

EL PRIMER DEBATE SOBRE BENTHAM EN COLOMBIA: SUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS, DISPUTAS EDUCATIVAS, ASPIRACIONES NACIONALES.

Juan David Piñeres Sus
Universidad de Antioquia
juandps@gmail.com

RESÚMEN

Nuestro objetivo en esta ponencia es bastante limitado. Queremos mostrar, a partir del lente de una antropología histórico–pedagógica, un acercamiento bastante preliminar al primer debate sobre Bentham en Colombia en el siglo XIX. En principio, nos gustaría aclarar qué se entiende por antropología histórica y pedagógica, así mismo nos interesa precisar que este campo es, básicamente, una antropocrítica. En segundo lugar, quisiéramos realizar una breve contextualización del debate en los comienzos del siglo XIX, contextualización que nos permite, además, facilitar una aproximación a un tema de investigación. Por último, nos gustaría proponer, a partir de dos documentos primarios que hicieron parte del debate, un trayecto que va de la moral, esto es del individuo, a la sociedad. Desde nuestro punto de vista, los desacuerdos morales entre quienes participaron en la contienda son, a un mismo tiempo, desencuentros nacionales, divergencias en la forma de concebir al Estado nación. Los análisis del nacionalismo, vistos de este modo, necesitan pasar por las concepciones antropológicas que mueven los movimientos nacionalistas, en nuestro caso a las élites

criollas, y que los llevan a formular, tal vez sin saberlo, aquello que el hombre, en cuanto ciudadano, habrá de ser.

1. A MANERA DE INCURSIÓN: UNALENTE ANTROPOCRÍTICA

La mirada que nos asiste no es, valga aclararlo, para nada historiográfica. Se trata, antes bien, de un campo poco frecuentado, tal vez por desconocimiento, en nuestro medio intelectual colombiano y que lleva por nombre: antropología histórica o antropología histórico–pedagógica. Aclaremos, de maneja sucinta, este campo: la antropología histórico–pedagógica, tal como es desarrollada en Alemania, por ejemplo, por Wulf (1996, 2006) y Wulf y Zirfas (2001) no es la antropología en sentido disciplinar —de corte anglosajón o francés—, sino que indica un marco interpretativo entendido como antropocrítica. Esta antropocrítica no es tampoco una extensión de la disciplina histórica, más bien, se acerca a la historia como campo de acontecimientos, discontinuos en su mayoría, y la usa como el taller en el cual fabricar sus interpretaciones. Este campo, a diferencia de una antropología pedagógica de corte normativo¹, asume el problema de las *imago homini* (*Menschsbilder* o imágenes de hombre) y lo lee a partir de su historicidad: no se trata de unas imágenes estáticas y estancadas sobre lo que el hombre es o habrá de ser —en ese tipo de formulaciones hay implícita una mirada inocente, aunque no por ello menos peligrosa, puesto que su inquietud no es más que el hombre, menudo estandarte—, sino que se trata ahora de revisar y desconfiar de la inquietud misma por el hombre, para mostrar, de ese modo, que tales imágenes son fabricaciones históricas. Y esta antropología histórica es, a un

¹ Remítase, por ejemplo, al trabajo de Sheuerl (1995).

mismo tiempo, pedagógica no porque tenga que ver con la enseñanza, ni necesariamente con la escuela, ni, en general, con esos ámbitos de la educación formal o institucionalizada, sino porque, entre otras cosas, sus análisis históricos sobre las concepciones de hombre tienen relación estrecha con el concepto de formación (*Bildung*) o, si se prefiere, con el de subjetivación: todo esfuerzo de formación se desprende de una concepción antropológica que, a su vez, implícitamente supone la condición formable, dúctil, o perfectible del hombre (*Bildsamkeit*). Por si quedan dudas, este ámbito es bastante similar, sino igual, a la antropología general de Todorov (1995), puesto que designa las concepciones que sobre el hombre, o sobre lo humano, subyacen a las distintas exploraciones de las ciencias sociales y humanas, así como a los discursos de la política, la ética y, en general, de la filosofía. La antropología histórico-pedagógica, vista de este modo, hace explícitas las concepciones de hombre implícitas en diversos acontecimientos históricos y en enunciados políticos, morales, educativos, etc.

