



Lecturas de Economía

ISSN: 0120-2596

lecturas@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Hurtado, Jimena

"Vicios privados, beneficios públicos" o la diestra administración del legislador utilitarista

Lecturas de Economía, núm. 61, julio-diciembre, 2004, pp. 71-99

Universidad de Antioquia

.png, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=155217794004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



“Vicios privados, beneficios públicos” o la diestra administración del legislador utilitarista

Jimena Hurtado

"Vicios privados, beneficios públicos" o la diestra administración del legislador utilitarista

Jimena Hurtado

Lecturas de Economía, 61 (julio-diciembre 2004), pp. 71-99.

Resumen: Este artículo explora la conexión entre Bernard Mandeville y Jeremy Bentham. La complementariedad entre ellos se evidencia en dos puntos: primero, el sentido enunciativo del principio de la utilidad, axioma fundamental del utilitarismo de Bentham, reposa sobre una concepción antropológica implícita que puede ser comprendida gracias a Mandeville. Segundo, la lección de Mandeville es que "los vicios privados a través de la diestra administración de un político capaz pueden ser transformados en beneficios públicos". El arte de la legislación de Bentham permite entender en qué consiste esta "diestra administración" y quién es el "político capaz". Además, Mandeville explica en detalle el surgimiento del legislador, figura central tanto en su análisis como en el de Bentham pues garantiza la cohesión social.

Palabras clave: Bernard Mandeville, Jeremy Bentham, legislador, naturaleza humana, cohesión social. Clasificación JEL: B11, B12, B31

Abstract: This article explores the connection between Bernard Mandeville and Jeremy Bentham. Their analyses are complementary on two points: first, the descriptive sense of the utility principle, main axiom of Bentham's utilitarianism, relies on an implicit anthropological conception which Mandeville explains in detail. Second, the latter's great lesson is that "private vices by the dextrous management of a skillful politician may be turned into public benefits". Bentham's art of legislation allows understanding of "the dextrous management and knowing" "who the skillful politician is". Furthermore, Mandeville accounts for the emergence of the legislator, central figure in his theory as well as in Bentham's because it guarantees social cohesion.

Keywords: Bernard Mandeville, Jeremy Bentham, legislator, human nature, social cohesion. JEL: B11, B12, B31

Résumé: Cet article est une analyse de la connection entre Bernard Mandeville et Jeremy Bentham. Ces auteurs sont complémentaires en deux points: D'abord, le sens énonciative du principe de l'utilité, principal axiome de l'utilitarisme benthamien, repose sur une conception anthropologique implicite qui peut être comprise à travers la théorie de Mandeville. Ensuite, la grande leçon de cet auteur est que "les vices privés a travers la gestion adroite d'un politicien habile peuvent être transformés en bénéfices publics". L'art de la législation de Bentham permet de donner un contenu à "la gestion adroite" et de déterminer qui est-ce "le politicien habile". Par ailleurs, Mandeville explique en détail l'émergence du législateur, figure centrale aussi bien dans sa propre théorie que dans celle de Bentham car elle assure la cohésion sociale.

Mots clés: Bernard Mandeville, Jeremy Bentham, législateur, nature humaine, cohésion sociale.

“Vicios privados, beneficios públicos” o la diestra administración del legislador utilitarista

Jimena Hurtado*

-Introducción. -I. Mandeville condenado al olvido. -II. Del necesario conocimiento sobre la naturaleza humana. -III. De la paradoja al principio de la mayor felicidad. -Conclusión. -Bibliografía.

Primera versión recibida en enero de 2004; versión final aceptada en septiembre de 2004 (eds.).

Introducción

Jeremy Bentham, como él mismo lo reconoce, no es el fundador de la filosofía utilitarista. El escritor inglés se considera heredero directo de David Hume y afirma haber sistematizado el principio de la mayor felicidad para el mayor número¹ transformándolo en una fuerza reformadora capaz de sustentar un arte de gobierno. En este sentido, el utilitarismo benthamiano se desprende de las Luces y, en particular, de dos corrientes de pensamiento: por una parte, la tradición del

* Jimena Hurtado Prieto: Profesora Asistente Facultad de Economía y Cede, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Carrera 1 Este No. 18 A -10, bloque A, oficina 314. Investigadora asociada de PHARE (Universidades París I y X y CNRS). Dirección electrónica: jihurtad@uniandes.edu.co

Una primera versión de este artículo fue presentada en el Tercer Encuentro Ibérico de Historia del Pensamiento Económico organizado en la Universidad de Granada el 12 y 13 de diciembre 2003. Agradezco a los participantes por sus comentarios y preguntas. Agradezco al evaluador anónimo de la Revista por sus sugerencias y ayuda en la redacción del artículo. Toda insuficiencia del texto es de mi entera responsabilidad.

¹ Bentham menciona a Joseph Priestley como la fuente de este principio. Todo parece indicar que el primero en formularlo de manera explícita es Francis Hutcheson cuya principal obra fue publicada 43 años antes que la de Priestley. Los comentaristas señalan esta alusión a Priestley como un error de Bentham al confundir esta obra con la de Cesare Bonesana, marqués de Beccaria. Sigot (2001, 49) presenta esta confusión como una prueba de la popularidad de la expresión en la época.

sentido moral de Anthony Ashley Cooper, III Conde de Shaftesbury, y de Francis Hutcheson, y, por otra, Bernard Mandeville (Kaye 1924, Hayek 1978 [1966], Horne 1978, Dumont 1985, Halévy 1995 [1901], Audard 1999). De la primera corriente Bentham no sólo hereda el principio de la mayor felicidad para el mayor número. La filosofía del sentido moral también le transmite el papel central otorgado a la razón en la formación del juicio moral, el cual se convierte en un cálculo racional (Caillé 2001, p. 512). De igual manera, el carácter eminentemente consecuencialista de la filosofía utilitarista sigue la tradición de Bernard Mandeville. La principal intención de este autor es mostrar la incoherencia entre el sistema moral vigente y el auge de una economía de mercado. Mandeville, al cuestionar la virtud rigorista como fundamento de la sociedad, sugiere el camino hacia una moral consecuencialista.

Esta presentación de Shaftesbury, Hutcheson y Mandeville como precursores del utilitarismo de Bentham pasa por alto la abierta oposición entre ellos. Mandeville considera la teoría de Shaftesbury como una apología de valores aristocráticos que privilegia intereses privados en detrimento del interés público. Hutcheson escribe una de las más duras críticas contra el libro más conocido de Mandeville, la *Fábula de las abejas*, que sostiene que es una obra llena de sin sentidos y de cinismo, la cual ignora la existencia de sentimientos superiores en los seres humanos.

Mientras Shaftesbury y Hutcheson representan la visión optimista de la naturaleza humana y de sus consecuencias sobre la organización social, Mandeville representa la visión pesimista. Este artículo intenta demostrar que esta última visión permite presentar a Mandeville como más que un simple precursor del utilitarismo de Bentham. De igual manera, Bentham es más que el simple heredero de Mandeville. Los dos análisis se completan y se entrelazan en puntos esenciales para la comprensión de cada uno de ellos, los cuales han sido poco tratados en la literatura.² Bentham no reconoce esta filiación. Aunque Mandeville constituye un paso obligado para los autores en filosofía moral durante la mayor parte del siglo

2 Esta posición implica una visión contraria a una posición relativamente difundida en la literatura secundaria, según la cual Mandeville sería un representante de la teoría de la identidad natural de intereses (Halévy 1995 [1901], pp. 113-114) mientras que Bentham adheriría a la armonización artificial de intereses. En este sentido, este artículo busca sacar a Bentham de la tradición de Hume y Smith y acercarlo a la de Hobbes como una manera alternativa de reflexión política frente al republicanismo y al humanismo cívico. Esta conexión, a través de Mandeville, permite también reubicar a este último autor dentro de una visión de armonización artificial de intereses tal como lo hace Viner (1991) en contra de la presentación de Hayek (1978 [1966]).

XVIII, la controversia y el escándalo generados por la *Fábula* se disipan con el tiempo. Para el momento en que Bentham escribe, Mandeville prácticamente está condenado al olvido. En la primera parte de este artículo se hará un breve recorrido por este proceso de refutación y de banalización de la obra de Mandeville que explican el olvido y la poca atención que Bentham le presta.

No obstante, existen dos puntos centrales tanto en la obra de Mandeville como en la de Bentham que permiten mostrar la complementariedad entre los dos autores. Estos dos puntos constituyen la segunda sección del artículo. El primero hace referencia a la concepción de la naturaleza humana a partir de la cual ambos autores construyen su obra. El principio de la utilidad en su sentido enunciativo contiene un sustento antropológico que Bentham no hace explícito. Mandeville, por el contrario, elabora en detalle las bases antropológicas de su propuesta y deriva de ellas su conocida expresión “vicios privados, beneficios públicos”. El segundo punto se refiere a la manera como el utilitarismo de Bentham permite dar un contenido preciso a la expresión de Mandeville. La formulación completa de esta expresión es “los vicios privados a través de la diestra administración de un político capaz se transforman en beneficios públicos”. La ciencia de la legislación elaborada por Bentham permite establecer en qué consiste esta “diestra administración” y quien es el “político capaz”.

