

RECENSIONES

DE LA UTILIDAD ¿NO UTILITARISTA? DEL ESTADO («Notas críticas al libro de Nicolás María LÓPEZ CALERA»: *Yo, el Estado*, Madrid, Editorial Trotta, 1992.)

Es un motivo de satisfacción profunda el constatar que la producción en el ámbito de la filosofía jurídica, moral y política iberoamericana, es cada día más amplia, más densa, más original y profunda. Prueba de ello es, sin género de dudas, el provocativo, *Yo, el Estado* con que nos deleita Nicolás María López Calera, que gracias a su buen oficio como filósofo, escritor y ensayista nos ha servido una obra densa y muy compleja, en la que se trata nada menos que de justificar éticamente, o lo que viene a ser lo mismo, legitimar el Estado, y que presenta entre sus no pocas virtudes intelectuales las de ser una obra incitante, excitante, amena, que se lee de un tirón, dada la vitalidad con que fue escrita, y que a la vez invita a la relectura sosegada para profundizar en las múltiples y varias propuestas que audazmente se formulan.

Se trata, en este tiempo de éticas mínimas y de Estados más que minimizados, de una obra sin duda contracorriente, como el autor declara en el prólogo, pero en modo alguno de una «insensatez intelectual», como López Calera quiere hacernos creer, irónicamente, sin duda.

Contrariamente, pienso que nos encontramos ante una obra sumamente sensata, llena de matices, que trata de conjugar airoosamente, a mi juicio lográndolo casi siempre, las múltiples complejidades que la relación individuo/sociedad genera.

Hasta tal punto es sensato y sensible Nicolás López Calera que a pesar (o acaso a causa) de su fidelidad a la tradición hegeliana, su culto a la racionalidad y al Estado como supuesta entidad que pudiera encarnarla, no puede menos que mostrarse prudentemente antiabsolutista, aceptando que a la postre no existe un Estado «ideal», platónico, como un ente de razón, insinuando que, de alguna manera, la razón práctica no se legitima a priori, como Kant pretendía, sino que, haciendo causa común con Veljanovski, acepta un oportuno *consecuencialismo* que mide la bondad o maldad de las acciones del Estado de acuerdo con sus «resultados», más allá de etiquetas que prejuzguen *a priori*.

De ahí la cautela de López Calera respecto a las nacionalizaciones o a las privatizaciones (p. 23) cuya bondad tiene que ser determinada en cada momento histórico, en cada praxis, aunque tengamos motivos suficientes para considerar que hay formas de gobierno, estructuras del Estado, tendencialmente buenos y tendencialmente malos.

La preferencia por un Estado social o de bienestar no viene determinada, pues, «metafísicamente» (aunque el término metafísico no parezca repugnar del todo al filósofo granadino, como puede verse en la pág. 102, en la que parecen confundirse «proyecto metafísico» y utopía), sino más bien, quisiera yo interpretar, *empíricamente*, a tenor de la experiencia política de los últimos decenios, y los bienes sociales, a la par que individuales que de tal tipo de Estado se derivan.

A la postre todo lo que se enuncia como tesis central, a saber, la relativa hegemonía del Estado democrático, frente a la sociedad civil, viene determinado por consideraciones tan «utilitaristas», o cuando menos, «consecuencialistas», como las relativas a los perjuicios que la sociedad civil puede producir por sí sola, ya que «los individuos, sin la determinación de un referente racionalizador y universalizador de sus intereses y fines, producen *conflictos muy radicales y muy graves*, y llevan a que *grandes masas sociales se vean sometidas a minorías* (cursivas mías) y a graves opresiones deshumanizantes» (p. 99), lo cual, si efectuamos algunas matizaciones respecto al papel omnicomprendivo de la «razón práctica» en López Calera, parece mostrarse muy en consonancia con el rechazo mostrado por el credo utilitarista clásico de la opresión de las mayorías a cargo de las minorías, así como de las relaciones brutales y deshumanizadoras que J. S. Mill condenó contundentemente, tanto en *Sobre la libertad*, *Capítulos sobre el socialismo*, *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, o *Bentham*.

Por si ello no bastase para acercar a Nicolás López Calera a un consecuencialismo matizado, no falta en su obra una apelación al «interés común», que toma en préstamo de una propuesta de Victoria Camps y Salvador Giner como elemento o idea regulativa a la hora de refundar un Estado que sirva de síntesis entre lo individual y lo colectivo.