Sobre la base de lo anterior, estamos interesados en las concepciones antropológicas de la querrela benthamista y, de acuerdo con esto, vamos a arriesgar una tesis que se encuentra en, permítase la expresión, gestación: los análisis del nacionalismo deben hacer mayores énfasis en las concepciones antropológicas que acompañan el movimiento de construcción y de consolidación de un Estado nacional. Desde nuestro punto de vista, hay una relación estrecha entre la política, la educación y las concepciones de lo humano que aparecen, en este caso, en el primer debate sobre Bentham en la Nueva Granada.

2. BREVE CONTEXTO DEL DEBATE: APROXIMACIONES A UN TEMA DE INVESTIGACIÓN

Nuestro interés, en esta ponencia, es señalar, en el contexto de la famosa querella benthamista, un tránsito que va de la moral a lo societal. De igual modo, se pretende exponer las relaciones de estos elementos con los esfuerzos de algunos intelectuales neogranadinos por pensar la autonomía nacional de una República recién constituida. Así pues, cuando el país se independizó en términos políticos y económicos, la generación de los próceres se encontró con el problema de cómo construir un Estado nación y de qué hacer con la tradición heredada de la conquista española. El asunto radicaba justamente en la necesidad de construir una nación a partir de la unidad administrativa, pues se trataba de un territorio dividido en dinámicas regionales y sociales de diversa índole. De hecho, de acuerdo con González (2006), el estilo conflictivo de la articulación y la relación entre las élites, las clases subalternas y las distintas facciones políticas, llevó a que, a lo largo del siglo XIX, existieran múltiples conflictos (guerras) de carácter nacional. Sin lugar a dudas el siglo XIX soportó la incertidumbre de un país, y de una región latinoamericana en general, que buscaba *re-inventarse* después de más de 300 años de dominación de la corona española.

El hombre–sujeto nobiliario y su concepción de la vida o, en otras palabras, el caballero cristiano, habitante de sagas heroicas, va a ser sustituido por el hombre económico, un sujeto–ciudadano moderno defensor de la ciencia y la tecnología como estandartes del progreso y elementos indispensables para la construcción de la nación. La pregunta por

la educación, a través de sus diferentes planes y reformas instruccionistas² durante el siglo XIX, va a hacer que la escuela se constituya en un espacio para el afianzamiento del nuevo modelo de individuo y sociedad, enraizado en el proyecto ilustrado. De este modo, Echeverry (1989 p.35) va a señalar que la función asignada a la instrucción pública fue la de unificar y no la de dividir: “*unificar a la diversidad de individuos y clases sociales en la figura única del **ciudadano***”³. Construir una nación, cambiar los modelos de sujeción, formar, en fin, individuos, bajo los nuevos aires del hombre económico moderno, necesitó de la educación y específicamente de la escuela que, en el caso de la disputa benthamista, estuvo representada por la universidad.

Es en este contexto histórico–intelectual donde aparece la famosa querrela. Recuérdese que el principio fundamental del Benthamismo es el mayor bienestar para el mayor número de personas. A partir de este principio utilitario, simple en apariencia, la generación de los próceres vio la oportunidad de incorporar, en la Nueva Granada, la naciente doctrina del Estado liberal promovida en Europa. La adopción, no muy reflexionada, del utilitarismo inglés, supuso un divorcio del espíritu español en los siguientes elementos, a saber: implicaba un nuevo patrón en las ideas éticas y en la concepción metafísica; en cuanto teoría del derecho, del Estado y de la administración aparecía como antítesis de la tradición hispánica y, según Jaramillo (1997 p.51 - 52):

² Sobre lo relacionado con las reformas educativas durante el siglo XIX véanse los trabajos de Meyer (1979), Zuluaga (1979), Jaramillo (1980), Silva (1989), Zapata (2003) y Zapata y Ossa (2007). Una investigación de particular importancia es la de Echeverry (1989) por cuanto muestra las relaciones entre Santander y la instrucción pública.

