaturalice convirtiéndose él mismo en fin, convirtiendo a la gente, a cuyo servicio debe estar, en instrumentos serviles. El estado, para Smith, no debe ser ni pequeño ni grande por definición; debe tener el tamaño que necesite para la tarea para la que se lo creó ³⁷. ¿Qué ocurre entonces con la famosa *mano invisible*?

³⁶ H.L.A. Hart, *El concepto de derecho*, trad. de Genaro R. Carrió, Buenos Aires, 1977 (hay reimpressiones posteriores), p. 242. La idea de partida es, naturalmente y como ocurre siempre con Hart, de gran raigambre filosófica. En Hobbes, Pufendorf o la «insociable sociabilidad» kantiana pueden hallarse ideas semejantes. Por cierto que, para Kant, convierle recordar, la sociedad puede establecerse incluso entre los demonios:

«El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento), y el problema se formula así: ‘ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales males inclinaciones.’»

(I. Kant, *La paz perpetua*. Suplemento Primero, trad. de J. Abellán, Madrid, 1985, pp. 38-9).

³⁷ Las funciones que debe cumplir el estado, según Adam Smith, pueden verse en sus *Lecciones sobre Jurisprudencia (Curso 1762-3)*, trad. de M. Escami-

Volvamos, pues, un poco hacia atrás para recoger el hilo de nuestra argumentación principal. Según el planteamiento de Mandeville, los seres humanos actúan de un modo egoísta, persiguen siempre, aunque a primera vista pueda parecer otra cosa, su interés particular. Cuando se les deja la mayor libertad en la persecución de ese interés particular, se acaba obteniendo el interés general de un modo espontáneo, natural. Según Mandeville, en conclusión, la identificación de los intereses particulares con el interés general se produciría naturalmente, sin necesidad de intervención estatal. Y, según una opinión extendida, Mandeville sólo sería un precursor del mesías Smith:

«(...) como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital, en sostener la industria doméstica y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de una manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. (...) En este, como en muchos otros casos, es conducido como por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más afectiva que si esto entrara en sus designios»³⁸.

Es una de las dos únicas veces que aparece la «mano invisible» en la relativamente voluminosa obra de Adam Smith³⁹ y, sin

lla y J.J. Jiménez Sánchez, Granada, 1995, pp. 377 y ss. También pertenece a la leyenda negra del liberalismo la afirmación de que los liberales contemporáneos defienden la casi inexistencia del estado. Por citar sólo a uno de los mayores «cocos» de los socialistas de nuestro siglo, véase el siguiente párrafo de Hayek:

«Prohibir el uso de ciertas sustancias venenosas o exigir especiales preocupaciones para su uso, limitar las horas de trabajo o imponer ciertas disposiciones sanitarias es plenamente compatible con el mantenimiento de la competencia. La única cuestión está en saber si en cada ocasión particular las ventajas logradas son mayores que los costes sociales que imponen. Tampoco son incompatibles el mantenimiento de la competencia y un extenso sistema de servicios sociales, en tanto que la organización de estos servicios no se dirija a hacer inefectiva en campos extensos la competencia».

(F. A. Hayek: *Camino de Servidumbre*. Trad. de J. Vergara, Madrid, 1995, p. 66).

³⁸ A. Smith, *Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones* (ed. de E. Cannan), trad. de G. Franco, México, 1979, p. 402.

³⁹ La otra vez es en la *Theory of Moral Sentiments*, IV.1.10. (*Teoría de los Sentimientos Morales*, cit., pp. 332-333), en un sentido muy parecido al que aparece en *La Riqueza de las Naciones*. P. Schwartz y V. Martín señalan una tercera vez (primera, cronológicamente hablando), en *The History of Astronomy*, donde

embargo, como se ha recordado alguna vez ⁴⁰, se ha convertido en su eslogan o melodía promocional más afortunados. Para quienes tienen una cultura de almanaque y conocen de las personas célebres sus dichos más repetidos, recibir el estímulo «Smith» y responder «mano invisible» (como responder «capitalismo salvaje», «individualismo insolidario» o cualquier otra nesciencia lapidaria por el estilo) es todo uno. Pero, como en muchas simplezas, puede encontrarse un poso de verdad también aquí. La teoría de Adam Smith es bastante más rica y compleja que la mano invisible; pero la mano invisible es ciertamente uno de sus elementos más característicos, a pesar de la escasez de su recurrencia. La «mano invisible» no significa tan sólo, sin embargo, que si se deja libertad a los individuos en la persecución de su interés particular, se consigue el interés general. Si profundizamos un poco más (sólo un poco) en esta idea, podemos llegar a interesantes conclusiones acerca del significado del interés general.