En donde López Calera difiere del utilitarismo clásico, y se acerca a mi modo de ver, «excesivamente» a Kant, es en su fe desmesurada, y no demostrada, en las capacidades y virtualidades de la sola razón o racionalidad, para servir de mediadora entre lo individual y colectivo, entre el yo y el nosotros, la sociedad civil, compuesta supuestamente de intereses meramente individuales más o menos yuxtapuestos, y el Estado, como ente ideal en el que se armonizan los intereses que, por decirlo haresianamente, serían universalizables.

Que la «razón» humana puede resolver los conflictos que asaltan la vida del hombre (pág. 97) es algo difícilmente demostrable, a poco que tomemos en consideración las muy atinadas observaciones de Hume, o del propio Max Weber, respecto a la limitada capacidad de la razón humana más allá de su uso meramente instrumental al servicio de fines, deseos, o metas, que humanamente pertenecen al orden del sentimiento moral, y no al de la racionalidad en ninguna de sus formas.

Porque, para empezar, siguiendo a Hume, la supuesta razón práctica que el Estado ideal utópico de López Calera encarna sería ineficaz como motor de cambio, motor de transformación

de nuestros sentimientos y afectos que son, a la postre, los que necesitan ser remodelados, a fin de que las causas ajenas se transformen mediante un incremento adecuado de nuestra empatía, naturalmente limitada, en causas propias.

Por otra parte, ¿en qué consiste esa racionalidad más racional, distinta y *superior* del Estado (democrático) frente a una racionalidad menos acabada representada por la sociedad civil?

Según López Calera:

«Parece que la "racionalidad" a partir de la cual se construye la sociedad es una "racionalidad menos universalizable" de principios, de convicciones y de fuerzas. Es una "racionalidad menos razonable" que la que, al menos formalmente, se utiliza para construir y determinar el Estado. Los fundamentos de las reglas y los poderes sociales están en la tradición, en los sentimientos, en los intereses que tienen sin duda también su racionalidad, aunque más alejada del reconocimiento de la igualdad y la libertad de todos sus miembros» (pág. 111).

Si con ello se pretende afirmar que las normas socialmente determinadas no han sido, generalmente, suficientemente sopesadas de acuerdo con criterios éticos intersubjetivos, me parece que es una consideración muy ponderada y muy cierta. Los usos, las costumbres, las normas sociales obedecen generalmente a criterios que tienen que ver con el nivel puramente convencional de la moralidad.

El esfuerzo por conseguir una sociedad justa en la que se tengan en cuenta los intereses legítimos de *todos* sus miembros requiere

de instancias y estructuras distintas a los meros usos y costumbres, incluso distintos a la mera suma agregada de intereses. En este sentido, me parecen justificables los recelos de López Calera acerca de los posibles desatinos de una «sociedad civil» no suficientemente crítica e ilustrada.

Ahora bien, cabría cuestionarse igualmente si el Estado, y el aparato legislativo que supone y comporta, se rigen por criterios más sólidos éticamente que la pura convención, la tradición, la costumbre, cuando no los intereses de los más poderosos, como denunciara, no sólo Marx, sino ya el británico Godwin en el siglo XVIII. Cabría recelar con bastante justicia y fundamento acerca de la «justicia» humana, del derecho positivo tal y como se construye y se transmite de acuerdo con pautas que nada tienen que ver con la «racionalidad» si por racionalidad se entiende, como creo que López Calera hace, el principio de imparcialidad o el de universalidad, como «forma» del imperativo moral, conjugado con los intereses generales y generalizables de la comunidad, como contenido sustantivo que da vida a lo que, de lo contrario, se convertiría en un formalismo sin proyección social.

Así entendida la racionalidad, como creo que acertadamente se entiende en la obra que comento, queda todavía pendiente, queda *precisamente* pendiente por analizar y contrastar la tesis central que se quiere demostrar: la deseabilidad de la sustancialización del Estado, convertido en un Sujeto de Derechos que impone limitaciones a los derechos de los individuos en aras a la protección de los «derechos de la generalidad». Queda precisamente por

demostrar que los intereses de todos sean mejor defendidos por un Estado que en base a la pura objetividad ¿impone? sobre las voluntades remisas de los súbditos o ciudadanos decretos que, como la razón pura práctica kantiana, infligen daño a nuestra sensibilidad, a nuestras apetencias como seres individuales.

Si concedemos, por mor de la argumentación, que es posible un tal Estado donde la imparcialidad se imponga sobre otro tipo de consideraciones, queda todavía por contestar la cuestión más importante que ningún filósofo jurídico, moral o político puede soslayar, a saber, ¿cómo es posible que funcione éticamente un tal Estado? Pues, como Kant ha demostrado de modo decisivo y concluyente, es heteronomía moral obrar conforme al deber simplemente, por temor al castigo, la penalización, el ostracismo, las sanciones penales o sociales. La autonomía moral, cuya consecución legitimaría éticamente al hipotético Estado ético-racional que López Calera nos propone, supone una voluntad decidida y comprometida en obrar *por deber*, por razón de ese mismo deber, y no por el temor a las consecuencias desagradables que el brazo ejecutor de la ley pudiera derivar de nuestro incumplimiento de una supuesta ley «ética».

