

Aproximaciones al primer debate sobre Bentham en Colombia:

concepciones antropológicas, disputas educativas, aspiraciones nacionales*

por Juan David Piñeres**

Fecha de recepción: 3 de noviembre de 2009
Fecha de aceptación: 28 de junio de 2010
Fecha de modificación: 8 de noviembre de 2010

RESUMEN

El artículo pretende mostrar, a partir del lente de una antropología histórico-pedagógica, un acercamiento al primer debate sobre Bentham en Colombia en el siglo XIX. En principio, aclara qué se entiende por antropología histórica y pedagógica; así mismo, precisa que este campo es, básicamente, una antropocritica; no es un campo deudor ni de la historia disciplinar ni, a su vez, de la antropología disciplinar. En segundo lugar, realiza una breve contextualización del debate en los comienzos del siglo XIX, contextualización que permite, además, una aproximación a un tema de investigación. Por último, propone, a partir de algunos documentos primarios que hicieron parte del debate, un trayecto que va de la moral –esto es, del individuo– a la sociedad. En este sentido, el artículo defiende la tesis de que 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 implícitas en los movimientos nacionalistas, y que los llevan a formular, tal vez sin saberlo, aquello que el hombre, en cuanto ciudadano, habrá de ser.

PALABRAS CLAVE

Antropología histórico-pedagógica, querella benthamista, nacionalismo, concepciones antropológicas, educación.

Approaches to the First Debate on Bentham in Colombia: Anthropological Conceptions, Educational Disputes, National Aspirations

ABSTRACT

Through the lens of historical-pedagogical anthropology, this article offers an approach to the first debate on Bentham in nineteenth-century Colombia. It first defines historical-pedagogical anthropology, showing that the field is an anthropocritique rather than simply an appendage of either History or Anthropology. Second, it briefly contextualizes the early nineteenth-century debate and outlines an approach to study the topic. Finally, based on primary documents that were part of the debate, the article suggests a framework stretching from morality, that is to say the individual, to the society. In this sense, it argues that moral disagreements between debate participants should also be understood as national disagreements, or different ways of conceiving the nation-state. From this perspective, the analysis of nationalism needs to consider the anthropological conceptions implicit in nationalist movements and which lead them to formulate, perhaps unwittingly, what man, as a citizen, will be.

KEY WORDS

Historical-pedagogical Anthropology, Bentham Debate, Nationalism, Anthropological Conceptions, Education.

* Este artículo hace parte de la investigación doctoral que lleva por nombre “Consecuencias antropológico-pedagógicas y civilizatorias de la querella benthamista en Colombia: razón y educación en la constitución del sujeto moderno”.

** Becario de Colciencias. Estudiante del Doctorado en Educación, Línea de Pedagogía Histórica, Universidad de Antioquia. Miembro del grupo de investigación sobre Formación y Antropología Pedagógica e Histórica (FORMAPH) de la Universidad de Antioquia. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: De la antropología a la política en el Leviatán de Hobbes. *Boletín de Antropología* 24, No. 41: 338-352, 2010; y Subjetivaciones, lenguaje y parodia: reflexiones en torno a los discursos expertos sobre la Explotación Sexual Comercial de Niños, Niñas y Adolescentes (ESCNNA) (con Alexander Hincapié y Andrés Runge). *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 8, No. 1: 269-291, 2010. Correo electrónico: juandps@gmail.com

Aproximaciones al primer debate sobre Bentham en Colombia: concepciones antropológicas, disputas educativas, aspiraciones nacionales

RESUMEN

Este artículo pretende mostrar, a partir de la lente de una antropología histórico-pedagógica, una aproximación al primer debate sobre Bentham en Colombia en el siglo XIX. En principio, se esclarece que se entiende por antropología histórica y pedagógica; de la misma forma, se determina que este campo es, básicamente, una antropocrítica; no es un campo deudor ni de la historia disciplinar ni, por su vez, de la antropología disciplinar. En segundo lugar, se realiza una breve contextualización del debate en los comienzos del siglo XIX, contextualización que permite, aún, una aproximación a un tema de investigación. Por último, se propone, a partir de algunos documentos primarios que formaron parte del debate, un camino que va de la moral – esto es, del individuo – a la sociedad. En este sentido, el artículo defiende la tesis de que los desacuerdos morales entre los que participaron en el debate son, al mismo tiempo, desencuentros nacionales, divergencias en la forma de concebir el Estado-nación. El análisis del nacionalismo, visto de este modo, debe pasar por concepciones antropológicas implícitas en los movimientos nacionalistas, y que nos llevan a formular, tal vez sin saberlo, aquello que el hombre, como ciudadano, habrá de ser.

PALABRAS CLAVE

Antropología histórico-pedagógica, querrela benthamista, nacionalismo, concepciones antropológicas, educación.

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 manera sucinta, este campo: la antropología histórico-pedagógica, tal como es desarrollada en Alemania, por ejemplo, por Wulf (1996 y 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 normativo,¹ asume el problema de las imágenes de hombre (*Menschenbilder*)² y lo lee a partir de su historici-

dad: 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 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

mo de lo “humano”; pero, también, “el hombre”, en este caso específico del primer debate sobre Bentham, puede ser pensado como la imagen ideal por la cual lo humano se hace humano, deviene humano. No necesitamos perdernos en enunciados repetitivos sobre la escuela. Ya la idea de que lo humano está en debate, como lo vemos en este “caso Bentham”, es un problema antropológico, por un lado, y pedagógico, por el otro. El lado antropológico no parece necesitar demasiadas aclaraciones; estamos dispuestos, en el medio académico local, a darlo por sentado. No obstante, el lado pedagógico, lamentablemente, lo vemos casi siempre encarcelado, encerrado, aprisionado por la necesidad de la escuela o de la enseñanza. En este lugar se sostiene que “pedagógico” no es ni “escuela” ni “enseñanza”. Mejor, su preocupación es la formación, la crítica de esto que se llama formación. Por esto, el hecho de que lo humano esté en debate connota un problema también pedagógico, de crítica y análisis pedagógico, pues esto indica que lo “humano” es visto como algo que se encuentra en proyecto de formación. Toda preocupación por la formación, como preocupación antropológica y pedagógica, cree que lo humano tiene que devenir algo. No ve que lo humano, en sí mismo, no es nada constituyente, sino algo que funciona como un ideal regulador del cual no escapamos con facilidad.