Las acciones de los humanos, para Smith, son resultados de motivos complejos (afán de riquezas, de poder, de bienestar, de buena consideración en la estima de los demás, de evitación del dolor ajeno, de obtener la reparación del daño inmerecido, etcétera), pero que podemos resumir en dos categorías, motivos egoístas y motivos altruistas, aprovechándonos de que cualquier división dicotómica de la realidad contiene por entero a la realidad dividida. De todos los impulsos (o fines, vistos desde otro punto de vista) de los seres humanos, sólo los egoístas (no los altruistas) producen la satisfacción del interés general. No es una conclusión paradójica; vistos desde el punto de vista del interés general, no existe diferencia entre comportamientos egoístas y altruistas: los segundos satisfarán necesariamente un interés egoísta de alguien, aunque sea nada más que el del destinatario (del beneficiario) del acto de desprendimiento, por lo que, si nos fijamos en ellos con la intención que nos ocupa de determinar el interés general (y debe entenderse lo que sigue como dicho a estos solos efectos) no hay diferencia entre comportamientos egoístas y altruistas; todos son reducibles a los primeros.

No hay, como resultado, más intereses que los particulares, por lo que no es difícil que el interés general se consiga inevitablemente por la acción espontánea de los intereses particulares.

se habla de la «mano invisible de Júpiter». (P. Schwartz y V. Martín, «La ética del amor propio...», p. 42, n. 45).

⁴⁰ D.D. Raphael y A.L. Macfie, «Introduction» a *The Theory of Moral Sentiments*, cit., p. 7.

Para llegar a esa conclusión, hay que partir, ciertamente, de una concepción nominalista de la realidad social, pero no vamos a ser universalistas a estas alturas.

Se puede realizar un análisis parecido partiendo desde otro enfoque. Comencemos ahora desde lo general y no desde lo particular, desde el interés general y no desde el particular. El sentido de lo general no puede ser más que adjetivo respecto de lo particular (recuérdese la profesión de fe nominalista; aunque, en realidad, no se trata de una profesión de fe ya que se puede aducir una base empírica sobre la que dejar descansar esa convicción), por lo que el interés general no puede ser más que algo que permita la más eficaz y plena satisfacción de los intereses particulares (egoístas, directa o indirectamente, según hemos concluido anteriormente). La sociedad y su organización política y jurídica, yéndonos a otro plano, no tienen otro sentido que el de servir a los humanos que la integran para conseguir más plena y eficazmente aquello que se propongan. Es desde esta perspectiva desde donde podemos abordar la definición del interés general y su relación con los intereses particulares. Desde ahí, el interés general no puede ser otro que el de que exista una organización de la convivencia que permita que las relaciones humanas sean lo más pacíficas que sea posible y que las relaciones de cooperación entre los humanos tengan la mayor facilidad. Por lo demás, los intereses particulares, o se definen por alguien que los impone a los demás (aunque sea con nombres altisonantes: la salvación de la patria o algún otro por el estilo), con lo cual se anulan como tales intereses autónomos, se someten a unos intereses ajenos, o se dejan sin definición, con lo que no se puede definir tampoco el interés general que se deriva de ellos.

Tomemos esta última posibilidad (la única en realidad, como acabamos de ver); los intereses particulares son los que cada individuo quiera adoptar como tales para sí propio. ¿Qué definición vacía, formal, cabe realizar de ellos, dado que cualquier definición material, como acabamos de ver, los anularía, y dado que necesitamos de una definición, porque ésta no la podemos obtener de un modo derivado de la de interés general, por el carácter adjetivo del interés general? Aunque sean –y deban permanecer– inefables los objetivos del comportamiento de los humanos, sí es posible determinar los medios necesarios para esos objetivos, que serán, a su vez, objeto de persecución por parte de los individuos, aunque sea con carácter de medios para un fin ulterior; con eso, conseguiríamos esa definición formal de los intereses particulares.

Los humanos consiguen sus fines últimos por sí solos o necesitan como medios para el logro de esos fines últimos la colaboración de otros humanos. Aquí nos volvemos a encontrar a la famosa mano invisible:

«El hombre (...) cuando no encuentra otro modo de hacerle actuar conforme a sus intereses, procura granjearse su voluntad procediendo en forma servil y lisonjera. Mas no en todo momento se le ofrece ocasión de actuar así. En una sociedad civilizada necesita a cada instante la cooperación y asistencia de la multitud, en tanto que su vida entera apenas le basta para conquistar la amistad de contadas personas. (...) El hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide (...). No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo, ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas»⁴¹.