La tercera parte del artículo explora este vínculo mostrando la conexión entre la aparente paradoja de Mandeville y el principio de la mayor felicidad para el mayor número, de Bentham. Mandeville obliga a sus lectores a preguntarse sobre la compatibilidad entre la sociedad de mercado y la moral rigorista. Este cuestionamiento lleva a preguntarse sobre la relación entre las esferas de la política, la moral y la economía. Bentham seguirá la pista de Mandeville y, consciente del carácter artificial de la moral, propondrá un sistema acorde con el principio de la utilidad que permite a la sociedad disfrutar de la prosperidad sin renunciar a la virtud. Esta solución implica la absorción de la moral y de la política dentro de la economía.

Este artículo termina con algunas conclusiones que enfatizan la continuidad entre Mandeville y Bentham, en particular, respecto al desafío que el primero lanza a sus lectores. Se trata de una pregunta de filosofía económica que todos los pensadores de su época intentarán resolver: ¿cuál es el lugar de la Economía frente a la moral y a la política? De manera análoga, se trata de resolver: ¿cuál es la relación entre el agente económico, el sujeto moral y el ciudadano? Bentham, como heredero de Mandeville, relanza este cuestionamiento y obliga a enfrentar una pregunta que la teoría económica contemporánea ha olvidado.

I. Mandeville condenado al olvido

La fama de Bernard Mandeville, debida en buena parte al carácter escandaloso de su obra (Primer 1975, x), perduró durante buena parte del siglo XVIII. Después de la publicación anónima del poema *The Grumbling Hive or Knaves turn'd Honest* en 1705, fueron publicadas al menos trece ediciones de la *Fábula de las Abejas*³ entre 1714 y 1806 únicamente en Inglaterra (Kaye 1924, i.xxxiii-xxxviii; Primer 1975, xvii, x-xi; Carrive 1983, pp. 65-118). Durante este tiempo la obra fue objeto de comentarios, condenaciones y refutaciones. Las más conocidas son, sin duda, las *Remarks upon the Fable of the Bees* (1750) de Francis Hutcheson y *Alciphron: or, the Minute Philosopher* (1732) de George Berkeley.⁴ Chalk (1951, p. 219) afirma que todos los grandes autores en filosofía moral durante medio siglo intentaron responder o negar las tesis de Mandeville: "su espectro, parece perseguir los espíritus del siglo XVIII".

Sin embargo, para el momento en que Bentham escribe, Mandeville ya no hace parte de las referencias obligadas en filosofía moral. En realidad, Bentham no presta mayor atención a Mandeville. En la primera parte de esta sección se verá cómo algunos de los autores que inspiran a Bentham al hablar sobre Mandeville señalan sus errores y contradicciones. Esta actitud se ve reflejada en la apreciación que Bentham tiene sobre el autor de la *Fábula*, cuyas paradojas: "[...] contenían muchas verdades originales y audaces mezcladas con una combinación de falsedad, que escritores sucesivos, aprovechando la luz que habían proyectado sobre el tema, han sido capaces de separar." (*Commonplace Book*, (ed.) Bowring, x, p. 73).

En consecuencia, para Bentham, Mandeville es el representante de un momento superado de la filosofía moral en el cual el juicio moral concierne la motivación de la acción y no sus consecuencias materiales. Esta concepción del juicio moral queda atrás, según Bentham, al perfeccionar y al sobrepasar los prejuicios asociados al lenguaje:

3 Todas las referencias a la *Fábula de las abejas* corresponden a la edición de F. B. Kaye (1924), el volumen es indicado en cifras romanas. Hemos traducido todas las citas originalmente en inglés o en francés.

4 Pero, claramente, estos dos pensadores no son los únicos en haberse detenido sobre la obra de Mandeville. Kaye menciona cerca de 200 referencias a la obra de Mandeville durante el período (Kaye, 1924, ii, pp. 418-453). Dobrée (1954, vi) nota que justo después de la publicación de la edición de 1723 la *Fábula* es presentada dos veces ante el jurado de Middlesex como una amenaza a la tranquilidad pública; discursos y sermones aparecen en la prensa y en las iglesias al igual que una multitud de artículos y panfletos contra el libro.

A esta imperfección del lenguaje y a nada más deben ser atribuidos, en gran medida, los violentos clamores que han surgido de tiempo en tiempo contra esos ingeniosos moralistas que, viajando fuera del camino corriente de la especulación, han encontrado una mayor o menor dificultad en deshacerse de los grillos del lenguaje ordinario: tales como Rochefoucault, Mandeville y Helvétius. Frecuentemente se imputó a lo irrazonable de sus opiniones o aún con mayor injusticia a la corrupción de sus corazones lo que más comúnmente se debía o bien a la falta de habilidad en asuntos de lengua de parte del autor o a una falta de discernimiento, probablemente en algunos casos falta de probidad de la parte del comentador. (*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*,⁵ 102n).

A pesar de la casi total ausencia de referencias a Mandeville en su obra, algunos comentadores han establecido un vínculo directo entre los dos autores. Kaye (1924, i.lix-lxi) por ejemplo, considera que el eclipse del cual fue víctima la *Fábula* se debe en buena parte, a la difusión de las ideas de Mandeville a través de las obras de Adam Smith,⁶ Claude Adrien Helvétius y Bentham (Kaye, 1924, i.cxviii n). En la segunda parte de esta sección se explorará la banalización de sus ideas en particular a través de la obra de Helvétius.⁷

A. La refutación de Mandeville

Cuatro autores permiten seguir la suerte de la *Fábula* durante la primera mitad del siglo XVIII: Hutcheson, Berkeley, Hume y Smith. Todos buscan mostrar que, contrariamente a la posición de Mandeville, la virtud en una sociedad de mercado es posible. Durante el mes de febrero de 1726 Hutcheson publica en el *Dublin Journal* tres cartas que forman la mitad de su libro póstumo de 1750 *Reflections upon Laughter and Remarks upon the Fable of the Bees*. Hutcheson advierte que no tiene la intención de responder a los argumentos de la *Fábula* porque, como intentará mostrarlo, no puede haber respuesta a este libro. Según este autor mientras no se sepa con certeza lo que significa “vicios privados, beneficios públicos” es imposible entender los argumentos de Mandeville. Hutcheson

5 De ahora en adelante *IPML*.

6 La relación entre Mandeville y Smith ha sido señalada por los comentadores y está más allá del propósito de este artículo. Sin embargo, contrariamente a la continuidad que Kaye deja entrever en su afirmación, Smith hace todo lo posible por diferenciarse de Mandeville y cuando trata su obra lo hace para refutarla y mostrar que es el resultado de errores propios del mercantilismo que Smith sostiene inspira a Mandeville. Ver Hurtado Prieto (2004).

7 Esta conexión entre los dos autores por medio de Helvétius ya ha sido señalada por Hayek quien considera que aunque Bentham es el heredero de Mandeville no fue fiel a su herencia. En efecto, Hayek afirma que la herencia de Mandeville llega a Bentham a través de Helvétius pero el utilitarismo de Bentham vuelve al racionalismo constructivista que, según Hayek, Mandeville había superado en su obra (Hayek, 1978 [1966], p. 264).

ve cinco interpretaciones posibles: los vicios privados son en sí mismos beneficios públicos; los vicios privados tienden naturalmente a producir la felicidad pública; los vicios privados, a través de la diestra administración de los gobernantes, pueden ser transformados para contribuir a la felicidad pública; los vicios privados emanan necesariamente de la felicidad pública; los vicios privados probablemente emergerán de la prosperidad pública dado el estado de corrupción actual. Hutcheson considera que las cinco proposiciones se encuentran en la *Fábula* y que, por lo tanto, es imposible dar una sola respuesta.

Pero, en realidad, la intención de Hutcheson es refutar a Mandeville sobre un punto específico. Hutcheson, siguiendo a Shaftesbury, defiende la existencia de placeres superiores compatibles con la virtud. Estos placeres no están relacionados con aquellos puramente egoístas del lujo, a los cuales Mandeville daría un lugar central como fuente de crecimiento económico.⁸ Según Hutcheson, la abundancia asociada a la división del trabajo no es una fuente de vicio pues, lejos de incitar las pasiones egoístas, fortalece los lazos de gratitud entre individuos quienes, en consecuencia, pueden disfrutar de un mejor nivel de vida. Esta abundancia no se debe al consumo suntuario de los ricos, sino a la inversión de capitales en actividades productivas.

La visión de Mandeville sería entonces explicada por su incapacidad de reconocer las tendencias amables y benévolas de la naturaleza humana, las cuales acercan a los individuos en vez de alejarlos. En consecuencia, Hutcheson cree superar la paradoja de la *Fábula* poniendo en evidencia la falsa concepción de la naturaleza humana sobre la cual está construida.

En 1732 George Berkeley publica *Alciphron: or the Minute Philosopher*. El segundo diálogo del libro está dedicado a la *Fábula*. En él, el vocero de Mandeville afirma que en Inglaterra los filósofos han demostrado que "los vicios privados son beneficios públicos" (Berkeley, 1732, p. 65) y concluye que "el vicio parece ser algo muy bueno bajo un feo nombre" (*Ibid.*, p. 69). La crítica de Berkeley parece más una caricatura que cualquier otra cosa.⁹ Dobrée (1954, vii-ix), por ejemplo, en su introducción a la respuesta de Mandeville a Berkeley, muestra lo poco fundamenta-

8 Efectivamente, el consumo ostentoso juega un papel determinante en el crecimiento económico para Mandeville pero, como lo veremos en la tercera sección, el consumo de los trabajadores también debe ser considerado como factor de crecimiento.