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

2 Hablamos de imágenes de hombre. Ahora bien, acá “hombre” se puede ver de dos formas: por un lado, “hombre”, en sentido amplio, es sinóni-

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, la filosofía. La antropología histórico-pedagógica, vista de este modo, hace explícitas las concepciones de hombre, en sentido amplio, implícitas en diversos acontecimientos históricos y en enunciados políticos, morales, educativos, etcétera.

Sobre la base de lo anterior, estamos interesados en las concepciones antropológicas de la querella benthamista y, de acuerdo con esto, vamos a arriesgar una tesis que se encuentra, permítase la expresión, en 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. La nación es imaginada como una comunidad, pero esta comunidad, aunque suene redundante, es una comunidad de humanos. La nación se imagina al lado de su propia *matriz antropológica*. Dicha matriz, como espacio de tensiones normativas y de conflictos entre ideales de lo humano, se desplaza, imperceptiblemente, entre asuntos políticos, morales y educativos, entre otros. Y aunque en este espacio no puede hablarse muy extensamente de dicha matriz, el caso que la ilustra es el primer debate sobre Bentham en la Nueva Granada; un acontecimiento intelectual que puede someterse a la crítica histórico-antropológica y pedagógica.

BREVE CONTEXTO DEL DEBATE: APROXIMACIONES A UN TEMA DE INVESTIGACIÓN

Nuestro interés, en este trabajo, es señalar, en el contexto de la famosa querella, las relaciones entre el individuo, la sociedad, y lo que Elias (1997) ha denominado el proceso de la civilización. Así mismo, 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. En este sentido, Elias nos ha servido, en gran medida, de marco interpretativo; no nos interesa su descripción del proceso civilizatorio europeo, sino la tesis misma de un proceso civilizatorio que no es conducido, necesariamente, por la fuerza de la razón, sino que apa-

rece casi de manera automática como un proceso que restringe la expresión emocional y que, por esto mismo, se toma al cuerpo, y al individuo, como el objeto de coacciones sociales y autoacciones. Lo interesante de este eje de análisis es que el proceso civilizatorio tiene su génesis tanto en la sociedad como en el individuo.

Así, pues, cuando el país se independizó política y económicamente, la generación de los próceres se encontró con el problema de cómo construir un Estado-nación y 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 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 *reinventarse* después de más de 300 años de dominación de la corona española.

La pregunta por la educación, a través de sus diferentes planes y reformas instrucionistas³ 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, 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*”.⁴ 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 querella. 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 Gra-

3 Sobre lo relacionado con las reformas educativas durante el siglo XIX, véanse los trabajos de Ahern (1991), Jaramillo (1980), Meyer (1979), Zapata y Ossa (2007), Zuluaga (1979). Una investigación de particular importancia es la de Echeverry (1989), por cuanto muestra las relaciones entre Santander y la instrucción pública.

4 El énfasis es del original.

nada la naciente doctrina del Estado liberal promovida en Europa. La adopción 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:

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 (Jaramillo 1997, 51-52).

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, y, todavía más, dicho acontecimiento expresó muy bien las disputas entre distintos ideales de lo humano; el ideal nacional era también un ideal antropológico. 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 inoculada 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.

DESENCUENTROS MORALES, DESARREGLOS NACIONALES

Queremos mostrar en este apartado, 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 1836⁵ pero que, tal como se ha venido trabajando en la investigación doctoral de la cual este artículo es un parcial resultado, puede ser alojado en un contexto histórico-interpretativo más amplio. Así mismo, si bien el apartado permite ver la tensión sobre asuntos morales entre católicos⁶ –antibenthamistas–

5 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 jurista inglés. El primero de ellos 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 período 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*. No obstante, el trabajo de compilación realizado por López, a pesar de las críticas poco justas y evidentemente celosas de algún historiador, es un muy buen trabajo. Quienes no somos historiadores y no queremos copiar su modo de trabajo tenemos que estar agradecidos con un historiador que nos ha dejado unos muy buenos documentos para la investigación. En el trabajo de archivo que se ha llevado a cabo para la tesis doctoral de la que este artículo es apenas una incipiente muestra, no se ha podido avanzar en la recolección de fuentes distintas sobre la querrela que sean realmente importantes. El trabajo de López, y esto hay que reconocerlo sin dificultad, es un gran avance. Con él, con sus fuentes, es posible llevar a cabo una tesis que, basándose en un modo de trabajo teórico-sistemático y no historiográfico, pueda decir algo más a partir del debate y que no se restrinja a “lo que pasó”. Esto último se lo dejamos a la especialidad historiográfica. López, si somos justos, nos permite con estas fuentes avanzar en nuestras investigaciones de un modo más rápido. No importa si lo que se quiere hacer es o no es historiográfico.

6 Estos católicos, antibenthamistas, en su mayoría hacen parte de lo que podríamos 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, justamente, en conservar los soportes de la tradición hispánica heredada del mundo colonial. Estos soportes, por supuesto, tendrán

y liberales⁷ –benthamistas–, también muestra que en algunos casos –puede haber, por ejemplo, liberales anti-benthamistas, o antiutilitaristas, en cuestiones de orden moral. Esto nos permite plantear lo siguiente: la moralidad, las divisiones en la ética y en los modos de conducción, también componen el cuadro y la imagen por formar de un Estado-nación. Mostremos los ejes que, a partir del debate como caso, soportan la tesis que queremos plantear.

La querella, que desde un comienzo fue pública,⁸ pues apareció en diferentes periódicos y documentos que circularon en la Nueva Granada, fue también de corte moral: se enfrentó la moral católica a la moral utilitarista y, como lo iremos mostrando, 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.

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. Para este momento Bolívar no tenía objeciones a la obra de Bentham; sin embargo, mientras 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, al encontrarse con las desavenencias entre los defensores del juriconsulto inglés, incluido el vicepresidente Santander, y sus detractores, 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, emitida después de la conspiración septembrina en contra del propio libertador presidente. De acuerdo con Herrera (2007, 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, dictatorial.⁹ 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 Ospina, Ezequiel 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 acápite, *desarreglos nacionales*. La querella, en estos términos, es entre aquellos 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 como escolástico.¹⁰

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.