³ Utilizamos negrillas para resaltar lo que en los textos originales aparece en cursiva.

No solamente por elevar el placer o la felicidad al rango de principios éticos fundamentales, sino por representar los ideales de una clase media comerciante e industrial, pragmática y racionalista, la moral utilitaria chocaba con los sentimientos nobiliarios de honor e hidalguía, en lo profano, y con los religiosos de caridad y salvación ultraterrena que constituían el núcleo de la concepción española del mundo, en la cual se había modelado también el espíritu del criollo americano.

La cita de Jaramillo es bastante ilustrativa de lo que ocurrió en la querrela benthamista pues, aunque se trató de un acontecimiento intelectual, vio producirse en su interior todo tipo de angustias por la clase de nación que los neogranadinos, recién independientes, habrían de requerir. La querrela se inscribió en las actividades de unas élites criollas que albergaban la esperanza de construir la mejor de las naciones, y esto implicó, necesariamente, pensar problemas económicos, políticos y, de mayor interés en este trabajo, morales y educativos. Para esto los intelectuales, tal vez sin saberlo, establecieron vínculos estrechos entre la moral —el individuo— y la política —la sociedad—. Pero para tejer este vínculo tuvieron que debatirse, como ya se afirmó, por la formación del nuevo ciudadano y su educación, sustentada en imágenes de lo humano implícitas en su afán republicano.

Nuestra tesis, entonces, es que si se quiere analizar el proceso de construcción del Estado nación, proceso que, por lo demás, no creemos que haya concluido todavía, es indispensable ver los tránsitos que, de acuerdo con los debates educativos como la querrela benthamista, van de la *moral* a la *sociedad*. En últimas, la presencia del proceso civilizatorio, proceso que acompaña los nuevos movimientos republicanos y su deseo, propio del ámbito de la imaginación al decir de Anderson (2007), de una

comunidad política, estará inoculado de *concepciones antropológicas en disputa*. Concepciones estrechamente vinculadas con la diversidad de lecturas, posturas políticas, morales y, en sentido amplio, intelectuales, que hicieron parte de la formación de las élites neogranadinas y, nos atrevemos a decir, de las élites latinoamericanas en general.

3. DESENCUENTROS MORALES, DESARREGLOS NACIONALES

Queremos mostrar en este aparatado, de manera parcial como ya se ha dicho, parte de la tesis que hemos venido extrayendo del análisis de algunos de los documentos que hicieron parte del primer debate sobre Bentham en Colombia, ocurrido, ateniéndonos a Gómez Müller (2002), entre 1835 y 1836⁴ pero que, tal como se ha venido trabajando en la investigación doctoral de la cual ésta ponencia es un resultado, puede ser alojado en un contexto histórico–interpretativo más amplio.

⁴ Como ha mostrado Gómez-Müller (2002), en su ya clásico artículo en donde analiza el primer debate sobre Bentham en la Nueva Granada, en el siglo XIX se dieron dos debates importantes en torno al pensamiento utilitario del jurisconsulto inglés. El primero de ellos se ocurrió entre 1835 y 1836, y el segundo tuvo su comienzo casi medio siglo después, con la publicación de la *filosofía Moral* de Ezequiel Rojas en 1868. Vale la pena indicar que desde nuestro punto de vista, y basándonos en algunas fuentes del siglo XIX revisadas, si bien existieron estos dos momentos en la querrela benthamista, y si bien en estos debates participaron importantes intelectuales de la élite colombiana, realmente el malestar introducido tanto por el utilitarismo como por el sensualismo y el positivismo jurídico acompañó, de manera continua, las discusiones entre liberales y conservadores a lo largo del siglo XIX. Nuestro interés, no obstante, es el primer debate sobre Bentham y, teniendo en cuenta lo ya dicho, consideramos que el primer debate no se restringe a lo ocurrido entre 1835 y 1836, sino que puede extenderse, extendiendo así mismo su análisis, a un periodo de tiempo más largo y con la presencia de otros documentos, que aunque tal vez menores — eso todavía no lo sabemos—, no son únicamente los compilados por López (1993) en la antología que tiene por nombre: “*Obra educativa: la querrela benthamista 1748–1832*.”