9 Esto quedará más claro en la sección A) de la tercera parte del artículo. Por el momento, adelantemos que Mandeville explícitamente y de manera persistente niega haber sostenido que los vicios privados son beneficios públicos. La *Fábula* es un esfuerzo consciente de su autor de confrontar a sus lectores a una elección: moral rigorista o consecuencialismo.

do de la presentación del segundo. Mandeville, en su tono jovial y ligero, empieza su réplica con un elogio de Berkeley quien siendo "un Hombre sabio, sin disposición a desperdiciar su tiempo" (Mandeville, 1954 [1732], p. 2,) seguramente no leyó la *Fábula* y se limitó a las numerosas críticas y al reporte del jurado de Middlesex que la condenaba.

Más allá de la pertinencia del análisis de Berkeley, tanto su crítica como la de Hutcheson ejercieron una importante influencia sobre la posteridad de Mandeville aunque no lograron eliminarlo del horizonte filosófico. Por ejemplo, Pope y Voltaire retoman párrafos de Mandeville, el primero en su *Essay on Man* (1733-1734) y el segundo en su poema *Le marseillois et le lion* (1768). Hay un autor particularmente importante para Bentham que parece disipar toda ambigüedad de la formulación de Mandeville. David Hume en su ensayo *Of Refinement in the Arts* (1987 [1752]) se propone corregir las posiciones extremas respecto al lujo. Según el autor escocés, el lujo contribuye a la felicidad y a la virtud social hasta cierto punto pues favorece el refinamiento de las ciencias y las artes y, por consiguiente, la sociabilidad. Hume considera la argumentación de Mandeville contradictoria: el vicio no puede ser presentado como algo benéfico para la sociedad cuando, al mismo tiempo, las distinciones morales son denunciadas como inventos de los políticos en nombre del interés público para aprovecharse del trabajo de los demás. Para Hume, el razonamiento de Mandeville es inconsistente: o bien el vicio contribuye al interés general o bien es una argucia de los políticos en aras de su propio interés.¹⁰

Finalmente, otro autor importante para Bentham es Adam Smith, quien dedica toda una sección de la *Teoría de los Sentimientos Morales* a refutar el sistema de filosofía moral de Mandeville. Su crítica está fundada en la rigidez de la definición de lujo de Mandeville. De acuerdo con esta definición, todo aquello más allá de lo estrictamente necesario para la supervivencia física es superfluo. Smith atribuye los errores del sistema de Mandeville a la influencia de los mercantilistas y a su concepción errónea de la riqueza y del enriquecimiento nacional. Smith relativiza la noción de lujo mostrando que lo necesario está definido por la cultura y que, en el caso de la sociedad de su época, la mayor parte de los individuos no buscan el lujo sino la satisfacción de sus necesidades socialmente determinadas. En consecuencia, Smith niega el rol central del consumo de lujo en la generación de riqueza y presenta la frugalidad y la división del trabajo como los factores determinantes del

10 La contradicción señalada por Hume puede ser superada si se considera que los escritos de Mandeville corresponden a una exigencia de coherencia y, por consiguiente, que es posible cambiar la definición de vicio y de virtud de manera que sirvan realmente al interés público, superando lo que Bentham llama el gobierno de intereses siniestros.

crecimiento económico. Esta visión está lejos de poner en peligro la virtud social. A esto se agrega, como lo indicaba Hutcheson, el error de Mandeville en su concepción de la naturaleza humana. El ser humano, según Smith, es por naturaleza sociable y su principal objetivo es el placer de la compañía del otro no la satisfacción de sus motivaciones egoístas.

Este breve recorrido de Hutcheson a Smith permite ver por qué para un lector poco atento de la *Fábula*, Mandeville, después de estas críticas, no tiene mayor interés. Su argumento es contradictorio y está fundado sobre premisas equivocadas. Para formularlo de manera radical: ¿para qué perder el tiempo con un autor que, según todos los grandes filósofos, está equivocado?

B. La banalización de Mandeville

Luego de este período de contradicción abierta de los argumentos de Mandeville llega una etapa en la cual su teoría empieza a ser incorporada en el espíritu de la época. En efecto, siguiendo el análisis de Stephen (1900), Kaye (1924, cxviii) y Halévy (1995 [1901], p. 158) la principal razón por la cual Bentham hace prácticamente caso omiso de Mandeville es porque las ideas del segundo eran corrientes en la época del primero. En este sentido, Mandeville es uno de los muchos autores de las Luces, cuyo principal aporte en materia de filosofía moral es la redefinición de la noción de placer y el análisis de su relación con la moral y la razón (cf. Caillé, Lazzeri, Senellart (dir.) 2001, p. 401).

En esta reformulación de la moral, Helvétius, gran fuente de inspiración para Bentham, es determinante. La banalización de las ideas de Mandeville puede explicar por qué Bentham no lo reconoce cuando Helvétius afirma:

Un filósofo que en sus escritos se supone habla del universo debe dar a la virtud fundamentos sobre los cuales todas las naciones puedan construir y, por consiguiente, edificarla sobre la base del interés personal. Debe apegarse aún más a este principio en la medida en que motivos de interés personal, manejados con destreza por un hábil legislador, son suficientes para formar hombres virtuosos. (Helvétius, 1961 [1758], 232).¹¹

Helvétius no menciona a Mandeville en *De l'Esprit*, sin embargo, Chalk (1951, p. 223) por ejemplo, lo considera como su heredero directo con un tono más serio

¹¹ Efectivamente, el principal objetivo de Mandeville no es la formación de individuos virtuosos sino la obtención de ventajas públicas. Sin embargo, no es sólo esta frase sino todo el párrafo el que presenta una notoria semejanza con la teoría de Mandeville. Otra cita nos permite ilustrar nuestro punto: "Es únicamente de la legislación que dependen los vicios, las virtudes, la fortaleza y la felicidad de la nación. Las leyes son el alma de los Imperios, los instrumentos de la felicidad pública." (Helvétius 1772, IV, p. 153, citado en: Bouche (1990)).

y más construido.¹² Así, cuando Helvétius afirma: "todo el arte del legislador consiste en forzar a los hombres a través del sentimiento de amor por sí mismos a ser siempre justos los unos con los otros" (*Ibid.*, p. 238) se oye el eco de Mandeville, pero también el proyecto de Bentham.

Mandeville y Helvétius comparten puntos fundamentales. La observación, único fundamento posible de un sistema moral, demuestra la imposibilidad de conocer los motivos de la acción. Por consiguiente, la única base del juicio moral en términos sociales debe ser la consecuencia de la acción. Según estos autores, los individuos actúan únicamente motivados por su interés propio y, por lo tanto, son guiados por sus pasiones. Esto es el resultado de la naturaleza humana a la cual no tiene sentido oponerse. Así, tal como Mandeville, Helvétius niega hacer la apología del vicio y afirma que su único objetivo es mostrar a los individuos su verdadera naturaleza para evitar confusiones y malentendidos, fuente de todas las miserias de la sociedad. Esto se relaciona con otro punto de convergencia: la virtud o el vicio privados no implican virtud o vicio públicos; en otras palabras, existen vicios privados compatibles con la felicidad de la nación, los cuales son considerados como vicios por la influencia de los religiosos y de quienes se encuentran en el poder. Finalmente, Helvétius hace la misma pregunta que Mandeville: ¿vale la pena renunciar a la prosperidad asociada al lujo y al comercio en nombre de la virtud?¹³

Aun cuando Bentham reconoce plenamente la influencia de Helvétius sobre su trabajo (Bentham Mss. Univ. Coll., No. 32, citado por Halévy, 1995 [1901], p. 29) y pretende proseguir con su obra, nunca reconoce un vínculo con Mandeville. Sin embargo, se puede establecer una conexión casi inmediata entre los tres autores. La moral consecuencialista está asociada a dos ideas principales: la primera, el individuo es quien mejor puede juzgar cuáles elementos contribuyen a su propia felicidad; la segunda, no existe un valor superior trascendente o una definición universal de vida buena independiente de la felicidad individual. En consecuencia, para los tres autores, sólo la experiencia sensible puede ser fuente de conocimiento. Los primeros objetos de experiencia son los placeres y las penas. Por consiguiente, dado que todos los individuos tienen preferencias diferentes, experiencias diferen-

12 Voltaire en una carta de 1762 dirigida a Helvétius le hace saber que teme que el autor de la *Fábula* lo haya inducido en una trampa, pues hay cosas que los filósofos no pueden decir por el bien de la sociedad (citado en Carrive (1983), p. 100).

13 Kaye (1924, cxliv n) muestra como el vínculo entre los dos autores fue dado por un hecho desde la condenación en 1759 de *De l'esprit* por la Sorbona. Allí se presentaban párrafos de la *Fábula* como fuente del libro. No obstante, Kaye, después de mostrar tres párrafos de *De l'esprit* y *De l'homme* que parecen parafrasear la *Fábula*, sostiene que los puntos señalados en la época también se encontraban en Bayle, Hobbes, Spinoza, La Rochefoucauld y Melon.

tes de placer y de dolor, la concepción de felicidad y de vida buena necesariamente varía entre ellos. Efectivamente, todos los individuos quieren maximizar su placer y minimizar su pena, pero como las circunstancias de las experiencias sensibles difieren, la maximización individual es particular a cada individuo. Entonces, una moral consecuencialista no exige al individuo actuar en nombre de un objetivo más importante que su propia felicidad. Estos autores, como se verá en la siguiente sección, le dejan al legislador la tarea de hacer compatible esta búsqueda individual con la felicidad de la comunidad.