A decir verdad, y en descargo de López Calera, las insuficiencias de su protesta son prácticamente las insuficiencias que se derivan de una propuesta tan fecunda y genial de la filosofía práctica como la de Kant.

Es el descuido del pensamiento ético de corte empirista, británico, con su énfasis en el sentimiento moral como *regulador* de

los conflictos intersubjetivos, el que ha llevado a Kant, y sigue llevando a insignes pensadores contemporáneos, como el caso de López Calera, a intentar solventar de modo no totalmente satisfactorio, a mi modo de ver, una cuestión que las éticas de la empatía o la *sympatheia* ampliada, desde A. Smith, Hume, Mill, a Warnock, Peters, Gilligan, y otros tantos, han resuelto con relativa facilidad. Como el optimista Russell ha demostrado, el Estado es un necesario *mal* en tanto en cuanto no contemos con un lugar ético de encuentro afectuoso y efectivo.

El Estado se construye siempre como remedio a una carencia moral. Se piensa como algo *en lugar de* la ética, precisamente, y no, como López Calera pretende, como «lugar ético» para la realización de la libertad y la igualdad de todos los hombres (pág. 101).

El Estado como lugar ético sería como un círculo cuadrado, como el *no* Estado por excelencia.

Cierto que desde un punto de vista utilitarista, y desde otros múltiples puntos de vista, el Estado es de una imprescindible utilidad. El Estado democrático, se entiende, que se hace cada día, como López Calera pretende, más internacional (pág. 100), y en el que a la democratización política se sobreañade como necesaria la democratización social, que suponga implicar a más y más gente en más y más cuestiones que afectan a la vida pública.

Que el Estado democrático es útil, que la democracia es de importancia social e individual, que en el desarrollo del Estado democrático, y solamente en él, es posible armonizar las demandas del bienestar general y las demandas individuales de auto-desarrollo,

autonomía moral, y participación creativa y creadora en la cosa pública es algo que John Stuart Mill, tan olvidado a veces por nuestros más eximios pensadores iberoamericanos puso hace un siglo largo de manifiesto.

Por eso habrá que estar de acuerdo con López Calera en buena parte de sus propuestas, pero matizándolas. El Estado no es la racionalidad práctica, ni la racionalidad práctica tiene como lugar el Estado. La razón humana se nutre de los sentimientos de las mujeres y hombres que, gracias a un esfuerzo de generosidad y empatía ampliada, lograda con el uso de entendimiento, la ilustración y la *sensibilidad*, devienen de seres solitarios y egoístas individuos cooperativos y gozosamente solidarios.

Es impensable que, en ausencia de un Estado, el proceso de educación moral, de sensibilización e ilustración sean posibles. Por eso el Estado robustecido y cargado de entidad *sustantiva* debe ser bienvenido, pero nunca como meta u utopía, sino como un simple, modesto, medio al servicio del corazón y los sueños de los humanos.

Porque la «socialidad» a la que López Calera acude como refuerzo de su teoría del Estado sustancializado es un hecho en buena medida soslayable, porque es posible la socialidad *mínima* insuficiente para unas relaciones cordiales, fecundas, gozosas y justas, es preciso trascender el Estado, creando en sus aledaños un *locus* para la vida gratificante de los espíritus que generosamente aman la libertad propia y ajena.

El Estado es decididamente útil, pero únicamente a mi modo

de ver, por razones estrictamente *utilitaristas* de producir más bienestar y gratificaciones más profundas a *todos* los seres humanos.

ESPERANZA GUISÁN

EL ESTADO: CON RAZÓN Y SIN PASIÓN (Contestando a ESPERANZA GUISÁN).

Las notas críticas que Esperanza Guisán ha escrito sobre mi libro *Yo, el Estado* están llenas de amabilidad crítica o de críticas amables. Sus desacuerdos con algunas tesis que mantengo están motivados quizás porque no he atinado a veces en mi precisar mis argumentos o el alcance de mis argumentos. En otras ocasiones, sin embargo, sus desacuerdos nacen –me parece– de su rigurosa y radical «confesionalidad» utilitarista.

Quizás lo primero que debiera decir es que *Yo, el Estado* es ante todo una apuesta decidida por la democracia, por un Estado radicalmente democrático. Por ello o para ello se insiste en la necesidad de progresar en su efectiva democratización. No estoy de acuerdo, pues, con que sea un libro «prudentemente antiabsolutista» –como apunta Esperanza Guisán–, sino que es sobre todo un libro radicalmente antiabsolutista.