Este apartado si bien permite ver la tensión sobre asuntos morales, entre católicos⁵—antibenthamistas—, y liberales⁶ —benthamistas—, también muestra que en algunos casos puede haber, por ejemplo, liberales antibenthamistas, o antiutilitaristas, en cuestiones de orden moral. Esto nos permite plantear lo siguiente: Las moralidad, las divisiones en la ética y en los modos de conducción, también componen el cuadro y la imagen por formar de una Estado nación. Mostremos los ejes que, a partir del debate como caso, soportan la tesis que queremos plantear.

La querrela que desde un comienzo fue pública⁷, pues apareció en diferentes periódicos y documentos que circularon en la Nueva Granada, fue también, y sobretodo, de corte moral: se enfrentó la moral católica a la moral utilitarista y, como ya lo hemos dicho, se pusieron en juego, además de problemas ético–morales, distintas concepciones antropológicas; ambas categorías de moral y antropología irán, no hay duda, de la mano.

⁵ Estos católicos, antibenthamistas, en su mayoría hacen parte de lo que pudiésemos llamar un conservatismo político, gracias a su visión del Estado y a la importancia asignada a la iglesia en asuntos que tienen que ver con el gobierno y la sociedad civil, y un conservatismo moral, empeñado en, justamente, conservar los soportes de la tradición hispánica heredada del mundo colonial. Estos soportes, por supuesto, tendrán que ver con concepciones de la Ilustración no seculares, es decir, con la defensa de un tipo de racionalidad afirmada en los valores religiosos y en su ideal divino, extramundano. Así pues, este tipo de visión conservadora del mundo, y de la experiencia, va a ser la antecesora de lo que más adelante será conocido como el partido conservador.

⁶ Es importante aclarar que cuando hablamos de liberales no nos referimos a la denominación partidista que, como se sabe, sólo apareció con el primer programa político del partido liberal en 1849, de la mano de Ezequiel Rojas. No obstante, la amplia tradición liberal ilustrada, venida, sobretodo, del pensamiento francés de la Revolución y de la tradición política inglesa, sobretodo la que se inicia los trabajos de Hobbes, hizo que los próceres de la patria, cercanos a una idea liberal de Estado e influenciados por los aires del patriotismo y del republicanismo que se opusieron al Antiguo Régimen (*Ancien Régime*), persiguieran también un modelo liberal de sociedad. No olvidemos que, desde 1793, Nariño había traducido e impreso la Declaración de los Derechos del hombre.

⁷ Aunque es necesario plantear algunas restricciones sobre esta afirmación, toda vez que al debate, por su carácter intelectual, sólo tuvieron acceso quienes sabían leer y, por este motivo, podían hacer uso del material impreso.

Es sabido que la enseñanza por Bentham, de la cátedra de legislación universal, fue introducida por Santander desde 1825, en un decreto del 8 de noviembre. Asunto con el que Bolívar no tuvo objeciones, sin embargo, mientras que el libertador presidente se encontraba luchando por la emancipación de otros territorios latinoamericanos, las élites criollas neogranadinas habían empezado a enfrentarse, en un acalorado debate que duraría hasta finales del siglo XIX, por las consecuencias de las enseñanzas tanto de Bentham como de otros pensadores ilustrados. A su regreso, el presidente, encontrándose las desavenencias entre los defensores del jurisconsulto inglés y sus detractores, incluido el vicepresidente Santander, ordenó en un decreto del 12 de marzo de 1826 suprimir dichas enseñanzas. Este decreto, tal como informa Gómez-Müller (2002), fue reforzado en una circular del 29 de octubre de 1828, circular emitida después de la conspiración septembrina en contra del propio libertador presidente. De acuerdo con Herrera (2007 p. 145): “(...) como las actuaciones despóticas del libertador desembocaron en la Conspiración septembrina, acusó a Francisco de Paula Santander como su principal responsable dado el envenenamiento ideológico que las obras de Bentham habían producido en él, y en la juventud que lo estudiaba”. Esta autora sugiere que el consejo de Bentham fue descuidado tanto en la Nueva Granada —aunque en general en la Gran Colombia— como en España, gracias a que sus postulados, que para ese momento ya se habían radicalizado en la democracia participativa, no iban de la mano con acciones de talante despótico, dictatorial⁸.