II. Del necesario conocimiento del legislador sobre la naturaleza humana

El principio de la utilidad tiene, según Bentham, dos sentidos. El primero, es el censorial, según el cual la mayor felicidad para el mayor número es el único objetivo universalmente deseable. El segundo es el sentido enunciativo, de acuerdo con el cual el único objetivo real del individuo es su propia felicidad (*Table*, 1983 [1817], p. 60). Por lo tanto, el principio de la utilidad indica, a la vez, lo que debería ser y lo que es (*Ibíd.*, p. 62).

En el sentido enunciativo del principio se encuentra una concepción antropológica del ser humano, una definición de la naturaleza humana. Según el axioma fundamental del utilitarismo de Bentham el comportamiento humano es el resultado de las impulsiones de penas y placeres. El individuo busca maximizar sus placeres y minimizar sus penas, lo cual explica el carácter interesado de sus acciones. En consecuencia, Bentham describe el cálculo como una característica de la naturaleza humana. En los términos de Halévy la naturaleza axiomática del principio de la utilidad equivale a: "decir que todos los hombres se refieren inconscientemente al principio de la utilidad, es decir, que todos los hombres consideran la felicidad como una cantidad, los placeres y las penas como valores a los cuales se aplican operaciones aritméticas y los fines de la acción humana como un objeto posible de ciencia" (Halévy, 1995 [1901], I, p. 39).¹⁴

Bentham no explicita la construcción de esta conceptualización de la naturaleza humana. El principio de la utilidad es un axioma y los axiomas no son ni explicados ni demostrados. Sin embargo, el sistema moral y político derivado de él,

¹⁴ En otras palabras, detrás del principio de la utilidad hay una conceptualización particular de la naturaleza humana que Mitchell (1918, 172-176) caracteriza así: 1. el ser humano es hedonista; 2. el ser humano es racional; 3. el ser humano es pasivo; 4. los únicos defectos del ser humano son defectos de cálculo; 5. el ser humano tiene una preferencia por sí mismo.

necesario para el funcionamiento de la sociedad utilitarista, exige un nivel tal de precisión y de detalle que parece difícil no pensar, como Mandeville, que la naturaleza humana, además de calculadora, contiene algo de destructivo. Para estos dos autores, dejar a los individuos perseguir libremente su interés propio conduce a la destrucción de la organización social.

Esta es la razón por la cual Mandeville y Bentham confían al legislador, sobre la base de un profundo conocimiento de la naturaleza humana, la tarea de dirigir el comportamiento humano. Mandeville deja en manos del legislador la transformación de vicios privados en beneficios públicos. Bentham asigna al legislador y al deontólogo la función de volver compatibles el sentido censorial y el sentido enunciativo del principio de la utilidad. Así, el único objetivo de la acción del legislador es la felicidad de los individuos que conforman la comunidad (*IPML*, 1966 [1789], pp. 34, 158). Para Bentham, la felicidad de los ciudadanos consiste en sus placeres y en su seguridad y puesto que los individuos son guiados tanto por pasiones sociales como por pasiones asociales y egoístas, estas últimas generalmente contrarias a la paz pública (*Anarchicall Fallacies* 1843, p. 2), el legislador debe compatibilizar el comportamiento individual y el respeto de los placeres y de la seguridad de todos (*IPML* 1996 [1789], p. 34). El arte de gobernar consiste entonces en lograr que los individuos sacrifiquen los placeres asociados a sus pasiones egoístas (*Anarchicall Fallacies* 1843, p. 2). El legislador debe evitar que este sacrificio se traduzca en una pena, de manera que el interés privado y el deber coincidan (*Déontología* 1983, 121; cf. *Ibíd.*, p. 128).

A. Del cálculo a la legislación

Mandeville confronta a sus lectores a una descripción poco halagadora de la naturaleza humana y del funcionamiento de la sociedad comercial. En esta descripción se encuentra, según Mandeville, la clave para comprender la cohesión social sin necesidad de recurrir a una fuerza exterior a los individuos y la base para la acción del legislador. Su punto de partida es la elaboración de una antropología. La descripción del ser humano natural, sin influencia de la sociedad, es la primera etapa de una construcción teórica cuyo objetivo es comprender la organización social. Seguir la historia de esta sociabilidad permite comprender la emergencia y el desarrollo de la división social del trabajo y de una sociedad donde los intereses individuales son compatibles entre sí.

Para Mandeville el ser humano es un ser guiado por sus pasiones y cuyo único interés es su bienestar propio (*Fábula*, i. pp. 39, 348-349; ii, p. 178). Nada en la naturaleza del ser humano lo predispone a la formación de la sociedad. Su análisis

del estado de naturaleza muestra como el individuo natural, guiado principalmente por su instinto de supervivencia, evita a los demás y se relaciona únicamente con los miembros de su familia. En consecuencia, según Mandeville, la vida en sociedad no puede ser explicada por un sentimiento natural de sociabilidad. En sus términos, la formación de comunidades se debe a las debilidades de los seres humanos, a su incapacidad de satisfacer por sí mismos sus propias necesidades (*Fábula*, i, p. 344; ii, p. 64).

Sin embargo, esta explicación sólo es válida para comunidades transitorias. La constitución de una sociedad estable requiere, según Mandeville, de otros ingredientes. El amor propio y el gusto por sí mismos (*self-liking*) hace que cada individuo sea una fuente de conflicto y, en consecuencia, su asociación espontánea sería similar a un campo de batalla entre intereses individuales. La emergencia de la sociedad requiere la presencia de una autoridad superior: el legislador.

En definitiva, explicar la constitución de una sociedad implica explicar el surgimiento de esta figura. A pesar del lugar central del legislador en su proyecto de reforma social, Bentham no se detiene sobre este punto. Según Mandeville, una pasión natural, el orgullo, y su consecuencia esencial, el deseo de dominar (*Fábula*, i, p. 45), llevan a la formación de la sociedad (*Fábula*, i, p. 124; ii, p. 78). En el estado de naturaleza, la expresión de este deseo es la autoridad que los padres reivindican sobre sus hijos y sus nietos. A medida que los padres desarrollan sus conocimientos y su capacidad analítica logran justificar mejor su autoridad sobre sus descendientes (*Fábula*, ii, p. 205). Los hijos se someten a esta autoridad porque son protegidos, alimentados y castigados por sus padres y así desarrollan respeto por ella. Este respeto constituye la semilla de la sociabilidad (*Fábula*, ii, pp. 231, 242, 251). En efecto, el temor a la autoridad y la necesidad de reunirse para protegerse y para beneficiarse del trabajo común son la base de la construcción de la sociedad.

Para lograr estabilizar la sociedad, los individuos con autoridad establecen reglas de comportamiento, castigos y tribunales para solucionar los conflictos entre intereses individuales. A partir de la autoridad de los padres surge la figura del legislador, encargado del gobierno de la nueva sociedad. Esta sociedad será, en los términos de Mandeville, un cuerpo político en el cual el individuo subyugado o persuadido por una fuerza superior deja el estado de naturaleza y se convierte en una criatura disciplinada. Cada individuo encuentra su propio beneficio en trabajar para otros, y, bajo la autoridad del gobierno, cada miembro está al servicio del todo "y todos a través de una Administración astuta son obligados a Actuar como uno solo" (*Fábula*, i, p. 347). De esta manera, los individuos se vuelven gobernables, lo cual

implica un Esfuerzo por agradar, y una Voluntad de obrar en aras de la Persona que gobierna: [...] Por consiguiente una Criatura es verdaderamente gobernable cuando, reconciliada con la Sumisión, ha aprendido a interpretar su Servidumbre en su propio Beneficio, y está satisfecha con el Resultado que encuentra para sí misma en el Trabajo que realiza para otros. (*Fábula*, ii, p. 184).

Esto se logra gracias a las reglas de comportamiento instauradas por el legislador cuyo principal fin es definir las fuentes de honor y de vergüenza. Todos los seres humanos pueden sentir vergüenza y las reglas de comportamiento les permiten evitar este sentimiento y acercarse a su opuesto, el sentimiento de satisfacción y orgullo de sí mismos (*Fábula*, i, pp. 63-64; 209; ii, p. 66). Los individuos controlan sus pasiones para evitar la pena producida por la vergüenza que es mayor al placer de satisfacer sus instintos (*Fábula*, i, p. 67). En consecuencia, los individuos aprenden a esconder su verdadera naturaleza, guiados por un cálculo de placeres y penas.

Este cálculo, según Mandeville, explica la educación de pasiones o el aprendizaje de las buenas maneras que permite seguir las pasiones sin ofender la sensibilidad de los demás (*Fábula*, i, pp. 68, 72, 73, 77, 79-80, 235; ii, pp. 11, 125, 147). En efecto, los individuos no tienen interés alguno en ir contra la opinión pública (*Fábula*, i, p. 46) porque aquellos que lo hagan y decidan seguir sus instintos sin prestar atención a las reglas de comportamiento se darán rápidamente cuenta que su actitud sólo les causa perjuicios y vergüenza (*Fábula*, I.47; ii, pp. 78-87).