Para Smith, está presente la benevolencia entre los impulsos de la actuación humana, vale la pena recordarlo; y no como un impulso débil, sino de primera magnitud. Lo que ocurre es que la benevolencia no está presente en todos los hombres con la misma fuerza; ni, en un mismo hombre, con igual presencia en las distintas ocasiones en que debe actuar; no somos, por otro lado, benevolentes respecto de todos los humanos por anticipado; somos benevolentes respecto de determinados semejantes y en determinadas ocasiones, aquellas en que se excitan nuestro sentimiento de simpatía, y que son solamente aquellas en las que podemos ponernos en el lugar del prójimo. En cambio, el egoísmo es una fuerza universal, intemporal y, más allá de que haya personas más o menos egoístas, personas en quienes el egoísmo actúe más o menos poderosamente, una fuerza constante. Si confiamos, para obtener la colaboración ajena en la realización de nuestros proyectos, en la satisfacción de nuestros intereses, nos equivocaremos y nos veremos desengañados en numerosas ocasiones. Si nos basamos en el egoísmo, la propia regularidad de la actuación de éste, nos permitirá un cálculo más preciso de la respuesta ajena y un margen de error menor; será mucho más difícil que nos engañemos sobre la

⁴¹ A. Smith, *Investigación sobre... La Riqueza de las Naciones*, cit., pp. 16 y 17.

colaboración ajena de nuestros proyectos. Si fiamos la colaboración ajena, en aquellos de nuestros proyectos que la necesiten, en la benevolencia de nuestro prójimo, veremos frustradas en numerosas ocasiones nuestras esperanzas; si la fundamos en el egoísmo, será difícil el desengaño y, además, tendremos alguna que otra vez la agradable sorpresa de encontrarnos con el añadido de una colaboración benevolente. Confiando en la benevolencia de nuestro prójimo, nos encontraremos gravemente frustrados en el peor de los casos y sufriremos siempre pequeñas desilusiones en el mejor. Si confiamos en el egoísmo ajeno, nuestras expectativas se cumplirán siempre y, en el mejor de los casos, se verán favorablemente excedidas.

Si el interés general es adjetivo respecto de los intereses particulares, la satisfacción de ese interés general se dará en aquella sociedad en la que el egoísmo pueda actuar más libremente, y se vea más eficazmente recompensado en todas aquellas actuaciones que no sean contrarias a la propia existencia de los individuos y de los fines que se propongan perseguir, incluida la pervivencia de la propia estructura social que permite la convivencia. En estas últimas restricciones encontramos las características básicas que tiene que tener la estructura social (la materia del interés general), además de ser una organización que permita un amplio desenvolvimiento del egoísmo humano, como medio para la realización de los intereses substantivos, los particulares. Ciertamente, el egoísmo irrestricto no desembocaría en una sociedad de humanos, puesto que los humanos no son exclusivamente egoístas, sino en una sociedad de demonios, volviendo a tomar la parábola hartiana. Pero nos llevaría demasiado lejos detallar las consecuencias de esto último; lo que debemos retener es que, dicho muy brevemente, el egoísmo actúa positivamente en la sociedad (contribuye al interés general) en la medida en que pueda auto-restringirse y esto no es posible más que a través del mecanismo de la competencia, que exige el mantenimiento de ciertos niveles mínimos de libertad e igualdad entre los humanos que integran una sociedad dada. Recuérdese también que una hetero-restricción del egoísmo no podría provenir de la benevolencia, puesto que egoísmo y benevolencia son nada más que características del comportamiento humano y, en consecuencia, lo que existiría en ese caso sería restricciones de las posibilidades de comportamiento de ciertos humanos por cuenta de otros. Se habrían sacrificado ciertos intereses particulares a otros intereses particulares.

Por presentar un cuadro lo más completo posible, junto a los medios personales hay otro elemento que es necesario para la consecución de muchos de los intereses particulares y son medios

materiales. Al igual que ocurría con los medios personales, hay muchos intereses particulares que no necesitan de cosa alguna para su satisfacción; para esos, está de más cuanto podamos decir a ese respecto, pero el resto quedaría condenado a la insatisfacción si en la sociedad no se pudieran conseguir esas cosas necesarias como medios para los intereses humanos. Por resumir la enorme variedad de esos medios (semillas y abono para cereales o para una rosaleda, colores para un cuadro al óleo, laboratorios en que producir antibióticos o perfumes, papel y pluma para escribir versos o llevar la contabilidad de una empresa...) podemos llamarlos riquezas. Una sociedad más rica será, así, una sociedad en la que haya más posibilidades de que más intereses particulares, más objetivos humanos, puedan quedar satisfechos; aunque siga siendo cierto que haya muchos intereses particulares que, por consistir en algo inmaterial, no necesiten de riquezas para su satisfacción. Una persona rica puede satisfacer más aspiraciones propias, también cualitativamente, que una pobre, aunque esa persona rica tenga aspiraciones, como la pobre, para la que no son necesarias riquezas algunas. Igual ocurre con las sociedades. Para que haya riquezas en una sociedad (en un país o nación, puesto que esas eran las formas políticas de sociedades que tenía en mente Smith), lo único necesario es que haya libertad de producción e intercambio de bienes (para lo que tienen que darse unas condiciones mínimas, sin las que no es posible hablar de esa libertad, como, por ejemplo, máxima ausencia posible de privilegios, una igualdad entre los participantes en esa producción e intercambio que no sea contradictoria consigo misma, es decir, la igualdad compatible con la libertad; en suma, la existencia de la competencia que permita el concurso productivo de los egoísmos) y también se necesita una cierta seguridad de poder disfrutar de las riquezas obtenidas de esa forma. Conviene no olvidar, finalmente, que la riqueza no se quiere como un objetivo final; es nada más que un medio para que se pueda conseguir el interés general, que no es sino el de conseguir una organización social que permita satisfacer aquellos intereses particulares que necesitan de la colaboración del prójimo o de ciertos bienes materiales para su consecución.