7 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 del pensamiento francés de la Revolución y de la tradición política inglesa, sobre todo de la que se inicia con 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 republicano 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*.

8 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.

9 Para comprender los dos momentos más reconocidos en el pensamiento de Bentham, véanse los trabajos de Herrera (2007), Oakeshott (2001), Schofield (2002). 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 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 impedirían el establecimiento, si se nos permite la expresión, de su sistema. Sin embargo, el segundo Bentham, al darse 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.

10 Se trata de la tensión entre los que Saldarriaga (2004) ha llamado “materialistas” y “espiritualistas”, que a la postre pueden entenderse como benthamistas y antibenthamistas, tensión que duró hasta los años setenta del siglo XIX. Precisamente, sensualismo e idealismo produjeron uno de sus grandes debates, tal vez el más importante, sobre la “cuestión de textos” de 1870. Discusiones animadas por la reforma instruccional promovida por los liberales radicales, que se centraron en la conveniencia o no de imponer por decreto, para la enseñanza de la filosofía en la universidad y en los colegios oficiales, los textos de Ben-

Unos defendieron un tipo de Ilustración anclada en los presupuestos de la modernidad, incluidas sus concepciones antropológicas; los otros fueron 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 fueron 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 reconocido por su evidente postura liberal en cuanto al progreso del país, contradictoriamente fungió como un enardecido antibenthamista. El escrito llevó por nombre: “Observaciones sobre el decreto del gobierno publicado en la gaceta n° 212 acerca de la enseñanza de los principios de legislación por Jeremias Bentham”.¹¹ Con él, Torres (1835, 6) buscó convencer al Congreso y al Gobierno sobre la impertinencia de la enseñanza de los textos de Bentham. Partió de preguntarse algo: si era conocida la repugnancia experimentada por los padres de familia en relación con el hecho de que se instruyera (educara) 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 Nación, si se la instruye de las doctrinas de dichos autores, contrarias á la moral y á la religión que profesa?”.¹² Vemos pues que la moral católica también fue defendida por los liberales, quienes se iban en contra, incluso, del poder ejecutivo. Precisamente, el autor, en un tono irónico hacia el Gobierno, comentó que la obra de Bentham era “[...] 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, 7).

Uno de los grandes problemas que los detractores granadinos veían en Bentham tuvo que ver con una interpretación, bastante popular en la época, del principio de felicidad. Los antibenthamistas interpretaron dicho principio como un puro hedonismo individualista para el cual

no existe el mundo en su ordenamiento social. Es decir, vieron en el utilitarismo no un “hedonismo universalista” desde donde la felicidad, esa regla directriz de la conducta humana, como la llamara Mill en 1863 (2007), no es la mayor felicidad del propio agente; esto sería el puro egoísmo, sino la mayor cantidad total de felicidad.¹³ La ciencia de la legislación, en cuanto materialista, fue vista por los seguidores del catolicismo conservador como una búsqueda *individualista* de la propia felicidad. Gerónimo Torres no fue ajeno a este modo de funcionamiento; se encargó de criticar vehementemente, digamos así, la 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, quedaba el hombre, era 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:

Para prevenir reconvenções, él mismo se pregunta; y en el silencio de las leyes, ¿no quedará el hombre juez de su propia utilidad? Conviene en ello, y continúa 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 (Torres 1835, 22-23).

Formar individuos bajo estos principios, susurraba el argumento usado por Torres, era llevar a los jóvenes, y con ellos a la nación, a la peor de sus ruinas. Sería un retroceso en la carrera que la nación tenía que asumir hacia lo mejor. La nación estaba en peligro de muerte por tales ideas morales, que no buscaban formar estrictamente “hombres”, como imágenes ideales de lo humano, sino que lo humano mismo, con tal sistema, quedaba retraído a la pura precariedad de la máquina o del animal; su forma, pues, si se seguía a Bentham, ya no iba a ser la de un “hombre” en toda la extensión de la palabra, pues tal cosa sólo sería posible bajo la figura de un católico confeso.

Es cierto que para Bentham la felicidad es un bien absoluto y supremo (*primum bonum*), tal como dejó consignado su traductor en el primer tomo de los tratados de

tham sobre legislación y los ya clásicos, para ese momento, *Elementos de ideología* de De Tracy.

11 Torres (1835). *Observaciones sobre el decreto del gobierno publicado en la gaceta n° 212 acerca de la enseñanza de los principios de legislación por Jeremias Bentham*. Archivo Pedagógico de la Universidad de Antioquia, C200F9993.

12 Para las citas directas tomadas de fuentes del siglo XIX mantenemos su ortografía original.

13 Para un análisis filosófico de la expresión: “La mayor felicidad para el mayor número” (The greatest happiness of the greatest number), véase el excelente trabajo de Burns (2005).

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, 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 lo hacía Hobbes (2000 y 2007) en el siglo XVII, 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 quisieron asegurar sus acusadores granadinos 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, llevó sus argumentos en contra del Congreso. Esto le sirvió, en general, para formular una crítica del sistema educativo; empero, no se trató, como creeríamos a simple vista, de una exposición totalmente conservadora; más bien, como ya quedó sugerido, este autor estuvo bastante preocupado por el progreso ilustrado de la nación, y esto tiene relación también con un buen sistema educativo. Educar ayudaría 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 mantendría 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: puede que quien escribiera en contra del jurisconsulto, como se ha expresado, no fuese

un reconocido conservador; pese a esto, podría tratarse, como en el caso ya mencionado de Gerónimo Torres, de un defensor de la moral católica. En esta misma línea, tomemos un documento de 1836 que llevó por nombre: “El benthamismo descubierto a la luz de la razón”¹⁴ (en adelante, BLR), publicado por J. Ayarza.¹⁵ 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 pretendió refutar al benthamismo a partir del uso de algunas ideas del filósofo Benjamin Constant,¹⁶ ideas que consideró sólidas razones en contra de Bentham. Lo interesante de esto es que Constant era, incluso, más liberal que el Bentham leído en ese momento en la Nueva Granada. El uso de este autor y de sus críticas certeras, y bien fundadas, en contra de Bentham no obedeció tanto a un interés ilustrado por aclarar “racionalmente” un sistema filosófico, sino a una postura moral defensora de la religión católica y de sus principios divinos sobre los cuales se posaba la idea, no secular, de derecho y ley natural (*ius naturale* y *lex naturalis*).