Cada individuo sabe que es mejor seguir las reglas de comportamiento para obtener lo que desea. Esta actitud es autosostenida puesto que cada individuo anticipa que los demás tienen interés en seguir estas reglas y esta anticipación es un conocimiento común. La acción moral es interpretada como un juego de coordinación cuya condición necesaria es este conocimiento común.¹⁵ Los individuos se coordinan sobre un tipo de comportamiento pues anticipan que será el comportamiento adoptado por los demás, lo cual es válido para todos.

Esta estructura de honores y de limitaciones impuesta por el legislador cobra mayor sentido al compararla con el sistema de penas y recompensas propuesto por Bentham. Este sistema garantiza que la maximización de la utilidad individual sea siempre compatible con la maximización de la utilidad social. Bentham dedica la mayor parte de su obra a especificar hasta el último detalle su construcción. En este

15 Scott-Taggart (1991 [1966], pp. 173-174) considera que este tipo de comportamiento elimina la distinción entre un comportamiento moral y un comportamiento prudente puesto que en una sociedad de intereses en conflicto cada individuo tiene interés en promover la acción moral de los demás y en aceptar actuar moralmente.

sentido, este autor completa el análisis de Mandeville e indica precisamente cuáles son las herramientas a disposición del legislador para garantizar la armonización artificial de intereses egoístas.

El sistema de penas y recompensas establece penas completamente disuasivas para el individuo cuando considere actuar contra el interés general. La tarea del legislador es crear nuevos intereses (*Table*, 1983 [1817], p. 72). Para lograrlo, el legislador crea y aplica penas y pérdidas y maneras de evitar otras penas y pérdidas mayores (*Ibid.*, p. 71). En este sentido, la acción del legislador siempre es negativa pues implica la amenaza de una pena o de una sanción que limita la libertad individual y, por lo tanto, la persecución de placeres individuales.

En realidad no es la aplicación de una pena real lo que disuade al individuo; es la expectativa o la amenaza de la pena. De esta manera, Bentham pone en práctica una de las observaciones de Mandeville según la cual la principal motivación del comportamiento en público es evitar la vergüenza y la pena que ella produce. Por lo tanto, el sistema de leyes actúa sobre las expectativas de los individuos pues sólo las expectativas de pena y de placer pueden modificar el comportamiento (*IPML*, 1996 [1789], p. 179).

Este sistema de leyes permite establecer un marco de acción claramente delimitado para cada individuo. La amenaza contenida en la concepción antropológica de nuestros autores nos permite comprender todo el alcance de la armonización artificial de intereses preconizada por ellos. En ausencia de la acción del legislador, sin los procedimientos, los mecanismos y los diseños arquitectónicos propuestos, la sociedad no puede sobrevivir. El principio de la utilidad, en su sentido censorial, no se impone por sí mismo. Por el contrario, el principio requiere la acción decidida de un legislador capaz. En los términos de Bentham, la fórmula de Mandeville toma la siguiente forma:

Que las propensiones y los poderes individuales sin límites y sin ilustración son inadecuados para el fin, sin el control y la guía del legislador es un hecho que la evidencia de la historia, la naturaleza del hombre, y la existencia de la sociedad política prueban. (Bentham, 1952-1954, III, p. 311).

B. De la legislación al juicio moral

Mandeville, anticipando a Bentham, explica el comportamiento moral como el resultado de un cálculo interesado. El proceso de educación de pasiones implica el aprendizaje de un cálculo: disimular ciertas pasiones en aras de la satisfacción de otras. En particular, aprender a controlar las pasiones causantes de vergüenza para poder desarrollar aquellas fuentes de admiración y de honor.

El cálculo hace referencia a una técnica, la cual permite el funcionamiento de un mecanismo de satisfacción de pasiones. Los individuos, guiados por una racionalidad puramente instrumental, calculan para asegurar la mayor producción de bienestar propio. En su formulación extrema, el ser humano es una máquina dirigida por la técnica del cálculo para producir placeres. El objetivo de los sistemas de Mandeville y de Bentham, finalmente, es asegurar el funcionamiento de esta máquina en las mejores condiciones posibles para garantizar que la suma de los placeres individuales sea la mayor posible. Así, Mandeville pretende mostrar la verdad para que los seres humanos sean coherentes con su naturaleza y logren sacar provecho de esta constitución, lo cual, tal como lo indica Bentham, significa que el legislador utiliza su autoridad para enmarcar el comportamiento de los individuos y brindarles los incentivos necesarios para que el cálculo del interés individual sea conforme al orden y la prosperidad social.

En consecuencia, el secreto de una sociedad ordenada y próspera está en manos de los gobernantes. Son ellos quienes establecen la definición de vicio y de virtud y son ellos los que incentivan a los individuos a controlar sus pasiones. A partir de su conocimiento de la naturaleza humana el legislador sabe que la única manera de subyugar ciertas pasiones es incentivando otras aún más fuertes. De esta forma, los legisladores transforman los vicios privados en beneficios públicos. En efecto, Mandeville es muy claro a este respecto: los vicios privados *no son* beneficios públicos, deben ser transformados: "Los Vicios Privados a través de la diestra Administración de un Político capaz pueden ser convertidos en Beneficios Públicos." (*Fábula*, i, 369; ii, 319).

Los legisladores definen entonces el contenido de las nociones de bien y de mal (*Fábula* ii. 223), de vicio y de virtud (*Fábula*, i, 48-49; ii, 109) indispensables para la preservación del orden social. Esta visión de la moral como una creación artificial es la base de su cuestionamiento sobre la pertinencia de la virtud como fundamento de la sociedad. Para Mandeville es un engaño considerar la virtud como la negación y la represión de las pasiones. Eliminar las pasiones implica eliminar al ser humano.

El orden social sólo requiere que los individuos aprendan a no perturbarse entre ellos y, por lo tanto, a disimular sus pasiones. La educación de las pasiones no es una educación a la virtud (*Fábula*, i, p. 79; ii, p. 146). Esta posición permite a Mandeville no sólo poner en tela de juicio la moral de su época sino también abrir la puerta hacia un nuevo criterio de evaluación moral. Este nuevo criterio resulta sorprendentemente cercano al consecuencialismo. Sin embargo, Mandeville niega promover un tal parámetro para sancionar a un individuo como virtuoso o vicioso:

Pero los Hombres no deben ser juzgados por las Consecuencias que puedan resultar de sus Acciones, si no por los Hechos mismos y los Motivos que parecen haber dado lugar a su Acción. (*Fábula*, i, p. 87).

En realidad, Mandeville parece sugerir dos criterios de evaluación moral diferentes. Por una parte, un criterio individual: la persona es juzgada por sus motivaciones y no por las consecuencias de sus actos. Por consiguiente, un individuo debe ser condenado incluso si su acción tiene consecuencias benéficas. Por otra parte, un criterio social: un acto es juzgado por sus consecuencias independientemente de sus motivaciones. El juicio moral, en sentido estricto, recae sobre la persona y sus motivos. Pero existe otro juicio sobre la acción, independiente de aquel que se hace sobre el individuo.¹⁶

De esta manera, Mandeville abre la puerta al relativismo moral: "Entonces las cosas son Buenas o Malas sólo con respecto a otra cosa y según la Luz y la Posición en que se presenten" (*Fábula*, i, p. 367).

Sin embargo, este autor no llevará esta posición más lejos.¹⁷ Su retención no resulta de la posible contradicción que percibe entre esta posición y la definición rigorista de la virtud. Mandeville deja la decisión a sus lectores; los confronta a una elección: virtud ó riqueza. Su argumentación muestra la incoherencia existente entre una posición moral rigorista y el funcionamiento de la sociedad comercial (Scott-Taggart, 1991 [1966], p. 170; Viner, 1991, p. 180; Lallement, 1993, pp. 19, 21-23). La pregunta podría plantearse en los siguientes términos: ¿vale la pena sacrificar toda la riqueza y la prosperidad asociadas con la sociedad comercial en nombre de un cierto tipo de moralidad? La elección aparece de manera explícita en el tercer diálogo de la *Fábula* y merece ser citada integralmente:

La Pregunta no es si esto es verdad o no sino si es elegible; [...] De la misma manera, mi amigo [Mandeville] demuestra en primer lugar que la Felicidad Nacional que la Mayoría desean y oran para obtener consiste en Riqueza y Poder, Gloria y Grandeza Terrenal; vivir en la Comodidad, en Abundancia y Esplendor en Casa y ser temido, cortejado y estimado en el Extranjero. En segundo lugar que tal Felicidad no se puede obtener sin Avaricia, Prodigalidad, Orgullo Envidia, Ambición y otros Vicios. Lo

16 En un análisis cercano al nuestro, Maxwell (1951, pp. 242-252) sostiene que Mandeville utiliza un criterio rigorista en la evaluación del motivo de la acción y un criterio utilitarista en el juicio que debe aplicar el legislador. Por lo tanto, Mandeville establece una separación entre moral privada y moral pública. Esto significa que el legislador tiene como tarea promover el bien público y no la virtud privada.

17 Chalk (1991 [1966], p. 5) considera, por el contrario, que el gran éxito de la *Fábula* reside precisamente en la determinación con que Mandeville lleva este relativismo moral hasta sus últimas consecuencias.

último habiendo sido mostrado más allá de toda Contradicción, la Pregunta no es si esto es verdad sino si esta Felicidad vale la pena al único Precio que se puede obtener y si se debería desear cualquier otra cosa que una Nación no puede disfrutar a menos que la Mayoría sea viciosa. (*Fábula*, ii, p. 106).

