

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 36, 2006.

## LA TEORÍA DE LAS NO FICCIONES DE BENTHAM

Enrique Bocado Crespo. Universidad de Sevilla

*The Mask Hypocrisy's flung down,  
From the great Statesman to the Clown:  
And some in borrow'd Looks well known,  
Appear'd like Strangers in their own.*

Bernard de Mandeville: *The Fable of the Bees*

**Resumen:** El trabajo trata sobre la poco conocida teoría de las no ficciones de Jeremy Bentham. Por sí misma la teoría guarda una extraordinario parecido con la teoría de los símbolos incompletos de Russell y parece anticiparse a algunas tesis que después aparecerán vinculadas con la filosofía analítica. Gran parte del trabajo se ha dedicado a estudiar las relaciones que guarda con la epistemología de Locke y se espera que al menos se halla arrojado alguna luz para entender las importantes conexiones que la eliminación de las ficciones mantiene con la semántica del principio de utilidad.

**Abstract:** The paper is about Jeremy Bentham's little known theory of non fictions. The theory by itself bears a remarkable resemblance with Russell's theory of incomplete symbols and seems to advance some pivotal claims that analytical philosophy will later develop. An extensive part of the paper is devoted to examine the connections with Locke's epistemology and it is believed that perhaps some light is shed in the connection the theory of non fictions actually maintains with the semantics related with principle of utility.

### I

Estrictamente hablando, Bentham no elaboró una teoría de las ficciones, si por una teoría hubiera que entender un conjunto de proposiciones que explique la posición epistemológica de las ficciones y la clase de entidades que la forman. Con cierta verosimilitud seguramente se podría decir que con la teoría de las ficciones de Bentham ocurre lo mismo que con la teoría de las clases de Bertrand Russell. La teoría de Russell no trata en realidad sobre las clases, es más bien una teoría de las no clases; es decir, una teoría pensada para demostrar que no existen las clases como entidades reales, que las clases no son más que entidades ficticias, cuya presumible existencia debería de desaparecer tan pronto como se comprenda el mecanismo lógico que las hace posible.

Algo similar cabría afirmar de las descripciones definidas que Russell analizó primero en «On Denoting» y posteriormente en *Principia Mathematica*. En 1905 Russell descubrió que las expresiones que denotaban por su función gramatical una supuesta entidad, real o ficticia, se podían someter a un análisis lógico que las descomponía de tal manera que al final se podía hallar el valor de la verdad de la proposición, sin demasiada dificultad. La ventaja que tenía, entre otras, era que uno se desentendía de la necesidad semántica de atribuirle una existencia ficticia o metafísica a aquellas expresiones que resultaban no denotar nada, como «el actual rey de Francia» o «el mayor de los números reales».

En *Principia Mathematica* las clases son tratadas dentro de la teoría más amplia de los símbolos incompletos. Frente a los nombres propios, como por ejemplo: *Bentham* o *Sócrates*, que se refieren siempre a una cierta persona, un símbolo, en términos generales, es incompleto cuando su significado es definido por el uso, pero carecen por sí mismo de

significación cuando son considerados aisladamente:

«los usos de tales símbolos son definidos de tal manera que cuando el *definiendum* es substituido por el *definiens*, no se mantiene símbolo alguno que se suponga que represente una clase. De esta manera las clases, tal y como las presentamos, son meramente simbólicas o conveniencias lingüísticas, no genuinos objetos como lo son sus miembros cuando son individuos»<sup>1</sup>.

El resultado es el mismo con la denotación de las descripciones definidas cuando aparecen dentro de una proposición funcionando como un sujeto gramatical. Russell intentaba resolver dos problemas. El primero era el de cómo analizar el valor de verdad de aquellas proposiciones en las que su sujeto gramatical no denotaba un cierto objeto, sin tener que admitir que el enunciado expresara una proposición absurda. Por ejemplo, las proposiciones «el cuadrado redondo no existe», «el Señor que vive en la casa designada por tal número, en tal calle, en tal ciudad llamado *Diablo* no existe» o «el contrato original es una falacia» tienen todas ellas a primera vista como sujetos gramaticales algún objeto de cierta naturaleza que se supone que no existe, y sin embargo no constituye éso una razón para pensar que carezcan de sentido. La solución de Russell para este tipo de problemas consistía en convertir a cada uno de esos nombres propios en una descripción definida, en la que la expresión, por ejemplo, «el cuadrado redondo» era sustituida por una proposición existencial de la forma «existe un cierto objeto que es cuadrado y redondo a la vez». El análisis lógico demostraba que no existía valor alguno que satisficiera las funciones proposicionales, con lo cual la necesidad de postular un tipo de existencia particular para esa clase de nombres fundada en su función gramatical como sujetos lógicos desaparecía.

El segundo problema consistía en ofrecer un análisis de las proposiciones que expresan la identidad entre el nombre de un cierto objeto y una descripción definida, como ocurre en el clásico ejemplo de Russell: «Scott es el autor de *Waverly*». Si la expresión «el autor de *Waverly*» fuera considerada otra clase de nombre para Scott, la anterior proposición se convertiría en el enunciado de una mera tautología, a saber: «Scott es Scott»; cuando no es éso en realidad lo que expresa. La proposición proporciona, desde luego, una información que no se encuentra en un enunciado que fuera meramente tautológico. Como en el caso anterior, la expresión «el autor de *Waverly*» no es un nombre propio, de suerte que la anterior proposición se convierte en «Existe alguien que escribió *Waverly* y esa persona fue Scott».

El problema con la existencia de las clases es más relevante teniendo en cuenta la singular semejanza que mantiene con el análisis que ofreció John Locke de las ideas complejas, que Bentham, por su parte, incorpora como un elemento esencial de su teoría de las no ficciones. Las clases, como las descripciones, no son entidades hablando con propiedad. Una clase no nombra ningún objeto al que se puede identificar como una clase. En la ontología de *Principia Mathematica*, las clases se refieren a todos aquellos argumentos de un cierto tipo que satisface una función proposicional.

Bentham, como Russell, tiene más bien una teoría sobre cómo eliminar los nombres de las ficciones, reduciendo cada frase en la que aparece un nombre ficticio a otra en la que

---

<sup>1</sup> Bertrand Russell & Alfred N. Whitehead: *Principia Mathematica*, vol. I: pp. 71-2. Cambridge: University Press, 1935.

eventualmente se puede decidir si el nombre se refiere a una sensación de placer, o a una de dolor. Una proposición en la que aparece el nombre de una ficción tendría sentido sólo si cabe la posibilidad de que se elimine; es decir, que sea posible saber a qué clase de sensación se refiere. Pero si se descubre, como resultado del análisis a la que se la somete, que no significa ninguna sensación, habríamos de concluir que la expresión carece de sentido.

Bentham se dio cuenta que los nombres de ciertas entidades no tenían por qué tener una denotación real o ficticia sólo en virtud de su forma gramatical. La expresión gramatical de un nombre no es una garantía segura para asumir que tuviera que existir un cierto objeto que fuera su denotación. Contrariamente a Russell, Bentham no elaboró un análisis lógico con el que se pudiera examinar cada una de las expresiones que nombran una entidad aparentemente ficticia. En el caso de Bentham el procedimiento descansa no en un análisis lógico, sino en una concepción semántica que Bentham extrajo esencialmente de la epistemología de Locke.

El resultado, sin embargo, es el mismo al que llegó Russell: si no se descubre nada en el mundo que sea la referencia de una expresión ficticia, no hay razones para creer que esa expresión signifique algo. Es la forma gramatical de un nombre la que, a juicio de Bentham, nos hace creer que debe de existir algo que le corresponda como denotación. En eso consiste precisamente el elemento ficticio de las expresiones ficticias: que su denotación es una entidad ficticia, que creemos que existe sólo en virtud de su apariencia gramatical. Desde luego este hecho no convierte a Bentham en un precursor del análisis lógico del lenguaje como después fue desarrollado por el propio Russell, Moore o Wittgenstein; pero algunos de los presupuestos de la filosofía analítica, como la necesidad de no dejarse engañar por la apariencia gramatical de las palabras, o el hecho de someter a las palabras a cierto análisis, como un paso previo para comprender el sentido que expresan, están desde luego claramente expresado en la escasamente desarrollada filosofía del lenguaje de Bentham.

Lo que le permite a Bentham trazar la línea para saber si una expresión es o no es el nombre de una entidad ficticia no es la lógica de las funciones proposicionales, o la posibilidad de analizar una expresión descriptiva en términos de cuantificadores universales y existenciales, sino la mera existencia de sensaciones, a saber: la de dolor y placer, a las que en principio se podría reducir cualquier expresión. La idea, como tendremos ocasión de ver, se encontraba en la epistemología de Locke, pero el resultado no deja de tener unas sorprendentes semejanzas con el análisis de las clases de Russell.

La teoría de la no existencia de las ficciones se encuentra dentro de una concepción más amplia de la ontología utilitarista, de la que depende la efectividad misma del principio de utilidad. Bentham argumentaba en el *Fragmento* que los ordenamientos jurídicos, las decisiones judiciales, las normas del derecho procesal, así como todas las magistraturas e instancias que forman el gobierno de la nación deben de estar sujetas al principio de utilidad. Si es cierto que para hacerle entender a un hombre la eficacia de una ley es preciso mostrarle en dónde reside su utilidad, debe ser necesario asimismo que cualquier proposición que se utilice para expresar una ley, y en particular los términos jurídicos que ella ocurren, ya sean derechos, obligaciones, contratos civiles o delitos, se pueda reducir a los elementos mínimos de acuerdo a los cuales se pueda evaluar su utilidad, a saber: el placer y el dolor. Así pues la teoría de las no ficciones, es una teoría calculada para reducir cualquier proposición jurídica, política o ética a las sensaciones de placer o al dolor que es capaz de producir; en caso contrario estaríamos hablando de meras ficciones que carecen

de referencia, meros nombres sin relación empírica alguna con la realidad.

En principio la teoría de las no ficciones se basa en cuatro presupuestos, que aunque no estén claramente expuestos en el *Fragmento* son asumidos como parte de la teoría para eliminar las ficciones, si bien son desarrollados más detalladamente en obras posteriores. El primero es el que se podría denominar la *semántica que exige el principio de utilidad*. La utilidad en esencia se basa en las propiedades naturales a las que tienden las acciones humanas, que, según parece, se pueden entender como los elementos significativos últimos a los que se reducirían todas aquellas acciones sobre las que versan las instituciones, las leyes en general y las acciones mismas, que llevan a diario los seres humanos. En general, se podría decir que entender una acción humana significa:

- (i) saber el deseo que la pone en marcha,
- (ii) como el deseo es una disposición intencional que busca un objeto de satisfacción, averiguar si existe o no tal objeto, y finalmente caso en el que exista,
- (iii) la satisfacción del deseo, o su frustración.