En este lugar no nos proponemos realizar un análisis de los trayectos problemáticos que el debate tejió 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 cita de Constant, utilizada por el autor de BLR, para hacer visibles las fallas morales del sistema benthamista, fallas que, como nos hemos atrevido a decir, constituyeron también desarreglos sociales. Así, pues, Constant (1829, citado en Ayarza 1836, 9) indica que las acciones, para el utilitarismo de Bentham, no pueden entenderse como más o menos justas, aunque sí 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

14 1836. *El benthamismo descubierto a la luz de la razón ó documentos importantes para los padres de familia, extractados del constitucional de Popayan*. Archivo Pedagógico de la Universidad de Antioquia, C200F9994.

15 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 al lector al trabajo de Gómez-Müller (2002). Para las citas de los documentos que no cuentan con un autor utilizaremos el apellido de quien imprime. En este caso sería así: Ayarza (1836). En los casos en los que quien firma utiliza un seudónimo, la cita mostrará el seudónimo y el año de publicación; si el seudónimo es muy largo, se abreviará.

16 El texto de Constant citado es *Melanges de litterature et de politique*, de 1829.

y encontrar ganancia en esta violación. Por consiguiente el principio de la utilidad es mucho más vago que el del derecho natural”. Vemos claramente que la crítica se dirigió al cálculo moral de Bentham, que, negando el derecho, se concentraba exclusivamente en las acciones, no en cuanto a su justicia sino a 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. Aseguraba nuestro autor (Ayarza 1836, 12), haciendo uso del pensador suizo, que el mundo moral “[...] tiene otras reglas a que no pueden alcanzar los materialistas, y estas reglas son el *derecho* que defiende Constant y que han reconocido todos los filósofos moralistas hasta el estrabagante Bentham”. Esta crítica católico-conservadora de la antropología materialista introducida tanto por el utilitarismo como por otras doctrinas filosóficas, entre ellas la moral sensualista de Destutt de Tracy, no se centró en los puros preceptos de la moral, sino que, además, estableció una relación entre el desastre moral de la nación, lo cual deja claro el vínculo entre moralidad y nacionalismo, y los retrocesos económicos a los que podría verse empujado el país gracias a la moral utilitarista y a su defensa, según este grupo de tradicionalistas, de la usura. Este tipo de postura crítica del utilitarismo no se restringió, como ya se ha insinuado, a los dos períodos de la querrela más aceptados tanto por los trabajos historiográficos como por los histórico-filosóficos; por el contrario, las preocupaciones animadas por las relaciones entre moral y economía se pueden encontrar de manera continua a lo largo del siglo XIX.¹⁷⁻¹⁸

17 Por ejemplo, en 1842, un artículo aparecido en el periódico *El Constitucional de Cundinamarca* No. 43, llamado “Nueva Granada y Venezuela”, produjo diversas reacciones. Entre ellas, una respuesta aparecida el 13 de junio en *El Día*, Trimestre 10, No. 122, que lleva por nombre: “Al caballero de la triste figura” (en adelante, CTF) –revisado en el Archivo Pedagógico de la Universidad de Antioquia, C55F4653–. El autor de CTF, quien se firma como “un escritor del pueblo” (en adelante, EP), está en completo desacuerdo con el tipo de ilustración propuesta por su contraparte, una ilustración que, en cuanto secular y antirreligiosa, va en detrimento de la estabilidad de la Nueva Granada. No está de acuerdo con que se compare el estado de desarrollo económico e intelectual de la Nueva Granada con el de Venezuela, pues para este autor, en el país vecino no existen tales grandezas. Interpela a su interlocutor de la siguiente manera (EP 1842, 531): “[...] ¿Como es posible que sepa como anda Venezuela quien no sabe como anda el país en que escribe? Porque ya se ha visto que ignora quienes fueron los jefes de la revolución, pues que le atribuye a los subalternos. El que no vé inmoralidad entre nosotros, cuando se encuentra, no sólo Bogotá, sino casi toda la República y hasta los extranjeros envueltos en una quiebra desastrosa orijnada precisamente por la mala fe y las usuras, frutos amargos de los principios que defiende”.

18 Estas relaciones hacen parte de lo que nos gustaría llamar una “matriz antropológica moderna y nacional”. Sobre esto no se puede ahondar en este lugar. Se trata, todavía, de una tesis en construcción.

El debate benthamista, visto en estos términos, es paradigmático de las continuas luchas libradas por las élites criollas, luchas que tuvieron un objetivo bastante claro y evidente: el control del Estado y la consolidación de la nación imaginada por ellas. Ahora bien, dicho objetivo, aunque aparentemente simple, escondió una intención no solamente política: se trató del *control de lo humano* y, con él, del establecimiento de formas de humanización o antropologización. Así, pues, el control nacional es control de la humanidad, ser ciudadano de un Estado es devenir humano en un sentido específico: los proyectos nacionales que arrastran concepciones antropológico-pedagógicas dibujan los contornos de un tipo de hombre con una marca particular, con una “nacionalidad” más imaginada que real.