Para Mandeville, la felicidad no se encuentra en la búsqueda de la salvación del alma y la riqueza de la nación no depende de la virtud de sus ciudadanos. El mercado es el fundamento de una vida social cuyo objetivo es el bien material. Sin duda, la renuncia a este bienestar no permitirá a los individuos satisfacer sus deseos y a la nación ser rica y poderosa. Mandeville nos guía a lo largo de su propia exploración de la naturaleza humana. Esta exploración le permite deducir enseñanzas capaces de establecer un marco de reglas de comportamiento, una estructura precisa de recompensas y sanciones. Es el camino hacia un nuevo criterio de evaluación moral: la virtud surge de la apreciación de las consecuencias sociales de la acción individual (Lallement, 1993, p. 22). Bentham, sin reconocerlo, es el encargado de seguirlo.

III. De la paradoja al principio de la mayor felicidad

El único momento en el cual Bentham hace alusión a Mandeville, como se había indicado al inicio de la primera sección, es cuando señala y corrige los "errores de lenguaje". En particular, según Bentham, ningún motivo de acción individual puede ser considerado como malo. Calificar un motivo de malo corresponde a un error conceptual (*Tabla*, 1983 [1817], p. 15). Un individuo actúa únicamente ante la expectativa de un placer o para evitar una pena. En últimas, todo individuo actúa para maximizar su felicidad, único criterio de bien y de mal. Como la motivación de la acción siempre es una pasión, es un error calificar las pasiones de malas o buenas. Por consiguiente, ningún placer puede ser considerado vicioso ni ninguna pena virtuosa en sí mismos (*Ibíd.*, p. 18). Los calificativos de virtuoso o vicioso no son aplicables a las penas o los placeres y, en este orden de ideas, tampoco lo son a los deseos, las aversiones o las tendencias (*Ibíd.*, p. 110; *Deontología*, 1983, p. 150). Sólo las consecuencias dan el valor moral de una acción, de un motivo, de un placer o de una pena. Esta es la razón por la cual sólo una moral consecuencialista es razonable. Corregir este error de lenguaje lleva a reformular la teoría de Mandeville y a explotar las elaboraciones detrás de su aparente paradoja: "vicios privados, virtudes públicas".

Bentham desarrolla el nuevo criterio de evaluación de las acciones individuales sugerido por Mandeville retomando la idea de cálculo pasional individual y elaborando la acción del legislador. Estos elementos garantizan el carácter moral

de la acción y expresan la absorción de la moral dentro de la economía. De esta manera, como vimos en la sección anterior, el utilitarismo de Bentham da un contenido preciso a la fórmula de Mandeville "vicios privados, beneficios públicos". En efecto, Bentham construye una ciencia de la legislación que nos permite saber quién es el "político capaz" y en qué consiste "la diestra administración" de los que habla Mandeville.

En este sentido, Bentham, considerado a la luz del análisis de Mandeville, es totalmente coherente con la época y la sociedad en las que vive. Esto le permite a Bentham superar la contradicción implícita en una moral rigorista contraria a la naturaleza humana. Frente a la elección propuesta por Mandeville, Bentham no tiene duda alguna: la única norma pertinente y, por consiguiente, la única necesaria para el mantenimiento de la sociedad es una norma consecuencialista, capaz de garantizar la compatibilidad de la acción individual con la felicidad del mayor número.

A. La aparente paradoja de Mandeville

Buena parte de las críticas dirigidas contra Mandeville partían de una interpretación según la cual su argumentación era paradójica pues sostenía que el vicio era necesario para el bienestar social. En realidad, este autor denuncia una falsa teoría de la cohesión social según la cual la virtud es el fundamento de la sociedad. Su mayor reproche a esta teoría es el de mostrar a los individuos como deberían ser y como deberían comportarse en vez de explicarles cómo son y cómo actúan en realidad. La originalidad de Mandeville y la razón de su éxito es su capacidad de síntesis de las ideas de su época y su manera de confrontar estas ideas a sus propias contradicciones internas.

Según Mandeville, aceptar la naturaleza humana tal como es, lleva a aceptar la sociedad comercial tal como es y a ver todas sus ventajas. Dentro de estas ventajas, el mejoramiento de las condiciones materiales de vida de sus miembros ocupa un lugar destacado. En efecto, de una parte los ricos y poderosos cuentan con comodidades de las que incluso los más pobres pueden disfrutar (*Fábula* i, pp. 169, 358) y, de otra, los más pobres gozan de una situación mucho mejor que en cualquier otro tipo de organización social.

Las ventajas de la sociedad comercial, según Mandeville, provienen de un mecanismo explicado por una pasión: el deseo de mejorar la condición propia (*Fábula*, ii, p. 128). Este deseo es particular a los individuos en sociedad y explica todos los desarrollos técnicos e industriales realizados para satisfacer las necesidades humanas (*Fábula*, ii, pp. 128, 181). La acción económica, en consecuencia, se basa

en una pasión que la razón no logra controlar. Para Mandeville, este control es vano si el objetivo es construir una sociedad rica y poderosa. La acción individual, guiada por el deseo de mejorar su condición, debe encontrar una estructura institucional adecuada. Nuevamente, está en manos del legislador construir esta estructura.

Por consiguiente, la sociedad comercial no necesita la virtud. Mandeville lleva esta reflexión aún más lejos: las virtudes privadas, como la honestidad, son compatibles únicamente con una sociedad pobre en la cual los individuos se conforman con lo necesario (*Fábula*, p. 245). El carácter chocante de la formulación de Mandeville viene precisamente en este punto. El crecimiento y el desarrollo de la industria dependen de los vicios privados, en otras palabras, de los deseos ilimitados de individuos que constituyen una demanda efectiva en constante aumento.¹⁸ Estos deseos impulsan la producción y permiten a los empresarios, a los artesanos y a los comerciantes emplear obreros, mantener sus familias, pagar los impuestos, vivir mejor, en pocas palabras, satisfacer su deseo de mejorar su condición.

Se puede decir que la Virtud se hace Amiga del Vicio, cuando Gente buena e industriosa, que mantiene sus Familias y cría a sus Hijos correctamente, paga Impuestos, y son de diversas maneras Miembros útiles de la Sociedad, gana su Vida haciendo algo que depende principalmente de, o está muy influenciado por los Vicios de los demás, sin que ellos sean culpables o colaboradores en ello de cualquier otra forma que no sea el Comercio (*Fábula*, i, p. 85).

Dado que los individuos consumen, empujados por sus vicios, hay producción y, por lo tanto, crecimiento. La estructura del consumo será determinada por las clases sociales: mientras los ricos tienen un consumo ostentoso, los pobres consumen los bienes básicos. Esta estructura de consumo es necesaria, según Mandeville, para garantizar la riqueza y la prosperidad de la nación. Y en ella se refleja una vez más el carácter provocador de su posición.

El lujo, definido como todo aquello que va más allá de lo necesario,¹⁹ es indispensable para el enriquecimiento de la sociedad. Mandeville establece un vínculo directo entre lujo y empleo: el consumo, en particular el consumo de lujo,

18 Mandeville identifica los vicios privados como deseos ilimitados, con el deseo de todo individuo de siempre querer más. El vicio está asociado a la falta de medida, a la ausencia de mesura, que a través del exceso puede llevar a la pérdida del orden necesario a la vida en sociedad.

19 Mandeville reconoce que su definición de lujo es bastante estrecha pero considera que es la única que evita entrar en discusiones subjetivas sobre qué se considera necesario en diferentes tiempos y lugares y por diferentes personas. (*Fábula*, i, pp. 107, 108, 169, 248, 330). Por lo tanto, Mandeville considera que su definición de lujo es la única solución objetiva pues hace referencia a las necesidades fisiológicas de los individuos.

emplea gente. La industria y el comercio se desarrollan pues los individuos quieren distinguirse y mostrarse para suscitar la admiración e incluso la envidia de sus semejantes. Los productos de lujo son el resultado del desarrollo de las capacidades humanas, de la ingeniosidad, de la creatividad y de la inteligencia. Gracias al perfeccionamiento de estas capacidades, los individuos pueden gozar de una variedad enorme de bienes y la sociedad cuenta con una multitud de ocupaciones, de técnicas y de instrumentos. Por consiguiente, los deseos infinitos de los individuos, fuente del lujo y, en consecuencia, del refinamiento de las costumbres, son el origen de la división del trabajo.

El lujo no está al alcance de todos (*Fábula*, i, p. 249) y el gasto de un número considerable de individuos se concentra en la adquisición de bienes necesarios. Este gasto también contribuye a la circulación de dinero y, por lo tanto, a mantener el nivel de actividad nacional. Por esto, Mandeville defiende la extrema desigualdad existente en la sociedad comercial debida a los salarios de subsistencia pagados a la *masa de pobres trabajadores*. Estos salarios no le permiten a los trabajadores ahorrar y sólo les alcanza para adquirir los bienes necesarios a su subsistencia (*Fábula*, i, pp. 193, 248). Los salarios de subsistencia, según Mandeville, son la única manera de asegurar una oferta de trabajo suficiente y, por lo tanto, de mantener la producción nacional.