3.2. La presunta identificación artificial de los intereses

La situación de partida, según la opinión extendida de la que nos sirvió de muestra Halévy, era la de la existencia de unos intereses generales distintos de los intereses particulares, como lo coherente con unas convicciones universalistas: si se piensa que lo

realmente existente es la colectividad (el pueblo, la nación, la iglesia, la tribu) y los individuos sólo existen como adjetivos de esa colectividad, y en la medida en que sean necesarios para ella, es pertinente preguntarse por los medios idóneos para someter a los individuos díscolos que quieren sacrificar los intereses de la colectividad a sus propios intereses egoístas. En efecto, para una visión así, la mayoría de los individuos de una colectividad serían una especie de sujetos angélicos que se negarían a sí mismos, que renunciarían constantemente a sus aspiraciones, a sus deseos, para aspirar solamente a la satisfacción de la colectividad; mejor dicho, no tendrían que negarse a sí mismos ¿no es lo más natural no pensar en uno mismo, ni siquiera en los demás, sino pensar sólo en el todo? No sería necesaria la renuncia a uno mismo, sino que sería lo espontáneo no tener otras miras que el bien del todo. Cualquiera otra actitud sería una perversión y, como tal, tiene que ser reducida y reeducada, de modo que se produzca una recuperación, reeducación, reinserción del perverso individuo que se engaña a sí mismo con la ilusión vana de su propia existencia individual y con la perfidia de sus anhelos egoístas⁴². La reinserción social sería, entonces, el objeto de la identificación artificial de intereses, de esa identidad entre individuo y todo producida forzadamente por intervención del legislador mediante el derecho.

Mandeville es el símbolo escandaloso de la ruptura del individualismo moderno con ese pensamiento tan medieval o, más primitivo aun, tan tribal; ruptura hecha reivindicando las bondades del egoísmo. Este cambio del egoísmo que, de perverso, pasa a ser benéfico, resulta avalado por Smith, quien inserta al egoísmo en una explicación de la realidad ya plenamente nominalista, moderna: hablando con propiedad, sólo hay intereses particulares, ya que, con existencia real, sólo hay individuos, seres humanos, siendo el interés general (con el contenido que hemos visto) y la colectividad que es su sujeto, realidades meramente adjetivas. Que hubiera que forzar los intereses particulares para que se adapten al interés general no pasaría de ser una broma si no tuviera efectos inhumanos. ¿Es inhumano Bentham?; es lo que nos toca plantearnos.

⁴² Vale la pena subrayar que la afirmación de la preeminencia de los intereses colectivos, del interés general, es incompatible, en puridad de principios, con el altruismo. Preocuparse por los demás, pensar tan siquiera en ellos, no sería una nueva perversión individualista; la actitud altruista sólo es posible, a fin de cuentas, en un contexto individualista; en el colectivismo no cuenta el otro más que el sí propio, sólo cuenta el todo.

Recordemos que, según Halévy, con Jeremy Bentham hay un nuevo cambio de sentido en esta historia que venimos considerando: Bentham no pensaría que existe esa identidad entre los intereses particulares y los intereses generales que se produce por el carácter adjetivo de estos últimos. Sería necesaria aquella identificación artificial de intereses que considerábamos anteriormente. Pero con un sentido mucho más fuerte: la divergencia entre intereses particulares y generales no sería ya algo que se produjera esporádicamente y que cupiera reducir mediante la reinserción social del individuo excepcionalmente desviado; esa divergencia sería algo generalizada de modo que, de no concurrir el legislador con su derecho a producir constante y generalizadamente la identificación artificial de los intereses, sería imposible la existencia de la sociedad. De aceptar la interpretación de Halévy, ambos tipos de intereses tendrían sustantividad propia y, al corresponder a sujetos distintos (también con sustantividad propia: el individuo y la colectividad), es corriente que entren en contradicción. Es el derecho el que evita esa contradicción, añadiendo la amenaza de desventajas artificiales (sanciones políticas negativas) a la conducta egoísta. Si, en casos aislados la contradicción entre los intereses persistiera, el estado (el soberano, en la terminología de Bentham) actualizaría las sanciones políticas (jurídicas, eminentemente) para forzar la coincidencia del interés individual con el general que no se produce naturalmente. Para la efectividad de una de esas sanciones negativas, de una de las penas más graves que puede imponer el legislador, Bentham diseñó el panóptico, que deviene de esta manera en el instrumento por antonomasia de la identificación artificial de los intereses ⁴³.