DEL CUERPO A LA SOCIEDAD: UN LIBERALISMO CORRUPTOR DEL ORDEN SOCIAL

Como ha anotado Rojas (2000), en un sentido similar a lo expuesto en el apartado anterior, los letrados del siglo XIX en Colombia fueron los arquitectos del deseo civilizador; bajo su tutela estaban los secretos de la civilización, razón por la cual sus vidas personales se encontraban intersecadas con los destinos de la nación. Ahora bien, esta autora ha estado bastante interesada en dar la palabra a las voces subalternas, y, gracias a esta empresa, sus análisis se dirigen a ver la oposición civilización-barbarie en términos de las tensiones entre los criollos (civilizados) y los otros grupos étnicos (bárbaros), grupos que no podían aspirar a la condición de ciudadanos (es el caso de indios, negros y mulatos). No obstante, el primer debate sobre Bentham, querrela entre grupos de criollos letrados, no hizo tan evidente esta oposición, tal vez porque, como lo ha mostrado Lasso (2007), estos intelectuales habían asumido el mito de la armonía racial propio de los movimientos independentistas. La oposición bárbaro-civilizado, que funcionó en la querrela, no opuso tanto los problemas raciales, o mejor étnicos,¹⁹ como los antropológico-morales. Es decir, ser bárbaro supuso, por un lado, defender una *imago homini* liberal, ilustrada, y también un tipo de moralidad secular;

19 Cuando se habla de lo racial a comienzos del siglo XIX, no se está indicando el funcionamiento de una categoría que, venida de la biología, arribe en lo social; todavía no encontramos, históricamente, los efectos del darwinismo social ni de la biología. Acá, por raza, o racial, tenemos que entender, más bien, la cultura propia de un grupo de personas que comparte el mismo origen, más que unos genes o rasgos biológicos hereditarios. La “raza”, en el contexto temprano del siglo XIX, y esto tal vez les sirva a aquellos trabajos interesados en una genealogía de lo racial, es más parecida a lo que hoy se nombra con la acepción “etnicidad” (Smith 2004).

por el otro, ser bárbaro indicaba la continua defensa de la moral católica y de los ideales hispánicos de civilización. Ser liberal, y benthamista, era ser bárbaro desde el punto de vista católico-conservador, mientras que ser católico, y antibenthamista, era devenir bárbaro desde el punto de vista contrario. Esto nos permite pensar que la nación es una comunidad política imaginada por la que se entra en contienda en términos de exclusiones e inclusiones. En este caso, se trató no sólo de excluir unas concepciones o ideas sino que, radicalizando la posición, se hizo al otro, oponente, presa de la propia *imaginación antropológica*, pues sólo podía excluirse aquello que no pudiera ser imaginado completamente como humano.

Hemos querido mostrar que nuestro análisis de las concepciones antropológicas, y del proceso civilizador, 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. Ahora, avanzando con nuestra tesis, y con el uso específico que hacemos del proceso civilizatorio, queremos desarrollar un eje teórico que, si bien está asociado al anterior, focaliza su análisis en el trayecto que vincula *cuerpo y sociedad*. Para esto nos serviremos, como ya lo hemos hecho, de algunos elementos utilizados por la crítica católico-conservadora en contra de los paladines de Bentham.

Así, pues, el utilitarismo²⁰ fue considerado como un *corruptor del cuerpo "social"*. Desde comienzos de la era republicana, los ilustrados vieron la necesidad de escribir en contra del jurisperito inglés para que las personas consideradas como "poco inteligentes" conocieran los riesgos de esta doctrina; había que educarlas, en ese sentido, para que se alejaran del peligro inmanente no sólo al benthamismo sino a cualquier sistema filosófico que fuera interpretado como opuesto al canon moral católico. Es el caso del autor de un artículo, con características de panfleto, que en 1827 apareció bajo el título de *El cuchillo de San Bartolomé*.²¹ El autor de este corto impreso se propuso tomar nuevamente la pluma

para escribirle a un público, según él, poco inteligente. Su interés se dirigió en contra de los daños que Bentham podía producir a la religión, a la educación y, en general, a la sociedad. Este letrado quiso mostrarles a los "incultos" (*semi-formados*: aquellos que no han devenido completamente humanos), con sus líneas, el lugar ocupado por las obras del inglés en los anaqueles de la religión católica. Cedámosle la palabra: "[...] los libros del delirante Jeremías Bentham son absolutamente prohibidos *in totum*, bajo la mayor de las penas, qual es la excomunion, no solo para los que los lean ó defiendan; sino aun para los que solo los tengan en sus estantes por adorno" (Espinosa 1827, 2).

Vemos pues que Bentham y los pensadores ilustrados fueron considerados como peligrosos para el bienestar público, pues sus doctrinas, se pensaba, conducían a la licencia religiosa y política. Era un liberalismo que no sólo dañaba al individuo, al cuerpo individual, sino que producía los peores males en el cuerpo social, en el funcionamiento de la sociedad. Esta posición la vemos también en un breve intercambio epistolar, en 1828, entre el coronel José María Obando y el obispo de Popayán. Obando, quien había organizado una fuerte red de seguidores en el suroeste del país y se encontraba firmemente comprometido con la causa de Santander (Bushnell 2007), le escribió al religioso católico, en una carta fechada el 6 de noviembre,²² para denunciar a Bolívar como dictador. En la epístola, el militar dejó consignado: "El amor que profesábamos al que creíamos de buena fe nuestro libertador: el respeto que teníamos al temor de los tiranos, i la gratitud que exitaba al padre de la patria, había acallado nuestros sentimientos, mas un tirano desmascarado, no merece ya nuestra consecuencia" (Obando 1828, 3). El religioso escribió su respuesta el 9 de noviembre. Como era de esperarse, su carta fue una defensa del libertador presidente, a quien, a diferencia de lo expresado por su interlocutor, consideraba legítimo. Nos interesa sobre todo uno de los anexos suscritos en la carta, y que lleva por nombre: "Antídoto contra los males de Colombia" (en adelante, AMN);²³ en este lugar, como en muchas de las intervenciones católico-conservadoras de la época, se partía de una relativa tranquilidad, pues se consideraba que el "genio del mal" no había cubierto, completamente, la República.

20 Es importante insistir en que "utilitarismo" es una expresión heurística. Acá debemos asumir también lo relacionado con el materialismo, el sensualismo y toda filosofía que parta de supuestos antropológicos distintos a los del catolicismo. Y que negue, en ese sentido, el dualismo cuerpo-alma.

21 1827. *El cuchillo de San Bartolomé*. Bogotá: Impr. de Espinosa. Archivo Pedagógico de la Universidad de Antioquia, C01F2460.

22 Obando, José María. 1828. *Del Señor Coronel José María Obando al Ilustrísimo Señor Obispo de Popayán*. Bogotá: Imprenta de los cuatro amigos del país. Archivo Pedagógico de la Universidad de Antioquia, C05F1560. Véanse también C05F1561, C05F1562 y C05F1563.