⁸ Para comprender los dos momentos más reconocidos en el pensamiento de Bentham, véase los trabajos de Oakeshott (2001), Schopfield (2002) y Herrera (2007). Al primer Bentham (1823), al de los *Tratados de legislación civil y penal*, no le interesaron los tipos de gobierno ni las leyes constitucionales. Su teoría, pensaba, mientras más alejada de las revoluciones se mantuviera, más eficacia tendría para las leyes secundarias de un Estado y, por esto

Bolívar, entonces, después de la conspiración del 25 de septiembre prohibió la enseñanza de las doctrinas de Bentham, pues todos los conspiradores, entre quienes se encontraban Florentino González, Mariano Opina, Esequiel Rojas y su hermano Eleuterio, Pedro Celestino Azuero, entre otros, resultaron benthamistas; de igual modo estableció en el Colegio del Rosario una clase de principios de religión católica, regentada por el canónigo Sotomayor, y para la cual se utilizaron los textos de Jazmín.

Miremos pues a qué nos referimos cuando mostramos esa relación entre *moral* y *nación*. Los *desencuentros morales* son, como lo indica el título de este sub-apartado, *desarreglos nacionales*. La querrela, en estos términos, es una querrela entre unos, denunciados como materialistas pero no a partir de fundamentos filosóficos claros, sino por puro señalamiento moral, y otros, todavía del lado de un idealismo, no tanto moderno cuanto escolástico. Unos defienden un tipo de Ilustración anclada en los presupuestos de la modernidad, incluidas sus concepciones antropológicas, los otros irán a la defensa, sin cuartel, de la tradición heredada y de los ideales de la hispanidad, incluidos sus supuestos antropológicos. Pugna, decimos, de enardecidos defensores de formas de humanidad que, ni siquiera para ellos, son del todo conscientes y explícitas.

Así pues, para el antibenthamista, *el cálculo moral de Bentham es engañoso*. Tomemos un documento del 10 noviembre de 1835 escrito por Gerónimo Torres quien, aunque

mismo, para su ordenamiento social. Así pues, el principio de la mayor felicidad para el mayor número sería eficiente si no hubiese dificultades de orden social, como las revoluciones, que impidieran el establecimiento de, si se nos permite la expresión, su sistema. Sin embargo, el segundo Bentham dándose cuenta de que sus principios podían verse afectados por un gobierno de corte monárquico, pues el gobernante podía fácilmente perseguir su propia felicidad a costa de la de los súbditos, radicalizó los medios para hacerlos efectivos: pasó de ser un reformador, en términos políticos, a un demócrata radical.

reconocido por su evidente postura liberal en términos del progreso del país, contradictoriamente aparece como un enardecido antibenthamista. El escrito lleva por nombre: "Observaciones sobre el decreto de gobierno publicado en la gaceta nº 212 acerca de la enseñanza de los principios de legislación por Jeremias Bentham". Con él, Torres (1835 p.6) busca convencer al congreso y al gobierno sobre la impertinencia de la enseñanza de los textos de Bentham. Parte de preguntarse algo: si es conocida la repugnancia experimentada por los padres de familia en relación con el hecho de que se instruya (eduque) a sus hijos en las teorías y máximas de Bentham (empeoradas, según este apologista de la moral católica, con el comentario de Salas su traductor al español): "*¿Puede dudar el Gobierno que sea este mismo el sentimiento de cuasi la totalidad de la Nacion, si se la instruye de las doctrinas de dichos autores, contrarias á la moral y á la relijion que profesa?*". Vemos pues que la moral católica también es defendida por los liberales, quienes van en contra, incluso, del poder ejecutivo. Precisamente, el autor, en un tono irónico, más adelante comenta que el gobierno encuentra la obra de Bentham "*(...) admirable por su espíritu de análisis, luminosa y profunda en sus doctrinas, que ilustran el entendimiento; nada perjudicial ni alarmante, sino muy lejos de eso, provechosa y consoladora para la humanidad*" (Torres, 1835 p.7).