Mandeville justifica tanto el lujo como la extrema desigualdad de la sociedad comercial. Sin embargo, esta justificación no conduce a la armonización natural de intereses o la transformación espontánea de los vicios en virtudes. Como se vió en la sección II, el trabajo del gobernante es precisamente brindar un marco de comportamiento capaz de controlar las pasiones por medio de otras pasiones y permitir el desarrollo de aquellas que contribuyen a la prosperidad nacional sin permitirles ser fuente de comportamientos criminales. Entender el papel otorgado al legislador en la obra de Mandeville lleva a descartar las bases paradójicas o cínicas de su argumentación. Superar esta visión de la *Fábula* revela el desafío que ella contiene: aceptar al ser humano tal como Mandeville lo describe, renunciar a transformar la sociedad, dejar al cuidado del legislador el orden y la cohesión social y disfrutar de la opulencia asociada a las pasiones; o bien, buscar una explicación alternativa de la naturaleza humana y con base en ella transformar el actual estado de cosas. El desafío es entonces dejarse llevar por la fatalidad o asumir la responsabilidad de la transformación.

En este desafío se encuentra una pregunta central: cómo concebir al ser humano como ciudadano, como agente económico y como sujeto moral para explicar el funcionamiento de la organización social. En efecto, la opción encierra

además una explicación de las relaciones entre política, moral y economía. Afrontar el reto de Mandeville, cualquiera sea la alternativa que se siga, implica una reflexión de filosofía económica. Una reflexión sobre el lugar de la Economía y sobre su naturaleza.

B. El principio de la mayor felicidad

Al seguir el camino abierto por Mandeville, Bentham, en realidad renueva el desafío de la *Fábula* y la reflexión de filosofía moral a la cual conduce. Bentham ofrece una solución pragmática sin ver realmente sus consecuencias sobre la relación entre las tres esferas de la organización social. Para Bentham la legislación es prioritaria y sin embargo su teoría sitúa la técnica, el cálculo, en el centro del funcionamiento social.

Este autor propone un proyecto de reforma social —más no de transformación— construido sobre las premisas de Mandeville, superando la aparente paradoja. El fundamento de esta reforma es el principio de la utilidad, el cual deriva las consecuencias de que los dos maestros soberanos de la humanidad son la pena y el placer (*IPML*, 1996 [1789], p. 11). Desde el principio de su obra *IPML* Bentham da su definición del principio:

El principio de la utilidad implica un principio que aprueba o desaprueba cualquier acción según su tendencia aparente a aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en cuestión: o, lo que es lo mismo en otras palabras, a promover o a oponerse a esta felicidad (*Ibid.*, p. 12).

Corresponde a un criterio de evaluación de las acciones, cuyo carácter consecuencialista es evidente en la definición. Cualquier acción causa de placer es buena si de ella no resulta una pena o si la suma de la pena producida es inferior a la suma del placer (*Deontología* 1983, p. 150). Según Bentham este es el único principio capaz de fundar racionalmente la elección social e individual y de imponer el orden dentro de la organización social.

Por medio de su presentación de los tres principios de la moralidad, el ascetismo, el ipsedixitismo y el principio de la utilidad, Bentham enfrenta a sus lectores a la misma elección que Mandeville. Los individuos pueden escoger, bajo la influencia de quienes están en el poder, cuál de estos principios siguen. La gran diferencia entre los dos autores es que Bentham va más allá y presenta el principio de la utilidad como el único principio verdadero, capaz de garantizar la prosperidad y la virtud para todos los miembros de la sociedad. Esta consagración del principio de la utilidad está asociada al rechazo de la moral del ascetismo, a la definición rigorista de la virtud. Tal como Mandeville, Bentham considera que el ascetismo es contrario a la maximización de la felicidad individual y social. Su argumento es

mucho más elaborado que el de Mandeville pero en el fondo se resume en el mismo punto: el ascetismo supone el sacrificio permanente del individuo, la negación de sus pasiones y de sus inclinaciones, por consiguiente, es una moral contraria a la felicidad. Para los dos autores, un sistema moral debe estar basado en la naturaleza humana tal como ella es y no como quisiéramos que fuera. Los instintos o las pasiones no tienen una cualidad moral en sí, no son ni viciosas ni virtuosas, son los componentes de la naturaleza humana (Stephen, 1900). Un individuo no es vicioso porque sea apasionado, el vicio proviene de un error de cálculo.

A pesar de la firme oposición de los dos autores al principio del ascetismo, conservan una semejanza con él en su definición de la virtud. La virtud implica la negación o el sacrificio de sí mismo. Esta semejanza debe tratarse con cuidado para no dar lugar a confusiones. La negación de sí mismo según el ascetismo implica la negación de la naturaleza humana y equivale a la represión y a la eliminación de todas las pasiones. Mandeville incluye en su definición de virtud "una ambición racional de ser bueno". Cuando el vicio y la virtud están asociados al control de pasiones, esta ambición está relacionada con la del ascetismo pues sólo es bueno lo que proviene de la razón sin influencia de las pasiones, por definición, fuente del mal. Bentham permite una interpretación diferente. La acción individual siempre es una acción por interés y el interés está asociado a las penas y a los placeres experimentados por el individuo. La ambición racional de ser bueno corresponde entonces a intentar actuar de tal manera que la acción produzca más placer que pena.

Esta ambición implica un esfuerzo que Bentham incluye en su definición de la acción virtuosa, a la cual no basta ser útil. Este esfuerzo equivale a un esfuerzo de cálculo en el cual el individuo logra sacrificar un placer presente menor en aras de un placer futuro mayor o bien un placer propio más pequeño por un placer mayor para los demás. Así, Bentham logra que la negación de sí, el sacrificio o el esfuerzo no impliquen ir contra el interés individual o contra lo que considera ser la naturaleza humana. En consecuencia, la acción virtuosa siempre corresponde a la maximización del placer.²⁰

20 En este sentido Bouche (1990) considera que Bentham es quien articula el utilitarismo de las Luces con el individualismo. Bouche cita a Bentham para ilustrar su afirmación: "El interés de los individuos [...] debe ceder frente al interés público. Pero [...] qué significa? Un individuo no hace parte del público tanto como cualquier otro? Este interés público, que usted personifica, es tan solo un término abstracto; sólo representa la masa de los intereses individuales [...]. Si fuera una buena cosa sacrificar la fortuna de un individuo para aumentar la de los demás, sería aún mejor sacrificar la de un segundo, un tercero, sin poder definir límite alguno [...]. Los intereses individuales son los únicos intereses reales." (*Teoría de las penas y las recompensas* 1811, p. 230).

El análisis de Bentham sobre el principio del ipse-dixitismo permite mostrar que los dos autores comparten su rechazo de cualquier moral aristocrática. Mandeville critica a Shaftesbury porque considera que detrás de su teoría del sentido moral se esconde una visión aristocrática de la virtud: sólo aquellos cuyas maneras son suficientemente refinadas pueden seguir su sentido moral y, por lo tanto, actuar virtuosamente. Bentham, en su crítica del principio *ipse-dixit*, enfatiza su carácter autoritario según el cual siempre se debe recurrir a un argumento de autoridad. El criterio aplicado en el juicio moral no es la convergencia de sentimientos entre individuos dictada por el sentido moral o por la simpatía, el verdadero criterio es la convergencia con los sentimientos de los defensores del sistema. En otras palabras, el individuo común y corriente debe compartir el juicio del autor si no quiere ser calificado de loco o de inmoral. Dado que, como lo señala Mandeville, los autores de este sistema pertenecen a lo que él llama el *beau monde* el juicio moral está determinado por los sentimientos de los nobles o de quienes se encuentran en el poder.

El sistema utilitarista en cambio, según Bentham, admite la discusión y el debate. Mandeville lo sugiere y Bentham lo afirma claramente: todo individuo calcula. La discusión se basa en el cálculo. Los individuos son capaces de discutir sobre las ponderaciones dadas a cada uno de los placeres y de las penas que entran en su cálculo de utilidad. Así, el principio de la utilidad tiene la ventaja adicional de garantizar un criterio objetivo de evaluación. Bentham es muy preciso sobre este punto: el deontólogo debe enseñarle a los individuos a calcular correctamente y mostrarles que un acto inmoral es un cálculo equivocado del interés personal, por lo tanto, un individuo vicioso es aquel que se equivoca en la estimación de penas y placeres (*Deontología*, 1983, p. 127).

Luego de escoger entre los principios de moralidad, Bentham dedica toda su obra a mostrar que el principio de la mayor felicidad a pesar de ser exigente y laborioso (*Table*, 1983 [1817], p. 52) es la única alternativa razonable. La comunidad puede decidir vivir en la oscuridad, guiada por intereses siniestros, pero tendrá que pagar las consecuencias: tiranía e ignorancia. La elección política derivada de la opción moral en Bentham es mucho más impactante que en Mandeville. La moral de Bentham es una moral del cálculo, su política es por lo tanto una política de la coordinación de cálculos. La moral y la política se vuelven una técnica.

Conclusión

Bernard Mandeville confronta a sus lectores a la contradicción de su época: gozar de una sociedad próspera es incompatible con los preceptos morales vigentes. La virtud entendida como la negación de la naturaleza humana y la renuncia al interés propio sólo conduce a la miseria espiritual y material de los miembros de la sociedad. Esta definición de virtud es la obra de un grupo de individuos, de los aristócratas en el poder quienes, por medio del sistema de moralidad vigente buscan aprovecharse del trabajo y del sacrificio de los demás. Tomar conciencia del carácter artificial de la moral y de la dirección de los asuntos de la sociedad es el primer paso hacia la superación de la contradicción que permitirá a todos los individuos disfrutar de los beneficios de la prosperidad sin por ésto condenar a la sociedad a vivir en el vicio.