Ni que decir tiene que, al quedar caracterizado Bentham como defensor de la identificación artificial de los intereses, queda estigmatizado con la marca de la perversión. Claro está que, si fuera tal defensor, nada habría que oponer al estigma. Si fuera ése el caso, tendríamos, por un lado, unos intereses particulares por los que sería legítimo afanarse con denuedo, en cuanto intereses propios de los seres humanos; por otro lado, tendríamos unos intereses generales con sustantividad propia (con lo que nos habríamos situado en un ambiente colectivista) y un universal titular de esos intereses que, por la persona interpuesta del soberano, actuando principalmente a través del derecho, anula los intereses particulares y a los seres humanos que son sus titulares

⁴³ E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, vol. I, cit., pp. 146 y ss.

para subyugarlos bajo una totalidad que, como todas las totalidades, siempre tiene un portavoz que encarna su espíritu y acaba por sobreponer sus propios intereses particulares a los llamados generales, cuya invocación suplanta.

No es ese el caso; no afirma Bentham la existencia de unos intereses colectivos con entidad propia para cuyo logro haya que encabestrar (cuando no que agarrochar) los intereses individuales; no era Bentham un totalitario. Para él, los únicos intereses sustanciales que existen en la sociedad son los individuales, puesto que la sustancia de la sociedad no es sino los individuos que, agregados, la componen:

«4. El interés de la comunidad es una de las expresiones más generales que pueden aparecer en la fraseología de la moral; no es de extrañar que su significado se haya perdido a menudo. Cuando tiene un significado, es éste: La comunidad es un *cuero* ficticio, compuesto por las personas individuales que se considera que lo constituyen como si fueran sus *miembros*. El interés de la comunidad, entonces ¿qué es? La suma de los intereses de los distintos miembros que la componen.

5. Es en vano hablar del interés de la comunidad, sin comprender que es el interés de los individuos.»⁴⁴

La sociedad es, entonces, algo adjetivo; algo que es necesario para que los individuos cumplan sus fines; desde ese momento se puede hablar de fines sociales, pero conviene no perder de vista que esos fines son únicamente los del establecimiento y mantenimiento de una estructura pacificadora y cooperativa; los fines sociales son tan adjetivos como la propia sociedad de la que se predicán.

Asentadas así las cosas, caben ciertos conflictos de intereses entre algunos individuos y ese interés general adjetivo. Estos conflictos tienen que tener siempre una calidad minoritaria, consistir en casos aislados y en casos que no sean determinantes, por su significación, para la marcha general de la sociedad. Si fuera de otro modo, estaría en peligro de extinción la estructura cooperativa y pacificadora social. Cabe, por ejemplo, que algunos individuos no renuncien, ocasionalmente o habitualmente, al recurso a la violencia o al fraude para conseguir sus intereses propios; o que no estén dispuestos a las renunciaciones mínimas a la plena satisfacción de sus intereses propios que son necesarias para el ajuste

⁴⁴ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, en *Collected Works* (ed. de J.H. Burns y H.L.A. Hart), University of London, 1970 (hay reimpression posterior), p. 12.

social. Cabe también que los encargados de la gestión de la estructura social (los gobernantes) no sean fieles administradores del fideicomiso que han recibido y antepongan la satisfacción de sus intereses personales a la gestión de los asuntos sociales; incurrirían en algo parecido a la deslealtad cometida por el empleado de una empresa particular que pusiera la empresa a su exclusivo beneficio, en vez de conformarse con el beneficio legalmente o contractualmente fijado. En suma, siempre existirán resquicios por los que el omnipresente egoísmo se manifieste antisocialmente.