Yo comprendo que hablar tan favorablemente del Estado exige resolver –nada más y nada menos– esa gran cuestión que es la racionalidad ética del Estado. Como se comprenderá, tal propuesta no es sino un «desideratum» razonable por el que habría que estar «eternamente» luchando. El

Estado, en su refundación ética, no sería –a pesar del pesimismo estatista de Esperanza Guisán– «como un círculo cuadrado».

De lo que se habla aquí es más bien de una utopía que sirva a la superación de lo estatal que se da en el espacio y el tiempo, esto es, a la superación de las insuficiencias de los Estados históricos. En definitiva, lo que sostengo es la necesidad o la conveniencia de reconstruir el Estado (y propugnar una acción política en ese sentido) como un «paradigma moral», donde se concilien lo individual y lo colectivo desde la igualdad y la libertad de todos los individuos para alcanzar una convivencia justa y pacífica. Esto es lo que he llamado una «sustancialización positiva del Estado» o la refundación del Estado como «lugar ético» en el que se logra –desde el supuesto de la igualdad y la libertad de todos– una síntesis de lo individual y lo social (incompleta o insuficiente desde el punto de vista histórico), lo cual me parece más plausible que dejar por principio la ordenación de la convivencia social al juego de los intereses y sentimientos individuales. Por eso he dicho irónicamente que el Parlamento de un Estado democrático de Derecho, entendido incluso como Estado intervencionista y de bienestar e inmerso –si se quiere– en esa profunda crisis del parlamentarismo, posee más altas dosis de racionalidad social que la Junta General de una Sociedad Anónima o una Asamblea General del Colegio de Farmacéuticos. La apuesta por el Estado democrático no está determinada, pues, por consideraciones «utilitaristas» o «consecuencialistas», sino por la convicción

de que hay más racionalidad y consecuentemente más humanidad si se parte de que todos los miembros de la sociedad política son iguales y libres que si se parte de la individualidad pura y dura que se da en el espacio y en el tiempo.

Estoy de acuerdo con Esperanza Guisán cuando me reprocha mi fe desmesurada en las capacidades y virtualidades de la razón o de la racionalidad. Creo algo, no mucho, en la racionalidad humana. Pero si no creo en la razón humana, ¿podré creer «con más razón» en los sentimientos y afectos que, además de estar muchas veces lejos de la razón, no son posibles de expresar o de comunicar de manera inteligible y menos aun «universalizable»? Evidentemente sería mejor «el sueño» de Esperanza Guisán, que es «trascender el Estado, creando en sus alrededores un *locus* para la vida gratificante de los espíritus que genéricamente aman la libertad propia y ajena». Tal vez ese *locus* podría ser ese Estado que yo propugno como «síntesis ideal de lo individual y lo colectivo».

A veces las gentes que leen un libro entienden cosas muy distintas de las que quiso decir quien lo escribió. No se trata de buscar culpables, pero las cosas son así. En mi libro *Yo, el Estado* he pretendido, quizás sin la suficiente claridad expositiva y entre otras cosas, lanzar este doble mensaje: primero, que la solución de los males sociales, políticos y económicos de nuestro tiempo no pasan por entregarse a la llamada «sociedad civil»; y segundo, que uno de los grandes retos de nuestro tiempo estriba en evitar lo que llamo «la sustancialización negativa

del Estado», esto es, el Estado en sí y para sí, y en procurar una «sustancialización positiva del Estado», esto es, su más radical democratización para que sea el lugar donde los seres humanos, desde la igualdad y la libertad, dialoguen y decidan lo que es justo y conveniente para vivir en paz y con dignidad.

En general muchas de mis propuestas rezuman tanto kantismo como hegelismo. De Kant recordaría aquel bello texto que dice así: «Aquello que la razón nos presenta como algo puro, pero al mismo tiempo, dada su influencia para marcar una época, como algo que el alma humana reconoce como deber y concierne al género humano en su totalidad (*non singulorum, sed universorum*), suscitando su feliz desenlace en el intento de conseguirlo un entusiasmo tan universal como desinteresado, *ha de tener un fundamento moral*». De Hegel recordaría su entusiasta afirmación de la libertad por el Estado: «El Estado en y por sí es la totalidad ética, la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real». Creo, en definitiva, que la razón postula con el fundamento moral que el Estado, no el Estado histórico, pueda ser el lugar ético en que la libertad adquiera su plenitud real y objetiva. Otra cosa es, como mantengo en este libro, que históricamente haya que mantener una dialéctica viva, llena de conflictos enriquecedores, entre el Estado histórico y la sociedad civil para evitar los excesos que llevarían a una divinización de lo colectivo o de lo individual.