Uno de los grandes problemas que los detractores granadinos ven en Bentham, tiene que ver con una interpretación, bastante popular en la época, del principio de felicidad. Los antibenthamistas han interpretado, dicho principio, como un puro hedonismo individualista para el cual no existe el mundo en su ordenamiento social. La ciencia de

la legislación, por cuanto materialista, es interpretada por los seguidores del catolicismo conservador como una búsqueda *individualista* de la propia felicidad. Jerónimo Torres no será ajeno a este modo de funcionamiento, va a criticar vehementemente la, digamos así, ausencia de toda moralidad en el sistema benthamista insistiendo en que la única regla de conducta con la que, según los pensamientos del filósofo inglés, queda el hombre, es la búsqueda de la felicidad. Búsqueda restringida a procurarse el placer y evitar el dolor, en todo lo que las leyes humanas determinen o prohíban. En sus palabras (Torres, 1835 p.22 – 23):

Para prevenir reconvenciones, él mismo se pregunta; y en el silencio de las leyes, ¿no quedará el hombre juez de su propia utilidad? Conviene en ello, y continua interrogándose; y en tal caso ¿no podrá violar sus promesas, asesinar el amigo, robar, forzar doncellas y casadas, &c.? Responde con firmeza, arrojando por último la máscara—todo, todo lo puede, siempre que no se encuentre prohibido por leyes. ¡Horrible doctrina! Dice él mismo, que exclamarán algunos. Séalo en horabuena, contesta él con descaro; pues cuando se está seguro del principio, no se puede decir de convenir en las consecuencias necesarias, siempre que se proceda de buena fé.

Es cierto que para Bentham la felicidad es un bien absoluto y supremo (*primum bonum*), tal como deja consignado su traductor en el primer tomo de los tratados de legislación civil y penal (Bentham, 1823), y para conseguir este bien es necesario asegurar la libertad política. De aquí se sigue que la libertad sea un medio para un fin, pero no por esto es menos importante. Dicho de otro modo, la persecución de los medios es tan importante como la consecución de los fines, pues sin los primeros no se podrá llegar a obtener los últimos. Tenemos, lógicamente, que sin la libertad política es imposible la libertad individual, lo cual equivaldría a decir que sin la libertad política el ciudadano

correría el riesgo de estar en una situación precaria: por un lado, dependería de caprichos y no de leyes, por el otro, se encontraría en una circunstancia similar a la del esclavo, circunstancia incompatible con el fin perseguido...la felicidad.

Si seguimos este orden argumentativo, nos damos cuenta de que el concepto de felicidad no es, estrictamente, un concepto individualista. Cuando Bentham habla de felicidad está pensando en aquello útil no sólo para el individuo, sino también para la sociedad. Si bien no es un contractualista, esto es, no piensa como Hobbes (2000, 20007) en el paso de un estado caótico de guerra de todos contra todos —estado de naturaleza— a un Estado civil constituido por la renuncia de todos los súbditos al derecho natural y la consecuente transferencia, por el pacto, de ese derecho al soberano, no podemos decir, como quieren asegurar sus acusadores del siglo XIX, que abandone la idea del bien común. Sin embargo, como lo veremos más adelante, su renuncia al derecho natural y su aritmética de la moral, en cuanto cálculo de las penas y los placeres, le sirvieron a Bentham para ser señalado como materialista en un sentido bastante peyorativo. Bajo estas intenciones, Torres, esforzándose por lograr la supresión de Bentham en los planteles educativos del país, llevará sus argumentos en contra del congreso. Esto le va a servir, en general, para formular una crítica del sistema educativo; empero, no se trata, como creeríamos a simple vista, de una exposición totalmente conservadora, más bien, como ya quedó sugerido arriba, este autor va a estar bastante preocupado por el progreso ilustrado de la nación, y esto tiene relación también con un buen sistema educativo. Educar ayudará a crear los itinerarios para la construcción del hombre nacional y, por supuesto, de la nación como idea,

como imagen. No perder de vista la moral mantendrá el horizonte para la producción tanto del individuo como de la sociedad nacional.