En los primeros de estos dos tipos de casos que acabamos de mencionar, el del conflicto entre los intereses particulares de individuos particulares, de ciudadanos normales, tiene que mantenerse presente, si no queremos incurrir en alguna forma de metafísica, que cuando decimos que ha habido una postergación de los intereses sociales, estamos recurriendo a una figura retórica y quienes realmente sufren menoscabo antes o después son intereses directamente asignables a individuos, a seres humanos. Lo que tenemos aquí, entonces, es que diversos intereses individuales pueden entrar en conflicto entre sí. Y justamente eso es lo que da origen al surgimiento del derecho, con sus instrumentos de imposición de sanciones, que son, eso sí, variables históricamente y de los que uno de los más importantes en los dos últimos siglos es la cárcel, de la que el panóptico constituye uno de sus modelos históricos más elaborados y, desde luego, plenamente encuadrable en la ideología humanitarista de la ilustración, como ya vimos. Bentham, desde el punto de vista de su teoría penal, es plenamente un ilustrado, un liberal y en modo alguno, en consecuencia, un totalitario. Lo mismo tiene que sostenerse por fuerza en el supuesto de conflicto entre intereses de individuos particulares y el interés general adjetivo ya mencionado.

Queda un último supuesto de posible conflicto del que quizás valga la pena ocuparse por cierta especificidad que puede llevar a pensar que es esencialmente distinto de los que se acaba de exponer; se trata del ya mencionado entre los intereses particulares de los gobernantes y los intereses sociales. Ya he aludido en una ocasión anterior a una circunstancia muy importante para la comprensión de la teoría política de Bentham, y es que tuvo una vida muy dilatada en una época, como la de la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX, en la que cambios sociales de todo tipo estallaron y se sucedieron aceleradamente como si hubieran estado reprimidas durante largo tiempo fuertes tensiones que se liberaran de repente, como dicen que ocurre con determinadas tensiones geológicas que dan lugar a violentos

terremotos. Entre esos cambios acelerados estuvieron las esperanzas suscitadas por los déspotas ilustrados, la desilusión tras la constatación de lo limitado de los logros obtenidos y el giro hacia el democratismo radical de todos aquellos con aspiraciones de cambios políticos⁴⁵. Bentham fue el reformador político por excelencia de la época y experimentó agudamente esas transformaciones. Y esas transformaciones son las que llevan desde una gran confianza en la existencia de una identificación profunda entre los intereses de los gobernantes («el soberano», en la terminología benthamiana) y los intereses generales, hasta la convicción de su radical oposición.

Frederick Rosen se basa precisamente en este democratismo de Bentham para analizar la actitud de Halévy. Según Rosen⁴⁶, el estudio de Halévy encierra algunos errores básicos en la apreciación de la teoría de Bentham, uno de los más importantes de los cuales es que lo considere más como un partidario del autoritarismo que como un liberal. Los errores de Halévy se deben, según Rosen, a que tiene un concepto muy restringido de liberalismo, al que liga exclusivamente con una interpretación estricta de la teoría de Montesquieu (aunque Bentham se consideraba a sí mismo como un continuador de la teoría de éste⁴⁷) y a que identifica democratismo con jacobinismo; es decir, con la tiranía democrática. Verdaderamente son muy sensatos los recelos de Halévy hacia el jacobinismo, hacia la tiranía del fanatismo democrático, pero el radicalismo democrático de Bentham no tienen nada que ver con él, no sólo porque Bentham lo rechazara expresamente en la época del Terror, sino porque era bien consciente de los

⁴⁵ No estará de más recordar que las convicciones democráticas, y su teorización y defensa, no fueron un descubrimiento tardío para Bentham; las podemos encontrar en el *Fragment on Government* (J. Bentham, *A Fragment on Government*, Londres, 1776, reeditada con pequeñas correcciones por J.H. Burns y H.L.A. Hart en las *Collected Works: J. Bentham, A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, University of London, 1977, pp. 391 y ss.; existe una edición española no muy antigua: J. Bentham, *Fragmento sobre el Gobierno*, Madrid, 1973), su primera obra publicada, y redactada ya completamente a fines de 1775 como muy tarde (J.H. Burns y H.L.A. Hart, «Introduction» a J. Bentham, *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, cit., p. xxix). La confianza en ciertos déspotas se puede explicar, como en otros muchos ilustrados, por la prisa en la obtención de transformaciones políticas (democráticas también) y por el exceso de confianza en las virtualidades de la ilustración individual para mover la voluntad política; la antigua pretensión de la unidad entre conocimiento y virtud.

⁴⁶ F. Rosen, «Elie Halévy and Bentham's Authoritarian Liberalism», en *Enlightenment and Dissent*, núm. 6 (1987), pp. 59 y ss.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 69.

peligros de la «dictadura de la mayoría», hasta el punto de que redujo la expresión de la frase que enunciaba el principio utilitario, *la mayor felicidad del mayor número, a la mayor felicidad* ⁴⁸. Montesquieu, por otra parte, está bien en los orígenes y en la esencia del liberalismo, pero no debe tomarse su obra como un recetario de repostería, en el que hayan de seguirse con absoluta literalidad ingredientes, cantidades y procedimientos, so pena de que los bollos suizos nos salgan duros y verdosos. Sería algo muy contrario a la feliz esperanza que deposita en la diversidad del genio humano el liberalismo. Con todo y con ser, como he referido, seguidor de Montesquieu, está vinculado Bentham «a la corriente principal del pensamiento político inglés (y es), un seguidor de la tradición empírica de Locke y provee una teoría sistemática para la reforma radical de principios del siglo diecinueve». Alguien así, concluye Rosen, no puede ser un autoritario ⁴⁹.