NICOLÁS MARÍA LÓPEZ CALERA

FERNÁNDEZ HERRERO, BEATRIZ: *La Utopía de América. Teoría. Leyes. Experimentos*. Barcelona. Anthropos, 1992.

El tratamiento de temas históricos desde la perspectiva de la filosofía es poco frecuente en la actividad investigadora, pero su necesidad queda puesta de manifiesto, como expresa el Prof. J.L. Abellán en el *Prólogo* que presenta la obra que comentamos: «es evidente que la historia adquiere una inédita dimensión de profundidad cuando se la enfoca desde la filosofía, iluminando zonas que en un tratamiento histórico neutral permanecen oscuras». Es en este sentido en el que *La Utopía de América* desvela los aspectos filosófico-morales del acontecimiento histórico del Descubrimiento de América y de las primeras etapas colonizadoras, en el que la autora desarrolla en torno a un eje central: la repercusión que la Cuarta Parte del Orbis Terrarum tuvo en el pensamiento del Viejo Mundo desde la óptica de la *utopía*, entendida ésta como una *categoría moral*.

Sobre el concepto de *utopía* giran las tres partes del estudio en las cuales se divide la obra.

La primera de ellas, «*América como utopía. Encuadre histórico de la aventura americana*», estudia desde el ámbito de la Historia de las Ideas, la concepción de América, considerada como una «invención» a los ojos de los europeos. Así, la autora muestra como tras su descubrimiento, América es inventada como el País de la Utopía, como el lugar de realización de las utopías proyectadas en Europa.

En la segunda parte, «*La colonización de América desde el Derecho: marco legal y jurídico*», se analizan las bases jurídicas de la colonización desde el Derecho Internacional, el Derecho Administrativo y el Derecho Civil. La Prof. Fernández, pone de manifiesto cómo el hecho de tener que legislar para un Nuevo Mundo, en una clara búsqueda por parte de juristas de la justicia utópica, supuso una gran evolución en el marco jurídico europeo del momento.

La tercera parte, «*Un experimento utópico: las Reducciones de Paraguay*» lleva a cabo una revisión de la historia, la organización y la vida cotidiana de estas comunidades paraguayas como paradigmáticamente utópicas. Se ofrecen además, valoraciones de las Reducciones desde muy diferentes autores y líneas de pensamiento.

En suma, se concluye en *La utopía de América* que aunque la práctica haya sido muy diferente, la teoría colonizadora de España en América y las intenciones de los monarcas y legisladores de la época, habían sido siempre la búsqueda de la utopía, analizada en términos de avance histórico—como paso de la Edad Media a la Modernidad— que conlleva asimismo un progreso moral.

CARMEN VERDE

BENIGNO PENDÁS GARCÍA: *J. Bentham: Política y Derecho en los orígenes del Estado Constitucional*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988, 357 págs.

El libro que comentamos es una tesis doctoral dedicada al pensamiento de Bentham que fue

defendida en el año 1987. El autor demuestra a lo largo de todas sus páginas un profundo conocimiento de la obra de Bentham así como de las interpretaciones que sobre la misma se han hecho. El libro está dividido en cinco capítulos que se dedican a analizar los diferentes aspectos de las ideas de Bentham y consigue algo que probablemente no hizo el propio Bentham: la exposición ordenada y sistematizada de todas ellas.

El primer capítulo (de carácter introductorio) analiza las circunstancias de la vida de Bentham, algo que en una investigación de este tipo resulta imprescindible. Sin embargo, no es sólo un recorrido por la personalidad de Bentham sino que también se dedican numerosas páginas a las corrientes de pensamiento de la época, a la situación política, a las influencias que recibe Bentham, etc. Debemos destacar de un modo especial las páginas dedicadas al influjo de Bentham en España porque salvo estudios esporádicos no es un tema que haya recibido especial tratamiento.

El resto del libro puede dividirse en tres grandes bloques temáticos: filosofía moral, filosofía jurídica y filosofía política.

En el capítulo segundo se estudian los principios básicos de la moral utilitarista que se resumen—probablemente, simplificando en exceso— en la ya tradicional y conocida fórmula de «la mayor felicidad para el mayor número». Nociones tales como interés, utilidad o felicidad son objeto de un pormenorizado tratamiento.

El pensamiento jurídico de Bentham viene determinado por el positivismo y la crítica al iusnaturalismo. Se hace una descrip-

ción de lo que supone la aplicación de los principios utilitaristas al Derecho destacándose de un modo especial el espíritu renovador y reformista de Bentham. El capítulo concluye con una referencia a la recepción (al menos parcial) del pensamiento de Bentham por la escuela analítica de Austin y el positivismo de Hart.