Vemos pues que desde la crítica católico–ilustrada el “cálculo” moral de Bentham fue considerado como engañoso. Cuando hablamos de católico–ilustrado nos referimos a lo siguiente, a saber: puede que quien escribiera en contra del juriconsulto, como se ha expresado, no fuese un reconocido conservador, pese a esto, podría tratarse, como en el caso ya mencionado de Jerónimo Torres, de un a defensor de la moral católica. En esta misma línea, tomemos un documento de 1836 que lleva por nombre: “El benthamismo descubierto a la luz de la razón” (en adelante BLR), publicado por J. Ayarza⁹. En este documento, no matizado por una postura moral muy explícita sino, tal como reza su título, interesado en esclarecer los asuntos a partir de la anhelada razón ilustrada, el autor va a refutar al benthamismo a partir del uso de algunas ideas del filósofo Benjamin Constant¹⁰, ideas que considera solidas razones en contra de Bentham. Lo interesante de esto es que Constant es, incluso más que el Bentham leído, para ese momento, en la Nueva Granada, un liberal. El uso de este autor y de sus críticas certeras, y bien fundadas, en contra de Bentham, no obedece tanto a un interés ilustrado por aclarar “racionalmente” un sistema filosófico, cuanto a una postura moral defensora de la religión católica y de sus principios divinos sobre los cuales se posa la idea, no secular, de derecho y ley natural (*ius naturale* y *lex naturalis*).

⁹ El autor de este escrito no se conoce con claridad. López (1993) en su compilación sobre la querrela benthamista le atribuye la autoría de este texto a Joaquín Mosquera, no obstante, para un análisis pormenorizado de este asunto remitimos el lector al trabajo de Gómez–Müller (2002). Para las citas, dentro del texto, de los documentos que no cuentan con un autor utilizaremos el apellido de quien imprime. En este caso sería así: Ayarza (1836).

¹⁰ El texto de Costant citado es: *Melanges de litterature et de politigue* de 1829.

En este lugar no nos proponemos realizar un análisis de los trayectos problemáticos que el debate muestra entre el derecho natural y el derecho positivo o, mejor incluso, entre la conciencia como principio anterior a toda experiencia y la utilidad como negación de la conciencia. Sin embargo, nos gustaría mostrar una de Constant, utilizada por el autor de BLR, para hacer visible las fallas morales del sistema benthamista, fallas que, como nos hemos atrevido a decir, son también desarreglos al nivel social. Así pues Constant (1829 citado en Ayarza, 1836 p.9) indica que las acciones, para el utilitarismo de Bentham, no pueden entenderse como más o menos justas, aunque si pueden ser más o menos útiles; bajo este punto de vista, *“Dañando á mis semejantes yo violo sus derechos; esta es una verdad incontestable: pero si yo no juzgo de esta violacion sinó por su utilidad, yo puedo engañarme en mi cálculo y encontrar ganancia en esta violacion. Por consiguiente el principio de la utilidad es mucho mas vago que el del derecho natural”*. Vemos claramente que la crítica se dirige al cálculo moral de Bentham que, negando el derecho se concentra, exclusivamente, en las acciones, no en términos de su justicia sino en términos de su utilidad. Se encuentra presente, nuevamente y de manera repetida en este debate, la negación de los intereses sociales que pudiese tener la ética utilitarista, se halla sin duda un ataque sin tregua en contra de un tipo de concepción “materialista”, casi denigrada como superficial, de lo humano. Dirá nuestro autor (Ayarza, 1836), haciendo uso del pensador suizo, que el mundo moral *“(...) tiene otras reglas á que no pueden alcanzar los materialistas, y estas reglas son el **derecho** que defiende Constant y que han reconocido todos los filosofos moralistas hasta el estrabagante Bentham”*.