Conseguir o no el objeto del deseo es lo que permite hablar de placer o de sufrimiento. La idea es simple: una persona que desea los objetos que persigue es feliz si los consigue, se sentirá desgraciada cuando no los obtiene. Puede suceder, no obstante, que resulte engañada, cuando se le hace creer que existen ciertos objetos ficticios con el propósito de mantenerla oprimida. Hablando en los términos en lo que lo hace Bentham: la propiedad que tienen los objetos que deseamos es la utilidad, y la utilidad es una relación que se establece entre mis deseos y la eficacia de las acciones que pongo en marcha para conseguirlos. Esta relación entre deseo y satisfacción, es la que queda desvirtuada, cuando no rota, en los ordenamientos técnicos; por eso resultan al final confusos e insatisfactorios. No son útiles, no permiten que aquellos que utilizan el derecho puedan conseguir el objeto que persiguen. Una ley cuando es racional ha de ser capaz de proporcionar a los ciudadanos los instrumentos para satisfacer sus deseos de acuerdo al principio la máxima felicidad para el mayor número.

El segundo presupuesto es la *necesidad de claridad en la expresión verbal* de las proposiciones, «una proposición es clara, en tanto clara, es decir *libre* —al mismo tiempo de ambigüedad y de oscuridad»<sup>2</sup>. La claridad es siempre relativa al que expresa y al que oye la proposición. No hay razones para pensar que exista una claridad absoluta en una proposición; es decir que el significado de una proposición esté absolutamente libre de ambigüedades para cualquier emisor o receptor de la proposición<sup>3</sup>. La ambigüedad del lenguaje natural es un hecho que Bentham asume seguramente en los mismos términos en los que lo hizo Locke. Lo esencial en este caso no es que el lenguaje sea confuso o que su falta de claridad sea relativa, sino que aparezca deliberadamente ambiguo y confuso como un instrumento efectivo de poder para imponer una minoritaria visión política en contra de los intereses de la mayoría. Que una proposición jurídica o moral sea clara y precisa es una reivindicación que Bentham justifica primero como una necesidad moral, y segundo como una exigencia epistemológica del programa utilitarista de dotar a la moral de los mismos medios de precisión conceptual con los que cuentan las proposiciones de la ciencia natural.

El tercer presupuesto está relacionado con la *teoría sobre la claridad* de las proposicio-

<sup>2</sup> C. K. Ogden: *Bentham's Theory of Fictions*: p. 75. Londres: Routledge, 2002.

<sup>3</sup> *Ibidem*: p. 175.

nes. Se ha de contar con un procedimiento que sea capaz de eliminar todos aquellos términos ambiguos o ficticios, con el objeto de asegurar que las proposiciones morales, en particular, tengan un valor de verdad definido, que no esté sujeto, como ocurre con las proposiciones de la ciencia, a disputas o discusiones:

«en la medida en que el asiento de la falta de claridad se encuentra en las palabras consideradas individualmente, la *claridad* tiene por su instrumento, la *exposición*. La exposición es un nombre que puede, con propiedad, ser aplicado a la designación de toda operación que tenga por su objeto, o fin a la vista, la exclusión o expulsión de la falta de claridad de cualquier clase»<sup>4</sup>.

Finalmente, el cuarto es que el *objeto* al que se aplica la exposición son las palabras; y las palabras, como sostiene Bentham<sup>5</sup>, son signos de pensamientos. A diferencia de Frege y Russell, Bentham se mantiene dentro de los límites epistemológicos de Locke. Las palabras son nombres de ideas y las ideas se encuentran en la mente de los que utilizan el lenguaje, de manera que el sentido de una palabra es comprendido por el que tiene en su mente la misma idea que quiere expresar aquél que utiliza la palabra<sup>6</sup>. Las palabras, pues, significan ideas y las ideas, siguiendo el modelo de Locke, pueden ser simples o complejas; de suerte que entender el significado de un término que nombra una idea compleja es lo mismo que someter al término al proceso de exposición.

El principio de utilidad junto con el tercer presupuesto son los dos criterios sobre los cuales Bentham sustenta la decidibilidad de las proposiciones morales. Gracias a la utilidad, los individuos son capaces de reconocer el valor moral de una acción en general, y utilizando el procedimiento de la *exposición* llegarían supuestamente a referirse a las mismas sensaciones; una condición, que de no cumplirse, convertiría al principio de utilidad en un criterio inoperativo para tomar decisiones morales.

## II

Para empezar, Bentham reconoce dos clases de entidades: las *reales* y las *ficticias*. Las entidades *reales* pueden ser *perceptibles* o *inferenciales*. Son entidades *perceptibles* aquellas «cuya existencia se hace conocida a los seres humanos por el testimonio inmediato de sus sentidos, sin razonamiento, es decir, sin reflexión. Una entidad real es, en una palabra, un cuerpo»<sup>7</sup>. Pero no son entidades menos reales aquellas percepciones individuales de cualquier otra clase:

«las impresiones producidas en grupo por la aplicación de los objetos sensibles a los órganos del sentido: las ideas llevadas a la vista por los recuerdos de esos mismos objetos; las nuevas ideas producidas bajo la influencia de la imaginación, por la descomposición o recomposición de aquellos grupos»<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> *Ibidem*: p. 76.

<sup>5</sup> *Ibidem*: p. 77.

<sup>6</sup> John Locke: *An Essay concerning Human Understanding*: vol. II: p. 9. Editado por Alexander Campbell Fraser: 2 Vols. Oxford: Clarendon Press, 1894.

<sup>7</sup> *Bentham's Theory of Fictions*: p. 7.

<sup>8</sup> *Ibidem*;

De hecho, la extensa variedad de percepciones se reducen a dos clases: la clase de percepciones llamada *patemáticas* (*pathematic*) y las *apatemáticas* (*apathematic*). Las primeras, como la etimología de su nombre indica, son las que «consisten en sí mismas o están acompañadas de placer o de dolor», mientras que las segundas no tienen esa clase de efectos.

Por otra parte, son inferenciales «cuando resultan conocidas a los seres humanos en general no por el testimonio de los sentidos, sino por la existencia según la cual la persuasión es producida por la reflexión— es inferida en una cadena de razonamientos»<sup>9</sup>. Las entidades *inferenciales* a su vez, pueden ser *materiales*, o *corpóreas e inmateriales* o *espirituales*.

Por lo que se refiere a las entidades *ficticias*, no sólo comprenden los seres imaginarios como los dioses paganos, los personajes de los cuentos de hadas y otros por el estilo, sino ciertas cualidades o propiedades que resultan ser vacías o que no se aplican a objeto alguno en particular. Hay diferentes clases de entidades ficticias, pero las más interesantes son las que pertenecen al derecho y la política: *comunidad política, deber*, ya sea *político, religioso o moral, derecho, poder, título, prerrogativa, posesión física o jurídica, propiedad, obligación, privilegio, orden, prohibición, inhibición, castigo, perdón, licencia, garantía, juicio*, son sólo alguna de ellas. Lo que las convierte en cualidades ficticias es el hecho de que no están presente como una cualidad perceptible en ninguna cosa o ninguna persona.

Una de las causas que contribuyen a acrecentar la falta de claridad de una proposición son la aparición de entidades ficticias; de aquellos nombres que dan la impresión, en algunos casos por su forma gramatical y en otros por su posición dentro del enunciado, que se refieren a algo real, cuando en realidad carecen de denotación. Las entidades que son designadas en las palabras que componen un enunciado, ya sea simple o compuesto, son las referencias por las palabras que funcionan gramaticalmente como sustantivos, es decir, como aquellas palabras que, una vez que se comprenda su significado, designan o se refieren a una entidad. Por consiguiente una entidad ficticia es una entidad engañosa: hace creer a la mente del que la oye o del que la emite en el contexto de un enunciado, que existe realmente algo real que es lo que la palabra denota, cuando en realidad carece de referencia.

En primer lugar, la aparición de las entidades ficticias es un hecho que Bentham explica apelando a la naturaleza misma del lenguaje; en particular al alto grado de desarrollo técnico que ha experimentado el lenguaje humano<sup>10</sup>. Forma parte de la naturaleza intrínseca del lenguaje el que se espere encontrar una cierta entidad a la que se refiera la palabra de un nombre sustantivo. De hecho, las palabras que funcionan en el lenguaje como nombres, justamente por el hecho gramatical de funcionar como nombres, tienen como referencia un objeto extra-lingüístico al que se supone que se halla en el mundo, una vez que se ha comprendido su significado. Pero esta tendencia mental a buscar una entidad extra-lingüística es propia de la gramática de los nombres sustantivos, es una característica que pertenece a la forma en la que se ha desarrollado el lenguaje<sup>11</sup>. Bentham

<sup>9</sup> *Ibidem*: p. 8.

<sup>10</sup> *Ibidem*: p. 16.

<sup>11</sup> La idea de Bentham es ciertamente prometedora. De hecho parece adelantarse a un diagnóstico muy similar que desarrolló Wittgenstein posteriormente en las *Philosophical Investigations*, entre otros, en los párrafos 90, 109, 110, 116 y 120; sólo que Wittgenstein da la impresión de hacerlo de una manera más trabajosa y difícil, como si fuera la primera vez que se hubiera hecho la misma observación. La tendencia a entender el significado de una

distingue además entre una entidad *ficticia* y una *no entidad*. Para aclarar la diferencia, pone el siguiente ejemplo:

«[E]n la casa designada por tal número (nombradlo), en tal calle, en tal ciudad, vive un ser llamado *Diablo*, tiene la cabeza, el cuerpo, y las extremidades como los de un hombre, cuernos como los de una cabra, alas como las del murciélago, y una cola como la de los monos. Supongamos que se hiciera esta afirmación, naturalmente la observación sería que el Diablo, así descrito, no era una entidad»<sup>12</sup>.

Si se llegara a efectuar una minuciosa investigación para saber si el Diablo existiera, habría que acabar concluyendo que la descripción corresponde efectivamente a la del ser que se ha descubierto; de lo contrario seguiría siendo una entidad inexistente. No ocurre lo mismo con la palabras que nombran entidades ficticias. Primero las entidades ficticias son:

«aquellas clases de objetos que en todo lenguaje se deben, por el propósito del discurso, de decir que existen —que se digan de la misma manera que aquellos objetos que realmente tienen existencia, y a los que la existencia se entiende seriamente que se le ha de adscribir, que se hable de ella; pero sin el peligro de que se produzca persuasión alguna de que posea, por sí misma, o separadamente, o estrictamente hablando, una existencia real»<sup>13</sup>.