23 La ubicación de esta fuente en el Archivo Pedagógico de la Universidad de Antioquia es: C05F1563.

Aunque, a pesar de su aparente tranquilidad, el autor de AMN dejó planteado un minucioso diagnóstico del estado en el cual, según su punto de vista conservador, se encontraba la República:

Una libertad sin límites sus males que tocaba en desenfreno: una libertad de imprenta que no se empleaba en otro objeto que en encender la discordia entre los ciudadanos, en publicar sus más débiles faltas, en calumniar a los buenos, predicando siempre el desenfreno, la licencia, la inmoralidad de costumbres i sarcasmos irreligiosos... Una juventud entregada á preceptores y maestros infatuados en las erróneas máximas de una falsa filosofía i enseñados por los más detestables autores, el Bentham, las quimeras de Roseau i los sarcasmos de Volter, andaban de mano en mano acalorando la imaginación juvenil i haciendo producir i multiplicar en aquellas tiernas plantas, ideas i proyectos de febricitantes que causaban en ellos un profundo desvario: libros obscenos, caricaturas impúdicas, láminas lascivas, i mil i mil libros introducidos por nuestras aduanas con descaro é incontinencia, solo con el objeto de hacernos prevaricar i de ponernos en el estado en que nos hallamos. Una tolerancia religiosa, la burla de nuestra más sagrada doctrina, pronunciándose por todas partes del pirramismo i epicureísmo, ¿á que otro término nos deberían conducir, sino al último extremo de una licencia política i religiosa? (AMN 1828, 13).

Las máximas de Bentham eran vistas como terribles, pues, al extinguir la moral cristiana, terminaban afectando el buen orden de la sociedad. Más aún, muchos de los argumentos aseguraron que la recta razón detestaba la moral depravada de la teoría benthamista. Pero ¿a cuál recta razón se referían? Se trataba de una razón divina anterior a todo razonamiento humano, una razón que funcionaba como el fundamento de la moral, de la ley, y de los modos de conducirse en el mundo. Esta razón, que es ley natural, no tiene nada que ver con el concepto hobbesiano de ley (*lex*) natural, toda vez que para el filósofo de Malmesbury, excepto por algunos pasajes ambiguos en su tratado sobre el Estado (Hobbes 2007), escrito en el siglo XVII,²⁴ la ley natural aparece

más como un dictado de la razón, no divina sino humana, y no tanto como un teorema formulado por la palabra de Dios. En el mismo sentido, la asimilación entre ley natural y derecho natural, de cuño escolástico, está muy lejos de la filosofía secular hobbesiana, pues en este sistema la ley y el derecho son incompatibles, del mismo modo en que son incompatibles la obligación y la libertad: la ley obliga, el derecho otorga libertad. Para decirlo con otras palabras, este derecho –propio del estado de naturaleza, de guerra de todos contra todos– no garantiza al hombre la consecución de la vida como bien supremo (*primum bonum*), y, como es expresado por Bobbio (1995), esta situación hace que la recta razón le sugiera al hombre una serie de reglas cuyo objetivo es la existencia pacífica.²⁵ En sentido similar, Zarka (1997) indica que no puede haber una ley de naturaleza distinta a la razón, ni otros preceptos distintos a aquellos que nos dictan las vías de la paz. Podemos ver cómo entre el derecho sobre todas las cosas, entendido como derecho natural, y la ley de naturaleza existe, si se nos permite la expresión, una tensión, identificada por Zarka como una alternativa racional que se le presenta a cada hombre: se trata de la alternativa entre la perspectiva unilateral del yo individual, articulada, por supuesto, al estado natural de guerra, y la reciprocidad requerida como condición necesaria de la paz. Miremos la forma en que Hobbes trata este tópico de las relaciones entre el derecho natural y la ley natural: “[...] mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres” (Hobbes 2007, 107). Es justamente a partir de este enunciado sobre la imposibilidad de una vida segura, imposibilidad asociada a la persistencia del derecho natural, que el autor del *Leviatán* va a formular la ley primera y fundamental de naturaleza: *buscar la paz y seguirla*.

24 Al final del capítulo XV del *Leviatán* encontramos una suerte de paradoja con la cual Hobbes (2007) deja expresado el doble carácter de las leyes naturales. Así, Hobbes nos advierte que estos teoremas de la razón son llamados impropriamente leyes, pues su objeto es la conservación y la defensa de los seres humanos, mientras que una ley es propiamente la palabra de quien manda, por derecho, sobre los demás. Lo curioso es que, inmediatamente después de formular esta afirmación, dice que si estos teoremas son dichos por la palabra de Dios, entonces, pueden ser entendidos propiamente como leyes. En este párrafo podemos aislar, con la ayuda de Zarka (1997), tres asuntos: el primero es

una definición de ley en general, entendida como “la palabra de quien manda por derecho sobre los demás”. La diferencia entre la ley natural y la ley civil vendría dada con la precisión del nombre del legislador: la palabra de Dios es la ley natural y la palabra del Estado es la ley civil. El segundo es que, considerada como precepto de razón, esta ley se vive como el modo de una obligación de conciencia y no como una ley propiamente dicha. El tercero y último es que, al ser considerado como mandato de Dios, a través de su palabra como acabamos de decir, este precepto toma la forma específica de una ley. Queda expresado, bajo estos presupuestos, el doble carácter, divino y secular, de la ley natural.

25 Bobbio (1995) plantea que cuando Hobbes habla de la recta razón, quiere decir que el hombre es capaz de seguir reglas que le indican los medios más idóneos para conseguir el fin deseado. Se trata, sin lugar a dudas, de una definición instrumental de la razón, un tipo de racionalidad con arreglo a fines.

En el caso de los antibenthamistas neogranadinos, el principio de utilidad era visto como carente de universalidad moral, motivo por el cual fue considerado como falso. Para ellos existían relaciones entre moral universal, moral cristiana y ley natural. La ley natural, como ya se dijo, no tenía un carácter secular y humano sino que estaba atada a la palabra de Dios. Así mismo, el derecho natural era derecho divino, esto es, su origen era espiritual y sobrehumano. De acuerdo con Gómez-Müller (2002), esta concepción fue desarrollada y sistematizada por Tomás de Aquino, y en esta tradición teológico-filosófica, la ley natural era entendida como la forma en la que la ley eterna participaba en el hombre, o, dicho de otro modo, se trataba de la participación de la razón divina en la razón humana. En palabras de este filósofo: “La ley natural, que define los primeros principios de lo bueno y lo malo en el orden de la Creación, puede ser conocida universalmente por medio de la razón, ya que tales primeros principios se hallan indeleblemente grabados en el corazón del hombre [...]” (Gómez-Müller 2002, 67).