En el planteamiento inicial (la mirada infantilmente esperanzada en la benevolencia regia para con su pueblo), es claro que está presente todavía la visión patrimonialista del estado. En el final, podría pensarse que el democratismo radical había conducido hasta una de sus posibles salidas, el totalitarismo. Aquella visión patrimonialista se puede considerar reforzada por el señalamiento del principio utilitario como objetivo a alcanzar por el soberano. El soberano que no se esforzara por conseguir la mayor utilidad (la mayor felicidad del mayor número, en lo que sería posteriormente la versión definitiva del principio utilitario) nos indica que puede caer en la postergación de los intereses generales ante los suyos particulares. Pero, naturalmente, esto sólo podrá mantenerse con plena coherencia cuando desaparezca la visión patrimonial del estado; hasta entonces, no puede haber unos intereses estatales (los intereses generales o son algo sinónimo de los estatales, o no tienen entidad) diferentes de los del soberano. Yéndonos al otro extremo, al del democratismo radical, la posible oposición de intereses no puede darse porque ya los intereses generales no tienen significación sustantiva sino sólo adjetiva. Y en este sentido hay que entender las cautelas colocadas por Bentham, principalmente, su elaboración de la estructura y actuación del Tribunal de la Opinión Pública, la primera que se realiza con plenitud de detalles y coherencia, y de la que parten todas las que se han hecho posteriormente, y las restricciones al comportamiento de los gobernantes, colocados bajo una situación

⁴⁸ J. Dinwiddy, *Bentham*, trad. de E. Guisán, Madrid, 1995, p. 42.

⁴⁹ F. Rosen, «Elie Halévy...», cit., p. 74.

de permanente sospecha bajo el nombre de los *ruling few*, la minoría gobernante, que se pueden englobar bajo el título del *interest and duty junction principle*, el principio de la conjunción del interés y el deber, que es la estructura sobre la que levanta su gran edificio de la teoría constitucional, de la teoría de la política y la burocracia.

Philip Schofield, tiene publicado un artículo muy interesante en el que comenta las conclusiones de G. J. Postema⁵⁰ sobre este tema (Postema sigue una línea que comparte el planteamiento de fondo de Halévy, aunque intenta salvar algunas de las dificultades que presenta); puede que el planteamiento de Schofield ayude a dejar más claramente la idea que quiero exponer. Schofield⁵¹ señala que hay que distinguir, en Bentham, entre intereses siniestros e intereses propios. Los intereses propios serían los que estarían normalmente presentes en el comportamiento individual; una parte de los intereses propios serían intereses siniestros, porque serían contrarios al interés general. El interés general, a su vez, no es más que la suma de los intereses particulares, de los intereses propios de los diversos individuos en los que consiste la sociedad; es decir, como mantengo en el presente trabajo, el interés general es la suma de los intereses propios individuales, de aquellos cuya persecución no es contraria a la propia estructura de satisfacción de los intereses. Una minoría de los intereses particulares de los individuos y de las autoridades son intereses siniestros, y su incidencia tiene que ser minimizada mediante la utilización combinada de las distintas sanciones (naturales y artificiales). La inmensa mayoría de los comportamientos individuales, tanto de los particulares como de las autoridades se armonizarán espontáneamente, a la vista de las instituciones sociales existentes.

No puede haber conflicto entre los intereses particulares y el interés general porque este último no existe. No existe un interés general con entidad substantiva, por lo que no cabe hablar de una identificación, ni natural ni artificial, de los intereses particulares con él. La diferencia que Halévy presumía haber encontrado entre un Adam Smith liberal y un Jeremy Bentham totalitario se esfuma de esta manera; y eso no sólo por la razón expuesta respecto de Bentham sino, por redondear la narración de la incom-

⁵⁰ G. J. Postema, *Bentham and the Common Law Tradition*. Oxford, 1986.