Es decir, las entidades ficticias son nombres gramaticales que por su forma lingüística requieren de la existencia de una entidad ficticia, que en realidad no existe. Pero eso no significa que esa realidad se tenga que inventar, es suficiente con reconocer que, a pesar de ser un nombre propio, no le corresponde objeto real alguno. Se podría decir que, como en el caso de la teoría de las descripciones de Russell, nos encontramos ante nombres propios disfrazados, que escondidos detrás de sus ropajes gramaticales, parecen requerir la existencia de un objeto, pero que una vez que su naturaleza ficticia se reconozca, se desvanece la necesidad de encontrarles una entidad que le sirva de referencia. En un cierto sentido lo que Bentham está diciendo de los nombres de entidades ficticias es lo mismo que lo que Russell y Whitehead afirmaban de los símbolos incompletos de las clases y de las descripciones definidas: que esos nombres no se refieren a entidad alguna a la que se pueda llamar propiamente «ficticia», sino que su referencia ficticia desaparece tan pronto como son reemplazados por sus respectivas definiciones lógicas, que son las que en último extremo nos permiten determinar su valor de verdad.

La necesidad de claridad por lo que a las proposiciones de la ética, la política, o de la religión se refiere es, antes que nada, una necesidad moral, de lo que se podría considerar, tal vez en términos más particulares, un asunto de higiene mental. En la jurisprudencia,

---

palabra como si fuera un objeto y la necesidad mental de forzar la gramática natural de los juegos lingüísticos en donde se desenvuelven propiamente el sentido de las palabras, lo explica Wittgenstein en términos de lo que el llama una «ilusión gramatical», ilusión que, por su parte, surge como consecuencia de un perspectiva errónea acerca de la profundidad del lenguaje. La idea tiene sus semejanzas con la de Bentham, aunque éste no admita que sea la consecuencia de un engaño del lenguaje, sino más bien de la apariencia gramatical de las palabras.

<sup>12</sup> *Bentham's Theory of Fictions*: p. 16.

<sup>13</sup> *Ibidem*;

en la ética así como en la política, se utiliza el mismo lenguaje que en la vida diaria, de manera que en principio no hay razones para esperar que no se nos presenten las mismas clases de entidades ficticias que en cualquier otra ocasión podríamos encontrar. Sin embargo, lo que hace que en el derecho como en la política resulte peligroso la aparición de las entidades ficticias, no es el hecho mismo de que estas entidades sean ficticias; un obstáculo que sería fácilmente salvable a poco que se conozca el sentido de las palabras; sino la fuerza ilocucionaria que acompaña a esas palabras cuando son utilizadas en general por la clase dirigente: aristócratas, abogados y clérigos.

En segundo lugar, las entidades ficticias se pueden convertir en formidables instrumentos de control político al servicio de la clase dirigente. Entre las numerosas ficciones que los abogados suministran, tal vez la más efectiva sea la del contrato original. De hecho, uno de los logros que Bentham reivindica para su *Fragmento* es el de haber descubierto que el contrato original no es más que un fantasma, es decir una ficción jurídica inventada por los abogados *whigs* para sus propósitos siniestros<sup>14</sup>. Teniendo en cuenta que una ficción es una «deliberada falsedad que tiene por objeto apropiarse del poder legislativo», pero sin declararlo abiertamente; el contrato original sería visto como una artimaña de los abogados para facilitar indirectamente a la aristocracia y al rey el control de la asamblea legislativa:

«[l]a existencia de aquel pretendido acuerdo (¿es necesario que se diga ahora?) era y es una fábula: los autores de la fábula, los abogados *whigs*. La invención, tal como fue, había sido elaborada por ellos para sus propios propósitos, y nada podría haber sido mejor inventado: porque, si se admite la existencia del contrato, los términos permanecerían determinados: y estos desde luego serían, en cada momento, lo que el interés de la ocasión requiriese que tuvieran que ser. Fue en este retoño de la falsedad y del siniestro interés, en el que el *Fragmento* contempló el fantasma, sobre cuyos hombros, la revolución, que sustituía a los Güelfos por los Estuardos, y que añadía corrupción a la fuerza, había aún tenido, pues, su único declarado apoyo»<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> No están ciertamente errados los golpes que asesta Bentham al contrato original, al menos si se lo toma como un instrumento de legitimación política que se utilizó con cierta efectividad después de la Restauración. La teoría del contrato original tiene sus raíces en el *Leviatán* de Hobbes. El contrato aparece como un recurso para acabar con el desorden propio del estado de naturaleza; un trasunto de las convulsiones políticas que había causado primero la Guerra Civil y después la Revolución de 1688. Pero extrapolando las conclusiones, el contrato era la prueba evidente de que los hombres no son capaces de gobernarse a sí mismos; es decir que no son seres políticamente racionales y que necesitan un poder, que con la amenaza de la imposición de un castigo, los atemorice y disuada de cometer acciones criminales. Así surgía la figura del monarca como cabeza gobernante del estado, garantizando la paz y la seguridad.

Lo que denuncia Bentham del contrato original es que los términos en las que las partes exponen sus condiciones benefician siempre a los intereses de la clase gobernante, que son lo que realmente sacan el mejor partido de la situación social que produce el contrato. Hobbes asumió que sin una autoridad fuerte estaríamos abocados a la anarquía, lo que indirectamente implicaba que sin un rey con la suficiente autoridad no se podía gobernar. Pero esa era precisamente la situación *de facto* que justificaba el contrato original. La asunción que Bentham está criticando es justamente aquella sobre la que se apoyaba la necesidad misma del contrato original, a saber: que los hombres son incapaces de saber qué es lo que más le conviene sin un rey que los gobierne. El principio de utilidad invalida esa asunción. Si lo justo depende de la decisión personal que cada ciudadano tome teniendo en cuenta la máxima felicidad para el mayor número, no hay necesidad de exigir un poder externo que declare qué es lo justo, cuando los ciudadanos pueden saberlo por sí mismos ateniéndose al principio de utilidad. Bajo este presupuesto la necesidad de apelar a un contrato original, al menos como una hipótesis lógica que explique las obligaciones políticas, resultaría manifiestamente superflua.

<sup>15</sup> A Fragment on Government: p 509. En An Comment on the Commentaries and A Fragment on Government. Editado por J. H. Burns y H. L. A. Hart. The Athlone Press: Londres, 1977. Existe traducción castellana a cargo de Enrique Bocardó Crespo, Edit. Tecnos, Madrid, 2003.



Por lo demás, en manos de los clérigos y de los abogados, las entidades ficticias desempeñan una función esencial en la sumisión política: hacen creer, a pesar de la apariencia de entidades ficticias, que los objetos a los que se refieren existen realmente en el mundo; produciendo así una peculiar distorsión mental, a saber: que se tome la existencia de una no entidad por una entidad real, con el objeto de que sirva de referencia a un nombre ficticio, con lo cual la ficción deja de ser ficción y se convierte en el nombre de una entidad real.

Esto es simple y llanamente engañar. Y engañar es lo que a juicio de Bentham había hecho Blackstone en la *Introducción* a los Comentarios<sup>16</sup> y hacían a diario, los abogados y clérigos. El resultado es que, al final, la falsedad se convierte en un instrumento necesario en el ejercicio del poder y en la administración de la justicia. Las entidades deliberadamente ficticias se convierten así en poderosos instrumentos de opresión, cuando el que las utiliza lo hace con el propósito de engañar; de manera que en manos de la clase dirigente se convierten, de hecho, en un medio para propagar intencionadamente la existencia real de entidades que son ficticias:

«[P]or el cura y el abogado, cualquiera que haya sido la forma en que ha sido empleada la Ficción, ha tenido por su efecto o por objeto, o por ambos, el de engañar, y al engañar, gobernar, y al gobernar, promover el interés real o supuesto, de la parte que la emplea, a expensas de la parte a la que se dirige. En la mente de todos, la Ficción, en el sentido lógico, ha sido el invento de la necesidad —en el de los poetas; el del entretenimiento— en el de los curas y abogados, el de inmoralidad en la forma de ambición; y demasiado a menudo, tanto curas como abogados, han creado o han contribuido en parte con ese instrumento»<sup>17</sup>.

Cuando Bentham se refería al precepto de Locke de procurar en todo momento «definir vuestras palabras»<sup>18</sup> estaba apelando a una manera expeditiva que, en su opinión, podía combatir los engaños que suministra la clase dirigente con el objeto de mantener a la gente sometida al orden político establecido. Así entendida, la claridad verbal termina por convertirse en un arma subversiva con el poder suficiente de exponer públicamente los engaños a los que se ve expuesta la mente por parte de aquellos que se sirven deliberadamente de la ambigüedad característica de las entidades ficticias para imponer sus intereses partidistas en contra del principio de la máxima felicidad para el mayor número.

### III

*La exposición*, como instrumento de claridad conceptual, se aplica a las palabras que funcionan como nombres, con el objeto de averiguar qué es lo que significan. Una manera de eliminar la falta de claridad de los enunciados ambiguos o confusos es simplemente definiendo cada uno de los nombres que lo integran: [E]lípticamente pero más familiar-

<sup>16</sup> *A Fragment on Government*: p 510.

<sup>17</sup> *Bentham's Theory of Fictions*: p. 18.

<sup>18</sup> *Apéndice B*: p. 124. *Jeremy Bentham: A Fragment on Government*. Editado por Ross Harrison: Cambridge: University Press, 2001. Entre los remedios que Locke propone para evitar el abuso de las palabras se encuentra la definición, como el instrumento más apropiado para explicar la significación de los términos (*Essay concerning Human Understanding*: vol. II p. 155).

mente, definir una palabra es *exponerla* indicando el género y la diferencia —*per genus et differentiam*, dicen los aristotélicos<sup>19</sup>. En general, definir un nombre indicando el género y la diferencia específica implica que el objeto que el nombre designa pertenece a un conjunto de agregados que no está incluido en el más genérico y al que se le añade una diferencia específica para delimitarlo unívocamente<sup>20</sup>. Por ejemplo, cuando Platón definió al hombre como un «bípedo implume», los cínicos se percataron de que a la definición le faltaba una diferencia específica, cogieron a un gallo y lo desplumaron arrojándolo a los jardines de la *Academia* exclamaron: «ahí tenéis al hombre de Platón». A Platón, para remediar el error sólo se le ocurrió añadir que, además de ser bípedo e implume, debía de carecer también de espolones, así completaba la diferencia específica que antes no había advertido.