Torres, aunque liberal, fue uno de los mayores defensores de esta recta razón, entendida como razón divina. Estaba convencido de que, como ya ha sido mencionado, las máximas de Bentham degradaban el funcionamiento del cuerpo social y, “[...] si por desgracia llegaran a difundirse en la masa de la nación, agotando las fuentes de la virtud y la justicia, extinguirán la moral cristiana en ella, y el buen orden de la sociedad” (Torres 1835, 23). El sistema de Bentham, comparado con el de Epicuro, ubicaba al hombre, se creía, como un vasallo del placer y del dolor, despótico imperio de la carne y las pasiones. El publicista insistió en que la tiranía de este sistema consiste en que los actos no son evaluados por su torpeza sino por temor al castigo y a las funestas consecuencias del abuso. Desde este punto de vista, el utilitarismo, defensor de los excesos sensoriales, interpretados como excedentes de corporalidad, no podía albergar la posibilidad de la justicia; más aún, sus supuestos no incluían la idea, necesaria por lo demás, de un hombre justo: las acciones no son guiadas por la conciencia sino por el terror al castigo, única estrategia, a todas luces simple e insuficiente, para apartar a los hombres de una vida “depravada”. Este criollo letrado lanzó una serie de preguntas contra el ilustrado londinense: “¿De qué sirve la prohibición de las leyes con que intentas alucinarnos? A pesar de ella el malvado Epicureo ó Benthamista no queda en aptitud de ejecutarlos? ¿No brinda mil ocasiones el seno de las tinieblas del interior del domicilio, á donde el cetro del poder no alcanza siempre si mientras que las leyes duermen, no vela Dios ni la conciencia?” (Torres

1835, 28-29). La moral benthamista, tal como fue vista por esta interpretación católico-conservadora, se basaba en el temor al castigo pero, más allá de esto, lo que estaba en juego era la crítica, con carácter de repudio, de una *antropología de lapropensión a los deleites carnales*. Antropología que, antes que ser propia del sistema benthamista, se encontraba incluida en el repudio generado por este pensador inglés. El gran problema de Bentham, si nos atenemos a la afrenta emprendida por sus detractores, era la subversión de las creencias católicas, y, más precisamente, dicha subversión iba en contra tanto de los ideales de humanidad heredados de la Colonia como de las fantasías nacionalistas de los criollos conservadores. Por esta razón, era necesario disputarse el lugar en el cual dichos enunciados habrían de ser transmitidos, a saber: los espacios educativos, espacios no sólo formales, como colegios y universidades, sino también aquellos espacios que, como los periódicos y los distintos documentos de divulgación, se ofrecían como las vías para la transmisión de estas antropologías en pugna.²⁶

UN EPÍLOGO EN CONSTRUCCIÓN

La investigación histórico-antropológica y pedagógica, como se dijo desde un inicio, es un campo relativamente nuevo en el país. Consideramos que ofrece unos ejes analíticos importantes no sólo para la investigación histórica sobre asuntos educativos, sino para el análisis de diferentes prácticas y discursos que, como la educación, son fundamentales en el devenir de los movimientos nacionalistas, entre ellos: la política, la ética, la estética, etc. Es un campo abierto que no está interesado en los problemas inherentes a las disciplinas; antes bien, sus análisis están dirigidos a la construcción de problemas que pueden ser de interés para las ciencias sociales en general.

La investigación sobre las consecuencias civilizatorias de la querrela benthamista, tal como venimos enfocándola, hace énfasis en los supuestos antropológicos que hicieron parte de este debate. Así mismo, como se

²⁶ De manera un tanto arriesgada, pues se trata de algo en construcción, puede decirse que estas tensiones antropológicas, como ya se ha insinuado, configuraron una matriz moderna y nacional. Ahora bien, el modo en que esta matriz se quiso transmitir fue siempre educativo, en sentido amplio. La educación fungió como la estrategia de dicha matriz, hizo uso de ciertas materialidades, como los impresos, para intentar hacer efectiva dicha matriz; para transmitir, más que contenidos específicos, formas viables de lo humano, contornos definidos sobre lo que el hombre granadino habría de ser. La educación, y sus tecnologías, por supuesto fallan. Sería necesario decir que estas normas antropológicas de inteligibilidad fallaron, y siguen fallando, porque lo que para unos es lo humano, este ideal regulador, para otros no. Por esto, aseguramos, hubo debate y, evidentemente, lo sigue habiendo.

ha mostrado sucintamente en este lugar, el estudio en curso pretende ampliar las exploraciones de corte nacionalista, mostrando que la formación (*Bildung*) y, por tanto, la educación, y las concepciones sobre lo humano (incluidas las formas de humanización o antropologización), son categorías que deben tenerse en cuenta en sus resultados. Según esto, los proyectos nacionales son, paralelamente, proyectos antropológicos. Sus esfuerzos, además de políticos, educativos, éticos, etc., y acaso por esto mismo, siguen una ruta humanizante; están ávidos de definiciones de lo humano y de las consecuentes estrategias de orden práctico que les sirvan para producirlo. Podemos decir, aún más, que el fracaso de los Estados nacionales es el fracaso de las distintas formas en que los miembros de la especie en general, y los habitantes de una nación en particular, habrían de devenir humanos; y es un fracaso porque, más allá de cualquier consideración negativa, se trata de la inclusión de unos y de la exclusión de otros que vienen a ocupar el lado no visible, pero no por ello menos problemático, del gran proyecto nacional. El debate benthamista, como caso concreto y contextualizado, permite, sin duda, hacerle frente a esta tesis, de características generales, que venimos manteniendo: se trata, pues, de conservar las relaciones, al igual que las diferencias, entre lo general, por un lado, y lo particular, por el otro. §§§