Hemos querido mostrar que nuestro análisis de las concepciones antropológicas presentes en la querrela benthamista, al estar interesado en el problema del nacionalismo, vincula el plano de la moral individual con el de la experiencia en el mundo social. En ese sentido, los desacuerdos en materia de moral estuvieron asociados con profundos desencuentros sobre las concepciones de nación defendidas por los distintos grupos, en pugna, de la élite neogranadina. Pero, y esto es importante para este trabajo, lo moral y lo societal se encuentran también vinculados por supuestos sobre lo humano, implícitos en su mayoría.

REFERENCIAS

(1836). El benthamismo descubierto a la luz de la razón ó Documentos importantes para los padres de familia, extractados del constitucional de Popayan. Bogotá: Imp. por José Ayarza. Archivo Pedagógico de la Universidad de Antioquia, C200F9994.

Anderson, B. (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bentham, J. (1823). *Tratados de legislación civil y penal*. Tomo 1. Paris: Imprenta de A. Dobeé

Echeverri, A. (1989). *Santander y la instrucción Pública, 1819 – 1840*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia, Universidad de Antioquia.

Gómez-Müller, A. (2002). El primer debate sobre Bentham en la Nueva Granada (1835-1836): el valor y el sentido de lo humano. En R. Sierra (Ed.), *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época (57-90)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

González, F.E. (2006). *Partidos, guerras e iglesia en la construcción del Estado Nación en Colombia (1830-1900)*. Medellín: La Carreta.

Herrera, D. (2007). *La influencia de Jeremy Bentham en la mentalidad política neogranadina: Santander y la construcción de un nuevo orden político 1821 – 1836*. Trabajo de investigación no publicado. Maestría en ciencias políticas. Universidad de Antioquia.

Hobbes, T. (2000). *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Alianza: Madrid.

- Hobbes, T. (2007). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica: Argentina.
- Jaramillo, J. (1980). El proceso de la educación del virreinato a la época contemporánea. En J. Jaramillo (Ed.), *Manual de historia de Colombia* (Tomo III. pp.247-339). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Jaramillo, J. (1997). *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Santa Fe de Bogotá: Planeta
- López, L. H. (1993). *La querrela benthamista 1748 – 1832*. Bogotá: Fundación Santander.
- Oakeshott, M. (2001). El nuevo Bentham. En M. Oakeshott. *El racionalismo en la política y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Schofield, P. (2002). Jeremy Bentham: importancia histórica y relevancia contemporánea. En M. A. Plazas, P. Schofield, J. Sanín y L.E. Nieto. *Jeremías Bentham: el joven y el viejo radical, su presencia en el Rosario*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Torres, G. (1835). *Observaciones sobre el decreto del gobierno publicado en la gaceta nº 212 acerca de la enseñanza de los principios de legislación por Jeremías Bentham*. Bogotá: Imp. por José Ayarza. Archivo Pedagógico de la Universidad de Antioquia, C200F9993.
- Sheuerl, H. (1995). *Antropología pedagógica. Introducción histórica*. Barcelona: Herder.
- Silva, R. (1989). La educación en Colombia. 1880-1930. En *Nueva historia de Colombia*. Bogotá: Planeta.

- Todorov, T. (1995). *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Madrid: Taurus
- Wulf, C. (1996). Antropología histórica y ciencia de la educación. *Educación (Tübingen)*, 54. p. 84-92.
- Wulf, C. (2006). Antropología histórico-cultural de la educación. *Estudios filosóficos, LV*. p. 449-463.
- Wulf, C. y Zirfas, J. (2001). Antropología pedagógica en Alemania: retrospectivas y perspectivas. En: J. A. Echeverry (Comp), *Desarrollo comparado de las conceptualizaciones y experiencias pedagógicas en Colombia y Alemania*. Medellín: Marín Vieco.
- Zapata, V.V. (2003). La escuela en el plan Santander. En *El concepto de escuela en Colombia en los planes educativos de los siglos XIX y XX*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Zapata, V.V. y Ossa, A.F. (2007). Nociones y conceptos de “escuela” en Colombia, en la sociedad republicana (1819-1880). *Revista Iberoamericana de Educación*, 45. 177-190.
- Zuluaga, O.L. (1979). *Colombia: dos modelos de su práctica pedagógica durante el siglo XIX*. Medellín: Centro de Investigaciones Educativas Universidad de Antioquia.