Sin embargo, el método de definición *per genus et differentiam* cuando se emplea con los términos jurídicos, políticos o morales no es enteramente satisfactorio<sup>21</sup>. Ninguno de ellos parece que hubieran sido ordenados de acuerdo a una jerarquía de géneros, a la manera de clasificación que concibió Linneo para las plantas y las especies animales, de suerte que al final se pudiera completar un género superior con una diferencia específica:

«[L]a Fortaleza es una virtud»: —Muy bien: —pero, ¿qué es una virtud? «Una virtud es una disposición»: —Bien una vez más: —pero, ¿qué es una *disposición*? «Una *disposición* es una ...», y allí nos quedamos. El hecho es que una *disposición* no tiene un *superior genus*: una *disposición* no es... nada: —no es esta la manera de darnos noción alguna de lo que se quiere decir con ella. «El *poder*», de nuevo, «es un *derecho*»: y, ¿qué es un *derecho*? Es un *poder*»<sup>22</sup>.

Cuando se trata de averiguar el significado de una entidad inmaterial, sea de la clase que sea, o está asociado a una significación material o carece, por el contrario, de significado. Si se trata de explicar la naturaleza de una idea asociada al nombre de una entidad ficticia, como las que aparecen en los enunciados jurídicos, morales o políticos:

«será necesario señalar la relación que el significado de esa palabra mantiene con la significación de uno o más nombres de las entidades reales: es decir, exhibir la *genealogía*, o (por tomar prestada una expresión de los matemáticos) la *génesis* de la entidad ficticia»<sup>23</sup>.

Bentham distingue en el caso de las entidades ficticias entre la *raíz* de la *idea* y la *raíz*

<sup>19</sup> *Ibidem*: p. 84.

<sup>20</sup> La unidad de clasificación para las plantas y los animales es la especie, las especies se agrupan en géneros, los géneros en familias, las familias en órdenes, los órdenes lo hacen en clases y las clases en filos. Por ejemplo, el hombre pertenece al filo Chordata, subfilo Vertebrata, clase Mammalia, subclase Eutheria, orden Primates, familia Hominidae, género Homo y especie Sapiens. Es impensable que una clasificación semejante se pudiera ofrecer para definir el sentido de las palabras del lenguaje sin hacerlo de un modo arbitrario. Desde luego que las palabras de un lenguaje son susceptibles de ser clasificadas de diversas maneras, pero las distinciones sintácticas o morfológicas no son definiciones del significado de las palabras.

<sup>21</sup> Locke: *Essay concerning Human Understanding*: vol. II pp. 20-21.

<sup>22</sup> *A Fragment on Government*: pp. 495-6.

<sup>23</sup> *Bentham's Theory of Fictions*: p. 138.

de la *palabra* con la que se designa<sup>24</sup>. Si nos limitamos a considerar la mayoría de las palabras jurídicas, como las anteriores de *obligación*, *derecho* o *poder*, resulta que la raíz de la idea se encuentra en las sensaciones de placer y dolor; mientras que la raíz de la palabra se halla en la «imagen material», que es utilizada como emblema o arquetipo de la palabra.

En consecuencia, someter las palabras que designan entidades ficticias a la *exposición* es lo mismo que explicar cuál es la raíz de la idea de esas palabras, es decir, comprobar si le corresponde o no una sensación de placer o de dolor; y después mostrar la raíz de la palabra, con el objeto de evitar que la natural inclinación que tiene el lenguaje en estos casos a hacernos creer que exista una entidad que en realidad no existe, se apodere de nuestras mentes. Si es una entidad ficticia a la que le corresponde una sensación de placer o de dolor, la palabra tendrá sentido, aunque su raíz, en cuanto a palabra, no sea más que una imagen mental. Pero si por el contrario la palabra carece de referencia a alguna de las sensaciones de dolor o de placer, la raíz de la palabra demostraría que no tiene sentido; sería un nombre vacío con un contenido virtualmente emblemático.

Contamos básicamente con dos métodos de exposición para deshacernos del engaño que en la mente provocan las entidades ficticias. El primero es el que expone básicamente en el *Fragmento*, si bien hay alguna que otra escasa referencia en *Of Laws in General*<sup>25</sup>, y se llama *paráfrasis*; el segundo lo llama *arquetipaton* (*archetypation*) y lo desarrolla en *Chrestomathía*.<sup>26</sup> Tal y como Bentham la concibe en el *Fragmento*, la *paráfrasis* es un método de exposición de las palabras basado en la teoría de Locke sobre los modos mixtos:

«[s]e puede decir que una palabra es *expuesta* por la *paráfrasis*, cuando no sólo esa *palabra* es traducida a otras *palabras*, sino que todo un enunciado del cual forma parte es traducido a otro *enunciado*; las palabras que más tarde son expresiones de tales ideas que son simples, o son más inmediatamente descompuestas en otras simples que aquellas primeras. Tales son las expresiones de *sustancias* y *modos simples*, con respecto a tales términos abstractos que son expresiones a los que Locke ha llamado *modos mixtos*.»<sup>27</sup>

En esencia, la *paráfrasis* consiste en traducir un enunciado en el que aparece una entidad ficticia como sujeto a otro enunciado en el que se haya eliminado la entidad ficticia y cuyo sujeto sea una entidad real, o una sensación de placer o de dolor. La operación se basa en el presupuesto de que un enunciado ficticio, al no denotar un objeto real, no puede ser sujeto gramatical de ningún enunciado del que tenga sentido esperar que sea verdadero o falso. Los enunciados con la forma gramatical de sujeto y predicado son verdaderos o falsos si existe la entidad referida por el sujeto; pero si no existe, la proposición carecería de sentido. Por ejemplo, tiene sentido afirmar o negar el enunciado «Esta rosa es amarilla» porque en el mundo hay rosas y existe el color amarillo. De manera que la posibilidad de

<sup>24</sup> *Ibidem*;

<sup>25</sup> *Jeremy Bentham: Of Laws in General*: pp. 224-25. Editado por H. L. A. Hart. Londres: The Athlone Press, 1970.

<sup>26</sup> Hart en «Legal Duty and Obligation»: p. 130, distingue un tipo más de exposición además de la *paráfrasis* y el «*archetypation*», lo que Bentham llama la «*phraseoplerosis*». Pero en realidad la «*phraseoplerosis*» no es una clase más de exposición, sino una operación subsidiaria de la «*paráfrasis*». Se trata simplemente de rellenar la frase en la que aparece la entidad ficticia. El ensayo de Hart está incluido en: H. L. A. Hart: *Essays on Bentham, Jurisprudence and Political Theory*: pp. 126-161. Oxford: Clarendon Press, 1982.

<sup>27</sup> *A Fragment on Government*: p. 495.

saber el valor de verdad de ese enunciado depende de verificar si el objeto al que nos referimos con el nombre de «rosa» tiene o no tiene la propiedad de «ser amarillo».

En el caso de las entidades ficticias que pertenecen a la ética o la jurisprudencia, tales como *obligación*, *derecho*, o *deber*, habría que distinguir entre la raíz de la idea y la raíz de la palabra. La raíz de esas palabras se encuentra en la noción de sensación que produce dolor o sufrimiento, podríamos decir que la genealogía de esas palabras se halla en las sensaciones responsables de que sintamos dolor o placer. «Placer» y «dolor» son palabras que se pueden definir entre sí, uno puede hablar de placer como ausencia de dolor, y dolor, por su parte, se puede entender como ausencia de placer<sup>28</sup>.

Someter una palabra al proceso de paráfrasis implica en primer lugar situarla en el contexto de una proposición. No es que Bentham, como supone Hart, se adelantara a la formulación del principio de Frege sobre la dependencia del significado que las palabras guardan con la proposición<sup>29</sup>. El principio de Frege viene a decir que en el caso de averiguar el significado de una palabra, hay que preguntar siempre por él dentro del contexto de una proposición en el que la palabra ocurre<sup>30</sup>. Pero la afirmación de Frege está hecha sobre razones muy diferentes a las que utiliza Bentham.

En primer lugar, el principio de Frege está estrechamente conectado con la posibilidad de separar claramente los elementos psicológicos de los elementos lógicos. Cuando Frege se refiere al principio de la dependencia contextual de una proposición, lo hace para evitar caer en el error de creer que el significado de una palabra sea algo psicológico o subjetivo, sólo por el hecho de que no nos podamos hacer una idea del contexto de la proposición del que forma parte la palabra. Así pues, la concepción de que el significado es la idea que nos formamos de su contenido normalmente surge cuando preguntamos por el significado de una palabra aisladamente, sin tener en cuenta la proposición de cuyo sentido la palabra misma forma parte.

En segundo lugar, Bentham mantiene una concepción, al contrario de la que concibió Frege, puramente psicológica del significado de las palabras, muy similar a la que, por su parte, elaboró Locke:

«[E]l lenguaje es el signo del pensamiento, un instrumento de comunicación de pensamiento de una mente a otra... El sujeto de la comunicación realizada por el lenguaje es siempre el estado de la mente del que habla; el estado de su parte pasiva o receptiva, o el estado de la parte activa o concupiscible»<sup>31</sup>.

Esta idea es justamente la opuesta de Frege. El lenguaje, y en particular las proposiciones, sirven para expresar pensamientos, son «instrumentos de comunicación de un pensamiento de una mente a otra»<sup>32</sup>. Y un pensamiento no es una entidad objetiva, que en principio todo el mundo sea capaz de comprender, sino algo que se encuentra en la mente de aquél que emplea el enunciado para expresarlo a quien lo oye. No hay elementos

<sup>28</sup> Bentham's Theory of Fictions: p. 89.

<sup>29</sup> H. L. A. Hart: *Essays on Bentham, Jurisprudence and Political Theory*: p. 10. Oxford: Clarendon Press, 1982.

<sup>30</sup> Gottlob Frege: *The Foundations of Arithmetic*: p. 73. Traducida al inglés por J. L. Austin. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

<sup>31</sup> Bentham's Theory of Fictions: p. 70.

<sup>32</sup> *Ibidem*;

psicológicos en la noción del sentido de Frege. Una proposición es el nombre de un valor de verdad y su sentido, como el significado o la denotación, es una entidad objetiva, susceptible de ser entendido por todos aquellos que tienen una cierta familiaridad con el lenguaje en el que es expresada<sup>33</sup>. Por otra parte, si bien en el *Fragmento* explícitamente se afirma que no sólo hay que traducir una palabra a otra, sino toda la sentencia a otra, en otros pasajes Bentham afirma que:

- «(a) El sujeto de exposición, es decir, el inmediato y el único inmediato sujeto es en cada caso una *palabra*.
- (b) Que la palabra es en cada caso un nombre: es decir, una palabra considerada bajo el carácter de un nombre»<sup>34</sup>.

Así pues, no hay demasiadas razones para ver en la afirmación del *Fragmento* un antecedente de la enunciación del principio de Frege, cuando los postulados de los que parten uno y otro son totalmente distintos.