Los dos últimos capítulos analizan las ideas políticas de Bentham y de un modo especial los principios básicos de la organización del Estado (división de poderes, administración, formas de gobierno, democracia, etc.). El libro finaliza con una nota bibliográfica exhaustiva de las obras de Bentham.

La brevedad de este comentario ha impedido destacar los innumerables méritos que contiene este libro. Podría decirse que si se desea conocer de un modo completo el pensamiento de Bentham en sus diversas manifestaciones nos encontramos ante un libro de consulta obligada. En consecuencia, sólo se puede hacer una recomendación: su lectura.

MANUEL SEGURA

JOSÉ JUAN MORESO: *La teoría del Derecho de Bentham*. Barcelona, PPU, 1992, 443 págs.

Reelaboración de una tesis doctoral leída en 1988, este estudio de la filosofía jurídica de Jeremy Bentham (Londres, 1748 - Londres, 1832) es un ejemplo más del interés que suscita el primer teórico del utilitarismo. Según anuncia su autor, el libro se organiza atendiendo a las dos perspectivas de análisis aplicadas por el propio Bentham al examen del Derecho: la estructural (que des-

cribe su naturaleza como un instrumento creado por los hombres para lograr ciertos fines) y la funcional (que se ocupa de cómo debe ser para cumplir su finalidad: procurar la felicidad humana). El estudio parte de la hipótesis de que el Derecho es un hecho, presupuesto que explica el énfasis y la simpatía con que es acogida dicha idea allí donde Bentham parece sostenerla.

El primer bloque temático gira en torno a la pregunta sobre el ser del Derecho. Para profundizar en la respuesta de Bentham, el trabajo comienza descubriendo sus premisas ontológicas generales, continúa exponiendo la aplicación de las mismas a la crítica del iusnaturalismo y acaba afrontando de lleno la cuestión de la estructura del Derecho. El segundo bloque temático aborda la posición de Bentham ante el deber ser del Derecho. Allí se resumen sus tesis éticas utilitaristas y seguidamente se muestra su traducción a una teoría de la legislación, de acuerdo con su concepción instrumentalista del Derecho. Este esquema se complementa con un breve capítulo bio-bibliográfico inicial, que destaca la relevancia de los sucesivos editores en la transmisión de su obra. En especial, imputa a la tardía publicación (1945) de su principal obra sobre el Derecho -*Of Laws in General* (escrita hacia 1782)- la defectuosa comprensión de la filosofía jurídica de Bentham, presentada a veces como un primitivo positivismo precursor de Austin. En cuanto a las influencias recibidas por Bentham, Moreso subraya: el principio epistemológico empirista de Locke y Hume, el materialismo filosófico de la Ilustración francesa, la idea originaria de Helvétius de

que la conducta humana puede ser estimulada por las leyes, la aplicación penal de esta idea por Beccaria, y la tesis de Adam Smith según la cual cada hombre es un maximizador de su interés particular. En cambio, resta importancia a la influencia de Hobbes, por su iusnaturalismo.

Moreso hace un esfuerzo por situar coherentemente las leyes, el Derecho natural y los derechos naturales en la enrevesada ontología asumida por Bentham. Según Moreso, Bentham considera las leyes como entidades ficticias (p. 81, *passim*; pero cfr. p. 377). Éstas son entidades no existentes cuyos nombres pueden reducirse a otros mediante *paráfrasis* (explicación lógica del significado) de las oraciones que los usan. Cuando Bentham trata a las leyes como ideas –así cuando dice: «Por la palabra *ley*... nos referimos al objeto ideal que es exhibido por la disposición» (cit. en p. 80)– no las está considerando entidades reales (pese a que clasifica las ideas como entidades mentales, que forman junto a las entidades inferenciales –cosas inmateriales y objetos físicos– el grupo de las entidades reales). Moreso insiste en que en la ontología de Bentham no hay lugar para las entidades ideales o abstractas.

En el caso de las leyes, Bentham estima que pueden reducirse a las *disposiciones* (*statutes*), que son entidades reales y existentes, formadas por *provisiones legislativas*. Moreso expone que las leyes de que habla Bentham pueden efectivamente parafrasearse como «disposiciones». (Su propuesta es que «Existe una ley que establece: p» puede parafrasearse como « $\forall x$ (x es una disposición referente a una clase de actos A & x) esta-

blece: p». Pero téngase en cuenta que la configuración de una ley en el sentido de Bentham puede requerir más de una disposición, o solamente una provisión).