Mandeville sugiere el camino de la superación: una moral consecuencialista con un criterio individual de felicidad como medida de todo juicio sobre la acción. El legislador debe establecer una estructura de penas y recompensas capaz de hacer compatibles el interés privado y el deber, garantizando así la concordancia del primero con el interés general. De esta manera, el legislador capaz a través de la diestra administración de la sociedad asegura la transformación de los vicios privados en beneficios públicos. Sin embargo, Mandeville no se decide a dar el paso definitivo y a seguir su propuesta hasta sus últimas consecuencias.

Después de casi un siglo de incriminaciones, refutaciones y críticas la teoría social de Mandeville encuentra su prolongación en la obra de Jeremy Bentham. Paradójicamente, el fundador de la filosofía utilitarista considera de poco interés la obra de Mandeville pues refleja, principalmente, los errores de lenguaje y, por lo tanto, de conceptualización, de los cuales era víctima su autor. Sin embargo, al mirar más en detalle la construcción de Bentham, parece casi imposible no hacer el vínculo directo con Mandeville. Bentham elabora un sistema sobre la base del principio de la utilidad tendiente a reformar la sociedad y superar las contradicciones impuestas por el gobierno de intereses siniestros. El sistema utilitarista elabora hasta el último detalle el sistema de penas y recompensas necesario para que el legislador garantice de manera objetiva la armonización de intereses privados. Cada individuo será guiado únicamente por su interés personal, por la búsqueda de su propia felicidad, pero dentro de un marco legal tal que su interés siempre coincidirá con su deber. De esta manera, Bentham da el paso que Mandeville se niega a franquear sobre la base de una concepción antropológica que no es explícita en su teoría.

Para entender esta concepción y, por lo tanto, los fundamentos de la filosofía utilitarista, es necesario volver a Mandeville. El explica cómo, a partir de una conceptualización de la naturaleza humana, es posible construir una filosofía social con las características de la de Bentham: pragmática y utilitarista. Una filosofía en la cual el cálculo absorbe la moral y la política, abriendo el camino hacia la teoría económica contemporánea con un agente económico en el lugar del ciudadano y del sujeto moral. Finalmente, la reflexión de estos dos autores nos enfrenta a dos preguntas. De una parte, trata de identificar la relación existente entre política, moral y economía; de otra parte, se trata de establecer cuál es la naturaleza de lo económico.

Bibliografía

- AUDARD, Catherine, 1999, "Les précurseurs de Jeremy Bentham, de Shaftesbury à William Godwin (1711-1793)", *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Vol. I. París, Presses Universitaires de France
- BENTHAM, Jeremy, 1838-1843, "The Commonplace Book". En: BOWRING, J., (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*. Vol. X, Edinburgh, Simpkin, Marshall & co.
- _____, 1952-1954, *Bentham's Economic Writings*, W. Stark (ed), Londres, George Allen & Unwin.
- _____, 1983 [1817], "Table of the Springs of Action". En: *Deontology together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism*, (ed.) Goldworth, Amnon, Oxford, Clarendon Press, pp. 3-116. In: *The Collected Works of Jeremy Bentham* (1968 – en progreso), London, The Athlone Press, (1968-1981), Oxford, Clarendon Press (desde 1982).
- _____, 1983, "Deontology". En: *Deontology together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism*, (ed.) Goldworth, Amnon, Oxford, Clarendon Press, pp.117-283. In: *The Collected Works of Jeremy Bentham* (1968 – en progreso), London, The Athlone Press, (1968-1981), Oxford, Clarendon Press (desde 1982).
- _____, 1996 [1789], *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. (ed.),
- BURNS, J. H. and HART, H. L. A., 1st edition The Athlone Press (1970), Reprinted in paperback with new introduction by , Rosen. Oxford, Clarendon Press. En: *The Collected Works of Jeremy Bentham* (1968–en progreso), London, The Athlone Press, (1968-1981); Oxford, Clarendon Press (desde 1982).
- BERKLEY George, 1732, *Alciphron: or, The Minute Philosopher. In Seven Dialogues. Containing an Apology for the Christian Religion, against those who are called Free-thinkers*. The Second Edition, London, Printed for J. Tonsoni, <http://www.librairie.hpg.com.br>
- CAILLE Alain, 2001, "L'utilitarisme et la naissance des sciences sociales". En: CAILLE, A.; LAZZERI, Christian.; SENELLART, Michel., pp.511-524.
- _____; Lazzeri, Christian; Senellart, Michel (dir.), 2001, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*. Paris, La Découverte.

- CARRIVE Paulette, 1983, *La philosophie des passions chez Bernard Mandeville*. Premier tome, Thèse présentée devant l'Université de Paris I le 24 mars 1979, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, Université Lille III. Diffusion Didier Erudition.
- CHALK, Alfred, 1991 [1966], "Mandeville's Fable of the Bees: A Reappraisal", *Southern Economic Journal*, Vol.33, No.1, pp.1-16. En: BLAUG M. (ed.), *Pre-classical Economists. Volume III, John Law (1671-1729) and Bernard Mandeville (1670-1733)*, An Elgar Reference Collection Series, Pioneers in Economics Series, Vol. 8, Aldershot: Elgar pp.149-164.
- DOBREE, Bonamy, 1954, "Introduction". En: Mandeville, B., *A Letter to Dion*. Liverpool, University Press of Liverpool. pp. iii-x.
- DUMONT, Louis, 1985, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris, NRF, Gallimard.
- HALEVY, Elie, 1995 [1901], *La formation du radicalisme philosophique*. Traduction des textes anglais et latins par Jean-Pierre Cléro. Références aux œuvres de Bentham révisées par Mary Sokol. Annotation revue par Sophie Jallais. Nouvelle édition dirigée par Monique Canto-Sperber. Collection Philosophie Morale dirigée par Monique Canto-Sperber, Presses Universitaires de France. 3 Vols.
- HAYEK, Friedrich, 1978 [1966], "Dr. Bernard Mandeville". En: HAYEK, F. A., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. London, Routledge & Kegan Paul, pp. 249-266.
- HELVETIUS, Claude-Adrien, 1758 [1758], *De l'esprit*. Paris, INALF. Texto digitalizado por la Bibliothèque nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/scripts/consultationTout.exe?O=88614&T=2>
- HORNE, Thomas A., 1978, *The Social Thought of Bernard Mandeville. Virtue and Commerce in Early Eighteenth Century England*. New York, Columbia University Press.
- HUME, David, 1987 [1752], "Of Refinement in the Arts". En: MILLER, E.F (ed.), *Essays, Moral, Political and Literary*, Indianapolis, Liberty Fund Inc, <http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL25.html>
- HURTADO PRIETO, Jimena, 2004, "Bernard Mandeville's Heir: Adam Smith or Jean Jacques Rousseau on the way to Economic Analysis". *The European Journal of the History of Economic Thought*, Vol 11, No.1, pp.1-31.
- HUTCHESON, Francis, 1750, *Remarks upon the Fable of the Bees*, <http://www.ecn.bris.ac.uk/het/hutcheson/remarks.htm>
- KAYE, Frederick B., 1924, "Commentary Critical, Historical and Explanatory". En: MANDEVILLE, B., 1988, *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, Oxford, Oxford University Press, reprinted by Liberty Fund
- LALLEMENT, Jérôme, 1993, "Economie politique et morale: L'héritage de Mandeville", *Economies et Sociétés*, Série Économie, Histoire de la Pensée Économique, P. E. Vol.18, No.12, pp.11-31.
- MANDEVILLE, Bernard, 1924, *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F.B. Kaye. Two Volumes. Oxford, Oxford University Press, reprinted by Liberty Fund (1988).

- _____, 1982. *La Fábula de las Abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública. Comentario crítico, histórico y explicativo de F.B. Kaye*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____, 1954 [1732], *A Letter to Dion*. Edited by B. Dobrée, Liverpool, University Press of Liverpool.
- MAXWELL, J. C., 1951, "Ethics and Politics in Mandeville". *Philosophy*, Vol. XXVI, No. 98, July, pp. 242-252.
- MITCHELL, Wesley, 1918, "Bentham's Felicific Calculus". *Political Science Quarterly*, Vol.33, No.2, juin. pp. 161-183.
- PRIMER, Irwin (ed.), 1975, *Mandeville Studies: new explorations in the art and thought of Dr. Bernard Mandeville (1670-1733)*, La Haya, M. Nijhoff.
- SCOTT-TAGGART, M. J., 1991 [1966], "Mandeville: Cynic or Fool?", *Philosophical Quarterly*, Vol.16, No.64, pp. 221-231.
- SIGOT, Nathalie, 2001, *Bentham et l'économie politique. Une histoire d'utilité*, París, Economica.
- STEPHEN, Leslie, 1900, "Jeremy Bentham", *The English Utilitarians*, Vol. I., <http://phare.univ-paris1.fr/textes/Stephen/Utilitarians1/>
- VINER, Jacob, 1991, "Introduction to Bernard Mandeville's *A Letter to Dion* (1732)". En IRWIN, D. A. (ed.), *Jacob Viner. Essays on the Intellectual History of Economics*. Princeton, Princeton University Press, pp.176-188.