Volviendo a la aplicación de la paráfrasis, tomemos, por ejemplo, la palabra «obligación». Primero hay que situarla en un enunciado, podríamos formar con ella el enunciado:

- (1) Una obligación es pertinente a un hombre<sup>35</sup>.

La palabra «obligación» es una entidad ficticia, no tiene como referencia a objeto alguno que se encuentre como una entidad real en el mundo. La raíz de la idea de obligación sería las percepciones de placer o dolor asociadas a ellas, en tanto que la raíz de la palabra lo constituirían las imágenes mentales que surgen espontáneamente en la mente. Pero si nos limitamos a considerar la raíz de la idea descubrimos que la genealogía de la palabra «obligación» está asociada al grupo de sensaciones agradables o desagradables que implican su cumplimiento o su negligencia. No hay obligación, sea de la índole que sea, moral, política o religiosa, sin sanción; y una sanción es la amenaza de recibir un castigo en el caso en el que se incumpla la obligación. Ahora bien la amenaza de un castigo es una percepción *patemática*, produce dolor, por consiguiente, del enunciado (1), podemos inferir por paráfrasis:

- (2) La posibilidad de sentir una sensación dolorosa entra dentro de las competencias que tiene un hombre

La diferencia entre los enunciados (1) y (2) es que en el último la palabra «obligación» ha sido reducida a una sensación de dolor, ha dejado de ser una entidad ficticia para pasar a convertirse en una entidad real, simple: la sensación de dolor. En principio, Bentham cree que todas las entidades ficticias que forman parte del derecho o de la moral son susceptibles de ser descompuestas en palabras simples que denoten sensaciones, ya sean *patemáticas* o *apatemáticas*. De la posibilidad lógica de llevar a cabo una reducción

<sup>33</sup> Para una exposición más detallada de la concepción de Frege sobre el significado de las proposiciones ver Enrique Bocardo: «La definición de los numerales de Frege». *Thémata* 19 (1998): pp. 41-58.

<sup>34</sup> Bentham's Theory of Fictions: p. 77.

<sup>35</sup> El ejemplo, así como su resolución ha sido tomado del propio Bentham. Cfr: Ogden: Bentham's Theory of Fictions: pp. 89-90.

semejante depende el éxito de la misma ontología utilitarista, así como la evidencia empírica sobre la que tendría que apoyarse la crítica a las instituciones políticas inglesas y a la abogacía, en particular, que Bentham lleva a cabo en el *Fragmento* asumiendo el papel de *Censor* moral.

Lo que le condujo a Bentham a proponer esta clase de análisis no fue, desde luego, ni las paradojas de la identidad, como en el caso de Frege, ni la ausencia de denotación de ciertos nombres que funcionan como sujetos gramaticales, como ocurría con la teoría de las descripciones definidas de Russell, sino la necesidad de asegurar un valor de verdad a aquellas proposiciones morales y políticas en las que intervienen como sujetos gramaticales ciertos nombres que son meramente ficticios, siguiendo el consejo de Locke de asegurar que los términos morales posean denotación propia. Pero se podría utilizar el análisis de Russell de las descripciones definidas para asegurar que el paso del enunciado (1) al enunciado (2), sólo fuera factible bajo la asunción de que exista una sensación de placer o de dolor que corresponda como referencia al supuesto nombre. Así entendido, la asunción anterior convertiría en principio a todos los eventuales nombres de entidades ficticias en descripciones definidas, de manera que cualquiera de las ocurrencias de una entidad ficticia en una proposición sería determinada por un análisis muy similar al análisis lógico de las descripciones de Russell, que resolvería su sistemática ambigüedad referencial.

Hay, no obstante, algunas limitaciones con respecto a la teoría de Russell que cabría señalar. La primera es que la posibilidad de hallar una sensación de placer o de dolor que corresponda a la referencia de una entidad ficticia no descansa, como en el caso de la teoría de las descripciones de Russell, en el análisis lógico de la expresión, sino en el presupuesto del principio de utilidad que fuerza a analizar todas aquellas expresiones ficticias como si fueran referencias disfrazadas de sensaciones de placer o de dolor. Con la teoría de las descripciones de Russell la denotación se revelaba como consecuencia de la aplicación del descriptor a las funciones proposicionales, de manera que la existencia o inexistencia de la entidad era la consecuencia de la satisfacción de una función particular de verdad. Pero detrás de la teoría de las no ficciones de Bentham no se halla una teoría lógica de las proposiciones, sino un principio semántico según el cual toda palabra que exprese un deber moral, político o religioso, ha de tener como denotación una sensación de placer o de dolor. En segundo lugar, esta particular concepción semántica impone una considerable distorsión a muchas expresiones morales o jurídicas cuyo sentido no tiene nada que ver ni por asomo con la presumible existencia de un sensación de placer o de dolor.

En el *Fragmento* Bentham presenta una peculiar teoría de los deberes políticos, morales y religiosos basada en la presuposición que impone el principio de utilidad de contar en todos los casos con un sensación de dolor asociada al sentido de la palabra *deber*. Primero reconoce abiertamente que sin la noción de castigo, que entiende como la sensación de dolor vinculado a un acto, no es posible tener noción alguna de derecho o de deber<sup>36</sup>. A continuación define tres clases de deberes: el deber político, el deber religioso y el deber moral. El deber político «es creado por el castigo: o al menos por la voluntad de las personas que tienen el castigo en sus manos; personas instituidas y *ciertas*, —superiores políticos». Asimismo el deber religioso es también «creado por el castigo: por un castigo que se espera que esté en las manos de una *cierta* persona, —el Ser Supremo»; y finalmente el deber moral, por su parte:

---

<sup>36</sup> A Fragment of Government: p. 495.

«es creado por una clase de motivo, que por la *incertidumbre* de las *personas* que lo aplican, y de las *especies* y *grados* en los que será aplicado, apenas si tiene aún el nombre de castigo: por varias mortificaciones que resultan de la mala voluntad de personas inciertas y variables, —la comunidad en general: es decir, tales individuos de esa comunidad como aquél, cuyo deber está en cuestión, resultará estar conectado con ella»<sup>37</sup>.

En general se podría decir que uno tiene el deber, ya sea político, religioso o moral, de hacer algo sólo cuando existe una amenaza cierta de un castigo en el caso de que no lo cumpla. Indirectamente, lo que nos está diciendo Bentham es que la palabra deber, como en el caso de las descripciones definidas de Russell, son símbolos incompletos, que carecen de significado por sí mismos y cuyo valor de verdad dependerá de la posibilidad lógica de encontrar una sensación de dolor que surja como consecuencia de la imposición de un castigo. Si no hay castigo, sin experiencia de dolor, tampoco es posible definir ninguna clase de deber. Del enunciado (2), entonces, se podría derivar teniendo en cuenta la definición de *deber*, el siguiente enunciado:

(3) A tiene el deber de hacer X si y solo si existe la amenaza real o probable de infligir un castigo a A en el caso en que A no hiciera X.

En el enunciado (3) la presumible entidad ficticia a la que cabría esperar que se estuviera refiriendo la palabra «deber» ha desaparecido de nuevo, y, en su lugar, contamos con un enunciado existencial sobre la imposición de un castigo; una solución asombrosamente similar a la que Bertrand Russell había empleado para eliminar tanto las clases como las descripciones definidas.

Por lo demás, si dejamos de lado los deberes político y religiosos, y nos limitamos a considerar la noción de deber moral tal y como la entiende Bentham en el *Fragmento*, la conexión entre la existencia real o probable de la imposición de un castigo no parece que tenga que ser necesaria. En primer lugar, lo que hay que entender como amenaza de un castigo en los deberes morales, contrariamente a lo que ocurre con los deberes políticos y morales, no es la existencia de una autoridad efectiva, ya sea Dios o el legislador, que se encargan de imponer la pena a quien no cumple con su obligación, sino lo que Bentham llama «la mala voluntad de personas inciertas y variables» de la comunidad. Habríamos de suponer que la mala voluntad de las personas inciertas y variables» mostraría la misma reacción de rechazo en todos los casos, lo que parece algo improbable. Por otra parte, al ser variable, lo que en un caso es un deber no lo sería en otra circunstancia. De hecho la noción misma de deber moral dependería en último extremo de la situación de rechazo de «la mala voluntad de las personas inciertas y variables». El modelo podría tener alguna esperanza de éxito si supiéramos que todo el mundo habría de reaccionar de la misma manera ante la falta de cumplimiento de un deber moral. Supongamos que un grupo reaccionara favorablemente ante la ejecución del rey Luis XVI, y que este grupo sobrepasara en número al que estuviera en contra, ¿habríamos de pensar que la ejecución de Luis XVI tendría que ser un deber moral, porque hay un grupo mayor de personas que se mostraba favorable? Lo mismo se podría argumentar en relación al consumo de tabaco, la

---

<sup>37</sup> Ibidem; p. 496.

prohibición de drogas, el consumo del alcohol, del café o de sustancias intoxicantes en general.

Otra de las peculiares consecuencias que se siguen de la teoría de los deberes morales, es que una persona no se vería en la obligación de cumplir con un deber moral si no existiera una amenaza de castigo, sea de la índole que fuera. ¿Por qué no habría de ser posible que alguien asumiera el deber de hacer algo sin que por ello tenga que entender que el no cumplirlo hubiera de acarrear necesariamente el rechazo de los miembros de la comunidad en la que vive, o incluso su propio rechazo subjetivo, como el propio Bentham llega a admitir? Puede que la amenaza de un castigo, o un fuerte rechazo de la comunidad sean motivos para asumir en algunos casos ciertos deberes, pero la referencia a un castigo hace prácticamente inviable entender la asunción de un deber moral en términos de la consecución de un fin superior, cuya existencia no depende en absoluto de la imposición de un probable rechazo. La tranquilidad de espíritu, la honestidad, la generosidad, el amor a lo hijos, la fidelidad del amor o la abstención de matar a seres vivos se pueden entender todos ellos como fines que se pueden desear por sí mismos, como aspiraciones morales perfectamente legítimas, sin que en su asunción intervenga necesariamente la referencia a castigo alguno.

#### IV

La teoría de la paráfrasis debía de estar en su fase casi embrionaria cuando Bentham terminó de escribir el *Fragmento*. La base para su exposición la encuentra Bentham en los *modos mixtos* de Locke. De hecho, casi toda la elaboración posterior sobre las entidades ficticias y la posibilidad de descomponerlas en sus elementos más simples se dejan claramente entrever en la teoría de Locke.