Entonces, cuando Bentham afirma que el Derecho es «la suma total de un número de leyes individuales tomadas conjuntamente», quiere decir que su naturaleza última consiste en ser entidades factuales lingüísticas (las disposiciones), es decir, objetos físicos. Por ello Moreso concluye que Bentham defiende un realismo jurídico externo y puro. Con esta base, y aplicando una percepción –debida a Rafael Hernández Marín– del positivismo jurídico como una doctrina idealista, niega la extendida interpretación de Bentham como un positivista. Ello aunque la terminología de Bentham no sea clara –según Moreso– sobre cuáles son las entidades jurídicas básicas: si las disposiciones (entidades reales) o las leyes (entidades ficticias, que unas veces considera individuos formados por partes, y otras conjuntos –de disposiciones–). Moreso aprueba la ontología realista de Bentham, pero critica su concepto de ley por su oscuridad y sus defectos epistemológicos –entre ellos, que no permite conocer con exactitud el contenido de las leyes–.

En este contexto, Moreso aplica el lenguaje lógico-matemático (frecuente en el libro, y en algunos momentos –en mi opinión– innecesario o insuficiente) para *deducir* que si el Derecho se define como el conjunto de las leyes, entonces las disposiciones no pertenecen al Derecho, pese a ser miembros o partes de las leyes (p. 128). En efecto, la relación algebraica de pertenencia impide considerar como elementos de un

conjunto los no estipulados en la definición (siendo irrelevante que los candidatos sean miembros o «partes» de los elementos). Pero la conclusión es diferente si –como parece hablar Bentham– definimos el Derecho simultáneamente como conjunto de leyes y como conjunto de disposiciones: entonces éstas son tan parte del Derecho como aquéllas. Por ello creo que cabría acaso expresar la posición de Bentham diciendo que el Derecho es un conjunto de disposiciones agrupables en subconjuntos ficticios llamados leyes. El Derecho no es propiamente un conjunto de leyes, sino la suma de las leyes. Las leyes no pertenecen al Derecho, sino que están incluidas en él; y las disposiciones pertenecen tanto al Derecho como (en un sentido ficticio) a las leyes.

Moreso continúa exponiendo que Bentham reconoce otro tipo de entidades no existentes, además de las ficticias; las fabulosas. El método de la paráfrasis no consigue eliminar sus nombres, o bien si lo hace sólo resultan oraciones falsas (Moreso muestra cierta vacilación aquí: cfr. pp. 57 y 93. Por lo demás, adviértase que las paráfrasis en las que aparecen nombres de entidades fabulosas pueden ser verdaderas si aquéllos no son *usados* sino sólo *mencionados*, según una conocida distinción que Moreso reconoce en Bentham). Son ejemplos de entidades fabulosas, para Bentham, el *Common Law* (en contraste con el idealismo jurídico de Austin) o el contrato social.

Otro ejemplo de entidad fabulosa es, para Bentham, el Derecho natural, entendido como entidad jurídica natural y objetiva. Las oraciones que usen la expresión «Derecho natural» no pueden re-

ducirse a oraciones verdaderas que no la contengan, porque no existen tales entidades jurídicas naturales. La crítica de Bentham al iusnaturalismo se asienta, pues, –según Moreso– tanto sobre la inexistencia de entidades jurídicas ideales, como sobre la decisiva negación del objetivismo jurídico. Y, además, sobre la afirmación de que para que una conducta sea contraria a Derecho ha de haber una ley positiva que la castigue. Moreso subraya que la crítica de Bentham al iusnaturalismo era de carácter filosófico, concretamente ontológico, y no «ideológica» o «política». Por ello era contrario tanto al iusnaturalismo «legitimador» de Blackstone como al iusnaturalismo «crítico» de los revolucionarios franceses o americanos.

En cuanto a los derechos naturales, Moreso distingue dos posibilidades: la expresión «z tiene un derecho natural a hacer A» puede parafrasearse como « $\forall x$ (x es un derecho natural a hacer A & z) tiene x» o como « $\forall u$ (u es una norma del Derecho natural & u establece: “Todos los F tienen derecho a hacer A”) & z es F». En el primer caso, los derechos naturales serán para Bentham entidades fabulosas; en el segundo caso serán entidades ficticias cuya paráfrasis requiere una entidad fabulosa (el Derecho natural). Una tercera posibilidad contemplada por Bentham sería la paráfrasis «Yo opino que z debe tener un derecho político a hacer A», que sí puede ser verdadera; pero Moreso anota con razón que no es una traducción aceptable por los defensores de las teorías de los derechos naturales. En cualquier caso, Bentham niega que los derechos naturales sean entidades existentes.