⁵¹ P. Schofield, «Bentham on the Identification of Interests», en *Utilitas*, vol. 8, núm. 2 (julio de 1996), pp. 223 y ss.

prensión por parte de Halévy, porque tampoco cabe hablar respecto de Smith de una «identificación natural de intereses». En primer lugar, naturalmente, porque en Smith tampoco hay un interés general substantivo con el que identificar los intereses particulares. Pero es que, además, el interés general adjetivo sólo se alcanza, según él, por un efecto paradójico; no es algo que se siga del orden natural de las cosas, sino una consecuencia imprevisible, inesperada e inseparable, algo que se produce tan sin conexión con los motivos de los actores sociales que sólo puede comprenderse aludiendo a algo casi mágico (una mano invisible, una providencia astutísima); aunque, para que se produzca la magia, es necesario que haya unas condiciones adecuadas, una cierta «atmósfera», dirían los aficionados a las imprecisiones del lenguaje alegórico. Esas condiciones son las que se condensan en el interés general adjetivo ⁵².

Cabría preguntarse ahora, a modo de conclusión, de nuevo sobre el panóptico. Y creo que se puede responder ya, al final de este trabajo, que el panóptico es un tema importante en la teoría de Bentham y que está bien que lo sea. La teoría del panóptico de Bentham no es sino una reflexión aguda y llena de indicaciones muy interesantes sobre la cárcel, hecha desde la misma preocupación benevolente por la defensa de ideas rehabilitadoras que inspiró su actitud ilustrada en el derecho penal en general. Quizás

⁵² «Entre los avances intelectuales de los tiempos recientes, no hay ninguno, quizás, con más relevancia para nuestros asuntos políticos que nuestra comprensión creciente de lo que Mancur Olson, Jr. ha llamado 'la lógica de la acción colectiva'. La etiqueta puede llevar a engaño, si pensamos que se refiere sólo a nuestra actuación como una colectividad; más bien pensamos en situaciones en las que se produce un resultado por las acciones individuales de un número de agentes. Y, en esas situaciones, hemos llegado a reconocer con creciente claridad que, si no hay una evaluación ordenadora común de los resultados, sino más bien que personas diferentes tienen ordenaciones diferentes, y si cada una actúa sobre la base de su propia evaluación y de sus expectativas sobre las acciones de los otros, entonces el resultado será típicamente sub-óptimo —esto es, se clasificará en un nivel inferior, en las evaluaciones de cada persona, al de alguna alternativa factible—. Hay contextos de interacción, de los que el mercado de bienes privado perfectamente competitivo es el ejemplo principal, en los que no se alcanza este infeliz estado de las cosas; contextos en los que cada uno, buscando sólo su propio beneficio o interés, resulta guiado, como por una mano invisible, a comportarse de una forma que promueve un resultado óptimo. Pero los males de los que el mercado tiene que estar libre, los males de la fuerza y el fraude, son males más públicos que privados en sí mismos, evitables no a través de la interacción del mercado sino más bien a través de medidas que resuelvan lo que podemos llamar el problema de la acción colectiva o conjunta.»

(David Gauthier, *The Best of Times (Universality, Individuality and Democracy)*, conferencia en la Sociedad Iberoamericana de Estudios Utilitaristas —Universidad de Santiago de Compostela—, mayo de 1998).

esta preocupación rehabilitadora fuera la que debiera ponernos más en guardia porque pueda apuntar a un totalitarismo paternalista; pero este tema tiene la suficiente entidad propia como para que no deba tratárselo incidentalmente; baste, entonces, con el señalamiento. Por lo demás, la teoría panóptica destaca la convicción de Bentham de que la privación de libertad en la cárcel, al ser una sanción negativa del comportamiento que afecta a uno de los objetos de deseo más preciados, a la libertad, debe ser utilizada lo más parsimoniosamente que se pueda y con todas las garantías y cautelas que impidan cualquier desviación indeseable.

Porque lo cierto es que son posibles las desviaciones indeseables. Pero eso sólo significa que sólo es posible la libertad civil cuando existe un cuidado constante de que no degeneren en despotismo. En Bentham, en su teoría panóptica como en muchas otras partes de ella, está el peligro del despotismo, como en la persona cuerda existe el peligro de la locura o en la medicina el de convertirse en veneno. Está bien avisar del riesgo, sobre todo si aparecen indicios de degeneración, pero convertir todas las medicinas en venenos, a todos los cuerdos en locos, al panóptico o, en general, al derecho y al estado en dispositivos despóticos no sirve para conjurar el peligro; sólo lleva a hacernos a todos enfermos, locos o esclavos. Puede encontrarse uno de aquellos avisos, y bien escalofriante, *En la colonia penitenciaria*, de Kafka⁵³. Creo que en *Vigilar y castigar*, por su pretensión de ser un texto académico, una descripción desapasionada y rigurosa de su objeto de estudio, encontramos, en cambio, una de estas últimas generalizaciones despóticas.

⁵³ Franz Kafka, *En la colonia penitenciaria* (1919), en *La Condena*, trad. de J. R. Wilcok, Madrid, 1972 (hay reimpressiones posteriores).