Bentham comenzó a leer el *Ensayo* de Locke a los diecinueve años, según la evidencia que nos suministra una carta fechada el 5 de Agosto de 1767 dirigida a Richard Clark. La obra de Locke formaba parte de la biblioteca de su tío que en esos momentos estaba devorando. Había llegado ya al tomo tercero de la *Historia* de Burnet y se encontró algo decepcionado por el inesperado final del volumen tercero: «No me quedaba más que irme al *Ensayo* de Locke: que tiene su propio lugar asimismo en la colección de volúmenes no-uniformes, que como sabes no es propio ir [leyéndolo] al galope»<sup>38</sup>. El 5 de Octubre de 1774 le reconoce a su amigo John Lind que «sin Locke no podría haber conocido nada»<sup>39</sup>. Para cuando escribe el *Fragmento*, Bentham ya tenía un conocimiento de la obra de Locke lo suficientemente preciso para no haberse permitido haber pasado galopando primero sobre la necesidad de definir los términos morales, y después sobre la noción de modos mixtos, sin percatarse de la relación que guarda con la clase de entidades que forman los términos jurídicos y morales.

Locke había sostenido que toda la información que obtiene la mente se reduce esencialmente a dos fuentes: las sensaciones y la reflexión. Las sensaciones son ideas de un sentido o de varios. Los colores, los sonidos, son simples. Las ideas de espacio, extensión, figura, reposo y movimiento provienen de dos sentidos: de la vista y del tacto. En general

<sup>38</sup> Correspondence: vol. I, p. 118. En *The Correspondence of Jeremy Bentham*. Vol. 1: 1752-76. Editado por Timothy L. S. Sprigge. Londres: The Athlone Press, 1968.

<sup>39</sup> *Ibidem*; p. 205.



las ideas que provienen de la reflexión surgen cuando la mente «vuelve su visión sobre sí misma» y «observa sus propias acciones sobre otras ideas»<sup>40</sup>. Por ejemplo, la idea de percepción o de pensamiento, o de voluntad, se obtienen por reflexión, lo mismo ocurre con las ideas de recordar, discernimiento, razonamiento, juicio, conocimiento o fe. Las sensaciones de placer y de dolor, como las de existencia o unidad, poder o sucesión son ideas simples que provienen al mismo tiempo de la sensación y de la reflexión. En particular, las sensaciones de placer o dolor son las que frecuentemente acompañan tanto a las impresiones que recibimos de fuera por medio de los sentidos, como a los pensamientos de nuestra propia mente<sup>41</sup>.

Tanto en el caso de las sensaciones, como en el de la reflexión; la mente es puramente pasiva, no tiene más poder que el de recibirlas, no puede «ni crearlas ni destruirlas», sólo padecerlas. Así pues, el mobiliario del mundo de Locke se reduce básicamente a dos elementos: las sensaciones y la reflexión; todo lo que la mente sea capaz de elaborar por compleja que pueda ser su apariencia, se reduce a uno de esos dos elementos.

Además de ideas simples, existen también ideas complejas. Las ideas complejas son las que la mente elabora por sí mismas utilizando como materiales otras ideas simples:

«[P]ero como la mente es enteramente pasiva en la recepción de todas sus ideas simples, ejerce de esta manera varios actos por sí misma, por los que a partir de sus ideas simples, como materiales y fundamentos del resto, se forman las demás. Los actos de la mente por los que ejerce su poder sobre sus ideas simples, son principalmente tres»<sup>42</sup>.

Las ideas compuestas se pueden reducir a tres clases: *modos*, *relaciones* y *sustancias*. En los *modos* la mente combina varias ideas simples en un compuesto. Una *relación*, por su parte, surge cuando se consideran dos ideas, ya sean simples o compuesta, entre sí sin que lleguen a unirse de manera que se pueda tener una idea de ambas a partir de una sola. Finalmente, las *sustancias* aparecen como resultado de la abstracción; es decir como resultado de separar las ideas de las otras que le acompañan en su existencia real<sup>43</sup>.

Por lo que a los modos se refiere, Locke distingue dos tipos. Los modos *simples* y los modos *mixtos*. Los modos simples «son variaciones, o diferentes combinaciones de la misma idea simple, sin la mezcla de ninguna otra»<sup>44</sup>. Por ejemplo, una docena, o una partitura, son ideas complejas que resultan de una combinación particular de ideas más simples. Una docena son doce unidades de cualquier idea, y una partitura es una peculiar ordenación de notas musicales dispuestas según el orden de los instrumentos: flautas, obós, clarinetes, fagots, cornos, trombones, primeros violines, segundos violines, violas, violonchelos y contrabajos. Los modos mixtos «están compuestos de ideas simples de diversas clases, puestas juntas para formar una compleja»<sup>45</sup>. La idea de belleza, por ejemplo, «que consiste en una cierta composición de color y figura que causa agrado en el que

<sup>40</sup> John Locke: An Essay concerning Human Understanding; vol. I: p. 159. Editado por Alexander Campbell Fraser: 2 Vols. Oxford: Clarendon Press, 1894.

<sup>41</sup> Ibidem; p. 160.

<sup>42</sup> Ibidem; p. 215.

<sup>43</sup> Ibidem; p. 218.

<sup>44</sup> Ibidem; p. 381.

<sup>45</sup> Ibidem; p. 213.

la posee» es un modo mixto. Pero también son modos mixtos el robo, o el asesinato, una borrachera, una mentira o una obligación.

La conclusión es que todas las ideas, incluso las más genéricas y abstractas, se derivan en la epistemología de Locke de las sensaciones o de la reflexión: «no habiendo más que la mente, por el uso ordinario de sus propias facultades, empleadas en las ideas recibidas de los objetos del sentido, o en las operaciones que observa en sí misma sobre ellas, puede y obtiene»<sup>46</sup>. Los modos mixtos son simplemente combinaciones de ideas simples; es decir, un modo mixto no es la representación abstracta de una idea compleja, las ideas complejas no existen propiamente más que como una operación de la mente, no hay en la realidad entidades mixtas, o abstracciones o relaciones que le correspondan a las ideas complejas como denotaciones de sus nombres. Lo único que se puede considerar como existentes son las sensaciones o las sensaciones que se derivan de la reflexión:

«[E]stos modos mixtos siendo también tales combinaciones de ideas simples no se han de considerar como si fueran signos característicos de seres reales cualesquiera que tengan una existencia estable, sino ideas sueltas e independientes puestas juntas por la mente, que son por consiguiente distinguidas de las ideas complejas de sustancias»<sup>47</sup>.

Locke incluye a los modos mixtos en las *nociones*; una idea de la que Bentham sabrá sacar un buen partido para su teoría de las ficciones. Los modos mixtos son creaciones activas de la mente, composiciones mentales a partir de otras ideas más simples, «sin examinar si existen así juntas en la naturaleza»<sup>48</sup>. Una *noción* es el nombre genérico con el que se designa un modo mixto. No designa ninguna entidad compuesta y se puede reducir a sus elementos más simples:

«[Y] de ahí que yo crea que estas ideas se llamen *nociones*, como si tuvieran su existencia original y constante más en los pensamientos de los hombres que en la realidad de las cosas; y para formar tales ideas es suficiente que la mente ponga juntas sus partes, y que fuesen consistentes en el entendimiento, sin considerar si tuvieran un ser real»<sup>49</sup>.

Es decir, los modos mixtos no denotan entidades mixtas, el significado de una noción no es una idea compuesta. Esperar encontrar en la realidad una entidad que le corresponda a un modo mixto es un error conceptual que surge precisamente al confundir la operación de la mente con otra cuya existencia se corresponda con la realidad. Existen dos ámbitos epistemológicos distintos: uno es el de las sensaciones simples y de las sensaciones que surgen por la reflexión de la mente sobre sus operaciones, que podríamos tomarlo como el ámbito de las entidades que forman propiamente la ontología del mundo. Pero existe otro ámbito que es la creación exclusiva de la mente que comprende entre otras cosas los modos, las relaciones y las sustancias. Pero ninguna de esas tres cosas existen en el ámbito de la realidad.

En la realidad puede haber huevos, pero no existen en el mundo, estrictamente

<sup>46</sup> Ibidem; 381.

<sup>47</sup> Ibidem;

<sup>48</sup> Ibidem; p. 215.

<sup>49</sup> Ibidem; p. 218.

hablando, docenas de huevos, puede haber heridas o cruces de palabras subidas de tonos, sufrimiento o placer, pero no existen los asesinatos ni los robos, como si fueran una denotación real que le corresponda a un modo mixto. Las docenas, como las obligaciones, o los asesinatos, o los robos con el resultado del poder que tiene la mente de unir varias ideas en una sola. Pero en último extremo lo que existe y forma la referencia última en el mundo son las ideas simples, no las invenciones del entendimiento.

La relación entre un ámbito y otro se realiza gracias al lenguaje. Las nociones son nombres de ideas compuestas que se refieren a sus elementos simples. Locke afirma que la manera de comprender las nociones que significan los modos mixtos es:

«por la explicación de aquellos términos por los que se encuentra: pues al consistir en una reunión (*company*) de ideas simples combinadas, pueden por las palabras, que se encuentran en lugar de aquellas ideas simples, ser representadas en la mente de quien comprenda estas palabras, si bien esa combinación de ideas simples no fue jamás presentada a su mente por la existencia real de las cosas»<sup>50</sup>.

Las nociones forman parte del lenguaje, de hecho, constituyen un medio decisivo para establecer la conexión lingüística entre las ideas complejas y lo que significan. Una noción, considerada como nombre de los modos mixtos, le debe su existencia a los fines propios del lenguaje, pero entendida como el nombre de un modo mixto, carece de denotación real<sup>51</sup>. Una noción no es más que el nombre de una entidad ficticia compuesta por los diferentes nombres de ideas simples que la componen. Pero una vez más, el hecho de que las nociones surjan como una necesidad del lenguaje humano, no significa que tengan un correlato en la realidad extralingüística. Comprender una noción significa en primer lugar saber que es el nombre de un modo mixto; y en segundo, ser capaz de indicar cuáles son los nombres de las ideas simples que la forman. Una vez que se haya enumerado las diferentes ideas simples, carece de sentido preguntar dónde está la entidad a la que le corresponde el modo mixto. Esa idea no existe en la realidad.

Tomemos un modo mixto, por ejemplo, la idea de *triunfo* o de *apoteosis*. Es una idea compleja: está formada de diversas acciones que forman parte de distintas actividades como las de correr, saltar, ganar una competición, tener los medios técnicos para averiguar los tiempos de las carreras o la altura de los saltos, determinar en qué casos se es vencedor, etc... Pero si después de haber explicado todas estas cosas, alguien preguntara que dónde se encuentra el objeto real al que correspondería la idea de *triunfo*, tendríamos que explicarle que, aparte de todas esas actividades que componen lo que significa triunfar, no existe nada que se pueda considerar como la idea misma de triunfo o triunfar con independencia de todas esas acciones que acabamos de nombrar.