Moreso acepta calificar la teoría jurídica de Bentham como imperativista, siempre que se tenga en cuenta que Bentham reconoce un tipo de leyes no imperativas: las «de-obligativas» (que deslegalizan otras leyes y a continuación dejan de existir). Salvo en este caso, estima que las disposiciones no prescriptivas son parte de leyes imperativas. Las leyes son mandatos concebidos o *adoptados* por el soberano, que es aquel cuya voluntad una sociedad política está dispuesta a obedecer antes que la de cualquier otro. Las relaciones entre normas aparecen estudiadas en este libro, además, mediante la formalización de los teoremas de lógica deóntica presentados por Bentham. Éstos son interpretados como enunciados asertivos (susceptibles de verdad o falsedad) sobre enunciados prescriptivos. Por ejemplo, afirman que «si “obligatorio p” pertenece al Derecho, entonces “prohibido p” no pertenece al Derecho». Moreso estima que un enunciado así puede ser falso, por lo que no se aviene con la lógica la concepción del Derecho como un sistema sin contradicciones, que Bentham mantiene debido a su peculiar noción de ley como entidad ficticia completa.

La ontología no-objetivista de Bentham se manifiesta igualmente, según Moreso, en su posición metaética, que niega que las entidades éticas existan. Lo adscribe a un tipo de emotivismo, que analiza «Hacer x es bueno» como «Yo deseo (o apruebo) que hagas x y haz x ». Este análisis combina un cierto naturalismo, que reduce los juicios de valor a aserciones subjetivas, con la convicción de que el componente directivo (expresión de una emoción) de dichos juicios

éticos les impide en definitiva ser verdaderos o falsos. Tal posición responde a su teoría lingüística, según la cual mediante el discurso el emisor comunica un estado de su mente (de su entendimiento o de su voluntad, según se trate de un nivel de discurso descriptivo o prescriptivo).

Ahora bien, el rechazo del objetivismo no es óbice para que Bentham defienda una concreta ética normativa: el principio de utilidad. Según Moreso éste se formula mediante una prescripción y una definición prescriptiva que no cuentan con justificación ulterior (respectivamente: «Obligatorio maximizar la felicidad» y « x es correcto si y sólo si x maximiza la felicidad»). Moreso presenta paladinamente el principio de utilidad como una simple recomendación, si bien más persuasiva que otras (pues niega que haya morales objetivas). No hay relación lógica entre esta recomendación y la observación expuesta por Bentham (en lo que sería una ética descriptiva) de que el único fin verdadero y último de la conducta del hombre es maximizar su propia felicidad. Bentham no incurre en la falacia naturalista, porque no deduce el principio (normativo) de utilidad a partir de hechos, sino que lo presenta como un axioma preestablecido, imposible de probar.

El utilitarismo de Bentham es, según Moreso, un utilitarismo del acto; dirigido al legislador y no tanto a los individuos; orientado hacia la felicidad general y no hacia la felicidad personal; consecuencialista y hedonista (le importa sólo el placer o dolor producido, sin importar cómo). Cuenta con un procedimiento de cálculo de placeres y dolores, en

el que tiene un gran peso la ley de la disminución marginal de la utilidad. El principio utilitarista le lleva a Bentham, por ejemplo, a afirmar, en el terreno de la moral privada, la obligación moral de obedecer el Derecho cuando la desobediencia cause pablemente mayor perjuicio.

Pero Bentham aplica el principio de utilidad sobre todo a una teoría de la legislación. El legislador debe maximizar la felicidad de la sociedad, no la riqueza, lo que requiere mantener la seguridad (lo cual provee la subsistencia y produce la abundancia) y favorecer la igualdad. Con este fin Bentham recomendó la codificación y la reducción de la discrecionalidad judicial al mínimo. Defendió también un sistema de democracia constitucional, en el que una asamblea legislativa omnícompetente (elegida por todos los varones del estado mayores de 21 años y no analfabetos) estuviese

contrapesada por un juego de controles (*securities*) que impidiesen el abuso de poder. Y propuso una serie de formas concretas, entre las que se cuentan desde la idea arquitectónica del panóptico hasta normas procesales sustantivas.

En definitiva, el libro de Moreso contiene un estudio completo y muy documentado. Afronta con decisión aspectos complejos de filosofía práctica y de teoría del conocimiento, para analizar a su luz los textos de Bentham. En este proceso, realiza breves pero sustanciosos resúmenes doctrinales de tópicos como los derechos naturales, el utilitarismo o el análisis económico del Derecho. Además, está escrito con un estilo conciso y directo, que hace la lectura cómoda y ágil, aunque en ocasiones se echan en falta matices o aclaraciones. Concluyendo, se trata de un libro muy recomendable.

J.R.-T.M.