REFERENCIAS

1. Ahern, Jane Evalyn. 1991. Desarrollo de la educación en Colombia, 1820-1850. *Revista Colombiana de Educación* 22-23: 5-63.
2. Anderson, Benedict. 2007. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
3. Bobbio, Norberto. 1995. *Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica.
4. Burns, James H. 2005. Happiness and Utility: Jeremy Bentham's Equation. *Utilitas* 17, No. 1: 46-61.
5. Bushnell, David. 2007. *Colombia: una nación a pesar de sí misma. Nuestra historia desde los tiempos precolombinos hasta hoy*. Bogotá: Planeta.
6. Echeverry, Jesús Alberto. 1989. *Santander y la instrucción pública, 1819-1840*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia – Universidad de Antioquia.
7. Elias, Norbert. 1997. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
8. Gómez-Müller, Alfredo. 2002. El primer debate sobre Bentham en la Nueva Granada (1835-1836): el valor y el sentido de lo humano. En *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*, ed. Rubén Sierra, 57-90. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
9. González, Fernán. 2006. *Partidos, guerras e iglesia en la construcción del Estado Nación en Colombia (1830-1900)*. Medellín: La Carreta.
10. Herrera, Diana. 2007. *La influencia de Jeremy Bentham en la mentalidad política neogranadina: Santander y la construcción de un nuevo orden político, 1821-1836*. Trabajo de grado de Maestría en Ciencias Políticas, Universidad de Antioquia.
11. Hobbes, Thomas. 2000. *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Alianza: Madrid.
12. Hobbes, Thomas. 2007. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
13. Jaramillo, Jaime. 1980. El proceso de la educación del Virreinato a la época contemporánea. En *Manual de historia de Colombia*. Tomo III, ed. Jaime Jaramillo Uribe, 247-339. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
14. Jaramillo, Jaime. 1997. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Planeta.
15. Lasso, Marixa. 2007. Un mito republicano de armonía racial: raza y patriotismo en Colombia, 1810-1812. *Revista de Estudios Sociales* 27: 32-45.
16. López, Luis Horacio. 1993. *Obra educativa: la querrela benthamista, 1748-1832*. Bogotá: Fundación Santander.
17. Meyer, Jane Evelyn. 1979. La educación primaria durante el federalismo: la reforma escolar de 1870. *Universidad Pedagógica Nacional* 3: 1-15.
18. Mill, John Stuart. 2007. *El utilitarismo*. Alianza: Madrid.
19. Oakeshott, Michael. 2001. *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.

20. Rojas, María Cristina. 2000. La economía política de la civilización. *Revista de Estudios Sociales* 7: 61-70.
21. Saldarriaga, Óscar. 2004. La "Cuestión Textos" de 1870: una polémica colombiana sobre los Elementos de Ideología de Destutt de Tracy. En *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*, ed. Santiago Castro-Gómez, 105-164. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
22. Schofield, Philip. 2002. Jeremy Bentham: importancia histórica y relevancia contemporánea. En *Jeremías Bentham: el joven y el viejo radical, su presencia en el Rosario*, eds. Mauricio Alfredo Plazas, Philip Schofield, Javier Sanín y Luis Enrique Nieto, 22-49. Bogotá: Universidad del Rosario.
23. Sheuerl, Hans. 1995. *Antropología pedagógica. Introducción histórica*. Barcelona: Herder.
24. Smith, Anthony. 2004. *Nacionalismo. Teoría, ideología, historia*. Madrid: Alianza.
25. Todorov, Tzvetan. 1995. *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Madrid: Taurus.
26. Wulf, Christoph. 1996. Antropología histórica y ciencia de la educación. *Educación (Tübingen)* 54: 84-92.
27. Wulf, Christoph. 2006. Antropología histórico-cultural de la educación. *Estudios filosóficos* LV: 449-463.
28. Wulf, Christoph y Jörg Zirfas. 2001. Antropología pedagógica en Alemania: retrospectivas y perspectivas. En *Desarrollo comparado de las conceptualizaciones y experiencias pedagógicas en Colombia y Alemania*, comp. Jesús Alberto Echeverry, 69-80. Medellín: Marín Vieco.
29. Zapata, Vladimir y Arley Fabio Ossa. 2007. Nociones y conceptos de "escuela" en Colombia, en la sociedad republicana (1819-1880). *Revista Iberoamericana de Educación* 45: 177-190.
30. Zarka, Yves Charles. 1997. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Herder.
31. Zuluaga, Olga Lucía. 1979. *Colombia: dos modelos de su práctica pedagógica durante el siglo XIX*. Medellín: Universidad de Antioquia.
32. 1836. *El benthamismo descubierto a la luz de la razón ó documentos importantes para los padres de familia, extractados del constitucional de Popayan*. Bogotá: Impreso por José Ayarza. [Archivo Pedagógico de la Universidad de Antioquia, C200F9994].
33. 1827. *El cuchillo de San Bartolomé*. Bogotá: Impresión de Espinosa. [Archivo Pedagógico de la Universidad de Antioquia, C01F2460].
34. Bentham, Jeremy. 1823. *Tratados de legislación civil y penal* [tomo I]. París: Imprenta de A. Dobeé.
35. EP. 1842. Al caballero de la triste figura. *El Día*, Tr 10, No. 122: 530-531 [Archivo Pedagógico de la Universidad de Antioquia, C55F4653].
36. Obando, José María. 1828. *Del Señor Coronel José María Obando al Ilustrísimo Señor Obispo de Popayán*. Bogotá: Imprenta de los cuatro amigos del país. [Archivo Pedagógico de la Universidad de Antioquia, C05F1560. Incluidos las carpetas y los folios siguientes: C05F1561, C05F1562 y C05F1563].
37. Torres, Gerónimo. 1835. *Observaciones sobre el decreto del gobierno publicado en la gaceta n° 212 acerca de la enseñanza de los principios de legislación por Jeremías Bentham*. Bogotá: Impreso por José Ayarza [Archivo Pedagógico de la Universidad de Antioquia, C200F9993].
38. Torres, Gerónimo. 1836. 1836. *El benthamismo descubierto a la luz de la razón ó documentos importantes para los padres de familia, extractados del constitucional de Popayan*. [Archivo Pedagógico de la Universidad de Antioquia, C200F9994].