Finalmente, los modos mixtos se pueden formar de tres maneras diferentes. Una «por la experiencia y observación de las cosas mismas»<sup>52</sup>. Así se forman, por ejemplo, la idea compleja de luchar o de batirse con espadas, cuando se ve a dos hombres luchando o haciendo esgrima. La segunda por *invención*, es decir cuando voluntariamente se junta varias ideas simples en nuestra mente. Eso fue lo que le ocurrió al primero que tuvo la idea

<sup>50</sup> Ibidem; p. 382.

<sup>51</sup> Ibidem; p. 383.

<sup>52</sup> Ibidem; p. 385.

de inventar la imprenta o los grabados, primero tuvo la idea en su mente y después la puso en práctica<sup>53</sup>. Y la tercera, la manera más común, consiste en:

«explicar los nombres de las acciones que nunca vimos, o de las nociones que no podemos ver; y enumerándolas, por consiguiente, como si estuvieran situándose delante de nuestra imaginación todas aquellas ideas que llegan a formarlas y que son sus partes constituyentes»<sup>54</sup>.

Las nociones jurídicas o morales como *deber*, *obligación*, *asesinato*, *robo*, o *transmisión de la propiedad*, que después considerará Bentham como entidades ficticias, son asumidas por Locke como nombres de modos mixtos, de la misma naturaleza que el triunfo o la apoteosis. No es necesario que uno tenga que triunfar o asesinar a nadie para saber el significado de esos modos mixtos. La última manera de composición de los modos mixtos nos proporciona la definición de las acciones para que nos hagamos una idea de ellos. Como en el caso del triunfo, una obligación moral o jurídica, se explica por los nombres de las acciones más simples que la componen.

La misma noción de *entidad ficticia* parece deberle mucho a la epistemología de Locke. Si se considera la relación entre las entidades ficticias de Bentham y los modos mixtos de Locke, se verá que la posibilidad de descomponer una entidad ficticia por el método de *exposición*, depende en último extremo de la posibilidad de entender los términos morales o jurídicos como ideas compuestas de otras más simples, a las que eventualmente se pueden reducir. La idea de que las entidades ficticias son compuestas y que se pueden reducir a sus elementos más simples las extrajo Bentham casi con toda seguridad de la obra de Locke.

Las entidades ficticias son, como los modos mixtos, operaciones de la mente que se expresan en el lenguaje mediante la relación entre una noción, es decir el nombre de un modo mixto, y los nombres de las ideas simples que la mente reúne en una particular combinación de ideas simples. Como las entidades ficticias, una noción no se refiere a una entidad compleja, no existen entidades reales que correspondan a las denotaciones de un modo mixto. Comprender un modo mixto, como entender una entidad ficticia, es lo mismo que saber cuáles son los elementos simples que la forman.

Por otra parte, la distinción entre entidades *reales* y *ficticias* sobre la base de las percepciones así como la diferencia entre entidades reales *perceptibles* e *inferenciales*, han sido igualmente extraídas de la epistemología de Locke. Teniendo en cuenta que las sensaciones de placer y dolor son ideas simples de sensación y de reflexión que se encuentran en la base de los modos mixtos, es más que probable que Bentham llegara a asociar las entidades ficticias a los modos mixtos y que viera en las sensaciones simples de dolor y placer los elementos simples, que como en el caso de Locke, constituían los materiales con las que la mente construye las ideas complejas. Después de todo, ni los modos ni las relaciones o las sustancias se formaban siguiendo la pauta de la definición per *genus et differentiam*; no constituían definiciones de otras ideas más simples, sino complejos más elaborados cuyo principio de formación se hallaba en las tres diferentes operaciones que lleva a cabo la mente para formar nuevas ideas complejas. Y así como la mente compone formando ideas

---

<sup>53</sup> Ibidem;

<sup>54</sup> Ibidem;

compuestas, así también es posible concebir una operación mental que consista en descomponer las ideas compuestas en sus ideas más simples: la sensación y la reflexión. Lo que Bentham llama *exposición* no es más que la acción inversa de la composición mental; es decir: descomponer una idea compleja en otras más simples.

La noción de *exposición* que emplea Bentham en el *Fragmento* está estrechamente relacionada con lo que Locke llamaba la *explicación* de las diferentes ideas simples que forman parte de la combinación particular de un modo mixto. La *paráfrasis* no es más que un modo de exposición, si por exposición se entiende la operación que consiste en descomponer un modo mixto en sus elementos más simples; en explicar una noción en términos de los nombres de las ideas simples que la componen. En particular, la explicación que ofrece Bentham en el *Fragmento* de definir una palabra como «descomponerla, o progresar hasta descomponerla, la idea que le pertenece en otras más simples» es en esencia la misma que la tercera manera que Locke menciona para explicar cómo se obtienen las ideas complejas de los modos mixtos.

Gracias a su peculiar naturaleza, los modos mixtos muestran una mayor propensión a ser confundidos o mal interpretados en el proceso de la comunicación que llevan a cabo las palabras. En general, el significado de una palabra es la idea a la que se refiere la palabra cuando es emitida por un hablante. El significado de una palabra, por consiguiente, depende del poder que tenga para excitar en el oyente la misma idea que el hablante tiene en su mente<sup>55</sup>. Cuando se trata de ideas simples, la posibilidad de confusión se ve notablemente reducida, pero si se trata de los modos mixtos, hay dos circunstancias que hacen que se puedan confundir más fácilmente que las ideas simples. La primera es que al estar compuestos los modos mixtos por diferentes ideas simples resulta difícil saber con precisión qué idea es la que excita en el oyente la palabra de un modo mixto que utiliza el hablante<sup>56</sup>. Es ésa la razón, al parecer, la que le lleva a pensar a Locke que sólo en raras ocasiones los términos morales tengan el mismo sentido para dos hombres.

La segunda circunstancia, por su parte, se basa en la naturaleza misma de la composición de los modos mixtos. Un modo mixto es una creación artificial de la mente cuya denotación no encuentra correlato en la naturaleza. La composición mental, por ejemplo, de las palabras *asesinato* o *sacrilegio*, es simplemente una reunión de ideas simples bajo un principio arbitrario, si tuviéramos que buscar en la naturaleza alguna idea simple que fuera una razón para pensar que algo es un asesinato o un sacrilegio no se encontraría; en consecuencia lo que hace que se entienda algo como un asesinato o un sacrilegio no es un hecho natural, sino una mera operación del entendimiento que no obedece a un patrón natural definido, lo que hace que las palabras de los modos mixtos no siempre lleguen a tener el mismo significado<sup>57</sup>.

Incluso la noción misma de definición y la necesidad de definir los modos mixtos que expresan nociones morales y políticas las ha derivado Bentham de la filosofía de Locke. Definir no es más que «hacer que otro comprenda con palabras qué idea representa el término definido» y la mejor definición consiste en «enumerar aquellas ideas simples que están combinadas en la significación del término definido»<sup>58</sup>. De hecho, Locke piensa que

<sup>55</sup> John Locke: *An Essay concerning Human Understanding*: vol. II: p. 9. Editado por Alexander Campbell Fraser: 2 Vols. Oxford: Clarendon Press, 1894.

<sup>56</sup> *Ibidem*; p. 106.

<sup>57</sup> *Ibidem*; pp. 106-7.

<sup>58</sup> *Ibidem*; p. 20.

es «una gran negligencia y perversidad para el discurso moral»<sup>59</sup> que el sentido de los modos mixtos se dejen «impreciso» y «oscuro». Siendo los modos mixtos combinaciones de ideas simples y teniendo en cuenta las dos circunstancias que hacen que sean más particularmente confundidos y mal interpretados, la necesidad de definir los modos mixtos es la única salida que se ofrece para conseguir un cierto grado de precisión conceptual en el discurso moral:

«una definición es la única manera gracias a la cual el significado preciso de los términos morales puede ser conocido; y si cabe una manera por la que el significado de aquellos pueda ser conocido con certeza, y sin dejar sitio para disputa alguna sobre ellos»<sup>60</sup>.

Esta es, por su parte, la idea que le lleva a Locke a pensar que la «moral es tan capaz de demostración como lo son las matemáticas»<sup>61</sup>. La asunción se basa en que la demostración, como ocurre con las matemáticas y la geometría en particular, sólo es viable cuando se dispone de términos claros y bien definidos, de suerte que se pueda descubrir la congruencia o incongruencia de las cosas, una noción que para Locke constituye la base misma del conocimiento perfecto<sup>62</sup>.

## V

Finalmente, teniendo en cuenta que el principio de utilidad requiere entender la utilidad de una acción en términos de la cantidad de placer o de dolor que es capaz de causar, se comprende que Bentham se viera en la necesidad de reducir las ideas simples que forman los modos mixtos a sólo dos clases: las sensaciones de placer y de dolor. Así pues, la epistemología que impone el principio de utilidad restringe considerablemente los elementos últimos de los que están compuestos las entidades ficticias; pero no es más que el resultado de la necesidad de una teoría que tenía su punto de partida en la concepción más amplia de las ideas complejas de Locke.

En *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, las sensaciones de dolor y placer se consideran percepciones *interesantes* (*interesting perceptions*), y siguiendo el mismo principio de la epistemología de Locke también se dividen en simples y compuestas. Bentham distingue ahora catorce clases de placeres simples y doce tipos diferentes de dolores simples<sup>63</sup>. La distinción entre percepciones *interesantes simples* o *complejas*, sin

<sup>59</sup> Ibidem; p. 165.

<sup>60</sup> Ibidem; p. 157.

<sup>61</sup> Ibidem; p. 156.

<sup>62</sup> Ibidem;

<sup>63</sup> Jeremy Bentham: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*: pp. 42-49. Editado por J. H. Burns y H. L. A. Hart. Londres: The Athlone Press, 1970. La clasificación de los placeres simples es la siguiente: 1. Los placeres de los sentidos. 2. Los placeres de la riqueza. 3. Los placeres de la destreza. 4. Los placeres de la amistad. 5. Los placeres del buen nombre. 6. Los placeres del poder. 7. Los placeres de la piedad. 8. Los placeres de la benevolencia. 9. Los placeres de la malevolencia. 10. Los placeres de la memoria. 11. Los placeres de la imaginación. 12. Los placeres de la esperanza. 13. Los placeres que dependen de la asociación. 14. Los placeres del alivio. En cuanto a la lista de los dolores o sufrimientos simples, Bentham distingue entre: 1. Los dolores de la privación. 2. Los dolores de los sentidos. 3. Los sufrimientos de la torpeza. 4. Los de la enemistad. 5. Los de la mala reputación. 6. Los de la piedad. 7. Los de la benevolencia. 8. Los de la malevolencia. 9. Los de la memoria. 10. Los de la imaginación. 11. Los de la espera. 12. Los que dependen de la asociación.

embargo, se traza bajo un criterio diferente que no estaba presente en la epistemología de Locke. Que una percepción sea simple o compleja depende de «la naturaleza de la causa que la excita»<sup>64</sup>. Las sensaciones de placer y de dolor se producen en la mente de los hombres por la acción de ciertas causas, la capacidad que poseen estas causas de excitar un placer o un dolor es lo que le lleva a Bentham a considerarlas «causas excitantes» (*exciting causes*), que, por su parte, son de dos tipos *agradables* o *placenteras* si causan placer y *aflictivas* o *dolorosas* si causan dolor<sup>65</sup>. Las causas *excitantes agradables* o *dolorosas* no producen la misma cantidad de placer o de dolor en la mente de todos los hombres; lo que hace que la intensidad del dolor o del placer no sea la misma en todos los casos. La diferencia de intensidad no depende pues exclusivamente de las causas mismas, sino de lo que Bentham llama *circumstances influencing sensibility* (circunstancias que influyen en la sensibilidad) y llega a enumerar hasta treinta y dos circunstancias diferentes<sup>66</sup>. Se sigue, pues, que la distinción entre las percepciones interesantes simples o complejas depende en última instancia de las treinta y dos clases diferentes de circunstancias que influyen en la sensibilidad.

Pero si tenemos en cuenta además que las circunstancias que influyen en la sensibilidad no son las mismas en todos los hombres: no todos tenemos la misma salud, o fortaleza, ni la misma sensibilidad moral, ni la misma determinación mental o la misma educación; la posibilidad de llegar a una decisión común basada en el cálculo de placer o dolor que produce una percepción interesante en los individuos que integran una comunidad se ve considerablemente restringida; a menos que los agentes muestren una excepcional autoconsciencia de las particulares circunstancias que determinan su sensibilidad y estén predispuestos a descartar todos aquellos placeres que surjan como consecuencia de los prejuicios propios de su posición, religión, educación o posición social.

Para acabar, se puede considerar el principio de utilidad desde dos perspectivas diferentes, una como un criterio de decisión moral para evaluar las decisiones morales atendiendo al grado de placer o sufrimiento que se derive de ellas. Otra como una medida para evaluar las leyes del gobierno, es decir como un principio normativo que establezca qué leyes son las que se han de considerar como las más ventajosas para el mayor número<sup>67</sup>. Ahora bien, si el principio de utilidad ha de ser un criterio moral efectivo, entonces la posibilidad de saber qué es lo que produce la máxima felicidad para el mayor número debe de satisfacer dos requisitos. En primer lugar, ha de ser posible que yo sepa qué es lo que me produce el mayor placer, es decir, debo de contar con algún criterio que me permita

<sup>64</sup> Ibidem; p. 42.

<sup>65</sup> Ibidem; p. 51.

<sup>66</sup> Ibidem; p. 52. Las treinta y dos circunstancias que influyen sobre la sensibilidad son: 1. La salud. 2. La fortaleza. 3. Resistencia. 4. Imperfección corporal. 5. Cantidad y cualidad de conocimiento. 6. Fortaleza de los poderes intelectuales. 7. Firmeza de mente. 8. Determinación del pensamiento. 9. Aptitud en la inclinación. 10. Sensibilidad moral. 11. Prejuicios morales. 12. Sensibilidad religiosa. 13. Prejuicios religiosos. 14. Sensibilidad simpática. 15. Prejuicios simpáticos. 16. Sensibilidad antipática. 17. Prejuicios antipáticos. 18. Insanidad. 19. Ocupaciones habituales. 20. Circunstancias pecunarias. 21. Conexiones en relación con la simpatía. 22. Conexiones en relación con la antipatía. 23. Constitución fundamental del cuerpo. 24. Constitución fundamental de la mente. 25. Sexo. 26. Edad. 27. Rango. 28. Educación. 29. Clima. 30. Linaje. 31. Gobierno. 32. Profesiones religiosas.

<sup>67</sup> Bentham creía, probablemente influido por la visión de Helvétius, que los seres humanos difícilmente podrían ser felices a menos que contaran con una legislación basada en el principio de utilidad. De hecho al reducir a la suma de los intereses individuales el interés de la comunidad, la legislación de una comunidad no es más que la aplicación del principio de utilidad a las leyes que gobiernan a los miembros de la comunidad: Cfr. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*: p. 282.

cuantificar, por así decirlo, entre diversos placeres, de suerte que pueda decidir al final cuál de entre ellos es el que me produce más placer. Bentham distingue por una parte entre los cuatro elementos o dimensiones del valor del placer o del dolor<sup>68</sup>: intensidad, duración, certeza o incertidumbre, su proximidad o lejanía, y por otra, entre la estimación de la tendencia de una acción: su fecundidad y su pureza.

Por ejemplo si tomamos los placeres que nos proporcionan los sentidos es factible cuantificar el grado de placer según las dimensiones del placer que sea o la estimación de su tendencia; así podría saber cuál de entre los placeres que me proporciona los sentidos es el que me proporciona el máximo placer, y saber cuál es el máximo placer es esencial para determinar qué es la máxima felicidad para el mayor número. También debo de asumir que los demás están en la misma posición en la que yo me encuentro para determinar qué cantidad de placer es la que ellos obtienen según el cálculo que efectúen con sus diferentes tipos de placeres y de dolores.

Por otra parte, la medición de la intensidad entre los catorce tipos de placeres simples y los doce de dolores simples depende de las treinta y dos circunstancias que influyen en la sensibilidad. La salud, la fortaleza, las imperfecciones del cuerpo, la sensibilidad religiosa, el clima, la edad, el sexo, la posición social, la educación o el gobierno, determinarán la intensidad de los diferentes placeres o dolores simples. Habrán individuos que debido a ciertas circunstancias sentirán con más intensidad un tipo de placer antes que otro, o que sufrirán o intentarán evitar una clase de dolor antes que otra. Si el principio de utilidad se basa en conseguir la mayor felicidad para el mayor número, ¿cómo es posible llegar a una decisión mínima sobre si éste o aquel placer son los que causan la mayor felicidad, si los agentes están influidos al menos por treinta y dos circunstancias distintas que determinan tanto la intensidad de los placeres como los tipos de percepción interesantes en simples y complejas?

En segundo lugar, debo de saber también si lo que me causa a mí tal placer se lo causa en la misma intensidad y grado a otro, e inversamente los demás han de saber que mi placer o mi dolor es el mismo que el que ellos sienten, de no ser así, no habría manera de saber bajo qué circunstancias una acción particular es la que causa o el mayor placer o el menor dolor para el mayor número. Para que los miembros de una comunidad lleguen efectivamente a saber cuál es la máxima felicidad para el mayor número, han de saber que lo que le proporciona a cada uno en particular el máximo placer es el mismo tipo de percepción interesante que se encuentra en el mayor número. En otras palabras, que todos estén determinados por las mismas circunstancias que influyen en la sensibilidad de la elección de los placeres o dolores. Sin embargo una decisión semejante no se podría sostener sin una teoría que redujera las percepciones interesantes complejas a las simples, de manera que el cálculo que se efectúa sobre los placeres y dolores simples constituya la base común para justificar que algo sea la máxima felicidad para el mayor número. ¿Cómo podrían ponerse de acuerdo si no los miembros de una comunidad que sostienen opiniones diferentes sobre percepciones interesantes complejas?

Aunque en *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* no aparece la menor indicación sobre la teoría de la paráfrasis, la necesidad de reducir las percepciones interesantes complejas a las simples sigue el mismo modelo de Locke de los modos mixtos. Las percepciones interesantes complejas pueden estar compuestas en primer lugar sólo de

---

<sup>68</sup> Ibidem; pp. 38-9.



placeres, en segundo de dolores y en último, de placeres y de dolores. Reducidas a sus placeres o dolores más simples, los individuos podrían llegar eventualmente a ponerse de acuerdo sobre qué es lo que más beneficia al mayor número atendiendo a las dimensiones o a la estimación de la tendencia. La estrategia es una consecuencia directa de la pretensión que Locke había manifestado en el *Ensayo* de que la moral es susceptible de ser sometida a la misma clase de demostración que normalmente se lleva a cabo en las matemáticas.

Conseguir que la moral fuera una ciencia con el mismo grado de certeza y claridad que tienen las ciencias naturales era una presuposición básica de la filosofía utilitarista de Bentham. Hume había aplicado la misma presuposición en el *Tratado*<sup>69</sup> y en el *Fragmento* declara expresamente que «si hay lugar para realizar, y provecho en publicar, los descubrimientos en el mundo natural, seguramente no habrá menos ocasión para realizarlos, ni menos provecho en proponer la reforma en el moral»<sup>70</sup>. Bentham vió en el principio de utilidad el instrumento para llevar a cabo la vieja aspiración que encontró en Locke de convertir a la moral en una ciencia; sin embargo, este objetivo no se habría cumplido de haber encontrado un procedimiento que le permitiera eliminar las entidades ficticias y le confiriera claridad a las proposiciones morales, convirtiéndolas en enunciados capaces de ser verificados y expresar verdades de acuerdo a la aritmética del cálculo de placeres asociada al principio de utilidad.

\* \* \*

Enrique Bocardó  
Departamento de Metafísica y Ética  
Universidad de Sevilla  
c/ Camilo José Cela, s.n.  
41018 Sevilla

---

<sup>69</sup> David Hume: *A Treatise of Human Nature*: p. xvi. Editado por L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1978. Para ser más exacto, la pretensión de hacer de la política y a fortiori de la ética una ciencia habría de remontarse al *Leviatán* de Hobbes. En esencia, Hobbes pensó que los seres humanos se podía básicamente entender en términos de un cierto aparato mecánico, cuyo impulso principal, que consistía en evitar la muerte, los mantenía siempre en un continuo movimiento. El impulso de evitar la muerte se encontraba en el mismo nivel epistemológico que el impulso que mueve a los cuerpos a caer hacia abajo. Pero había una diferencia con la que contar; en contra de los movimientos reflejos de los cuerpos inanimados los movimientos de la naturaleza humana son voluntarios; es decir acciones que aparecen como un proceso de deliberación. Los apetitos y las aversiones de la voluntad humana constituida en la teoría de Hobbes su asunción básica para hacer de la política una ciencia, ya que en principio todas las acciones de los seres humanos se pueden reducir a impulsos más elementales del cuerpo y de la mente.

<sup>70</sup> A Fragment on Government: p. 393.

