

BENTHAM, CRÍTICO DE LA RELIGIÓN *

Bentham, Critic of Religion

Jean Pierre CLÉRO

Université de Rouen
jp.clero@orange.fr

Fecha de recepción: 01/05/2014
Fecha de aceptación: 19/10/2014

RESUMEN

Se trata de averiguar la compatibilidad entre utilitarismo y religión. La incompatibilidad sería la de una teoría científicista conspicua y la creencia en lo ultraterreno vinculado a la salvación. Bentham escribió, solo o en colaboración, unas pocas pero importantes obras sobre religión. Consideró dos versiones, el deísmo y el anglicanismo y, dentro de éste, consideró la posibilidad de centrarse en un presunto mensaje original de Cristo que habría sido desvirtuado por Pablo de Tarso.

Bentham apuesta claramente por la reducción de lo religioso al ámbito de lo privado. Pero esta propuesta no habría acabado con todos los problemas que plantean las relaciones entre religión y felicidad.

Palabras clave: Religión, Utilitarismo, Cristianismo, Deísmo, Anglicanismo, Jeremy Bentham.

ABSTRACT

The aim is to find out the compatibility between utilitarianism and religion. The inconsistency would be that between a conspicuous scientist theory and the belief in the otherworldly linked to salvation. Bentham wrote, alone or in collaboration, a few but major works on religion. He considered two versions, deism and Anglicanism and, within this last, examines the possibility of focusing on an alleged original message of Christ would have been undermined by Paul of Tarsus.

Bentham is clearly committed to the reductions of religion to the private sphere. But this proposal would not have finished with all the problems that arise from the relationship between religion and happiness.

Key words: Religion, Utilitarianism, Christianity, Deism, Anglicanism, Jeremy Bentham.

* Traducción de N. Torres Rosell y M. Escamilla Castillo.

¿El utilitarismo es necesariamente un ateísmo? La teoría que se propone buscar a través de cada acto, cada ley, cada institución, el máximo de felicidad, ¿es un ateísmo más o menos encubierto? Para responder a esta pregunta que se plantea bajo este aspecto general, que apenas ha sido abordada por los utilitaristas contemporáneos, ni siquiera por R. M. Hare que sin embargo incluye la religión en el título de uno de sus libros y que se interesa por ella en dos capítulos¹, hay que dedicarse a efectuar un examen atento del fenómeno religioso. Nosotros lo haremos con Bentham, que encarriló el problema, distinguiendo la verdad de la religión, de la que, en principio, decide no ocuparse, de su utilidad para la sociedad y para la humanidad, que es lo único que toma en cuenta². Bentham distingue claramente, como la mayor parte de los filósofos de su tiempo, las religiones positivas o reveladas de la religión natural que se caracteriza por dos dogmas: la existencia de un Dios todo poderoso, omnisciente (al menos en el sentido mínimo en el que todo pensamiento humano es conocido por él, tan pronto es concebido)³ y del que la bondad es problemática; la afirmación de la inmortalidad del alma del hombre, quien sin embargo está seguro de su muerte, es decir, del fin de su vida terrestre. Así pues, Bentham sitúa el problema en saber si la Iglesia de Inglaterra es útil a la sociedad inglesa o si la perjudica, por una parte; por otra parte, en saber si la religión natural es útil o no a la humanidad. Son las dos únicas formas complementarias de empezar a resolver la cuestión que proponíamos al principio: ¿El utilitarismo es necesariamente un ateísmo?

Sin embargo, para resolver la cuestión que sitúa la interrogación entre dos filas de argumentos destructivos, invertiremos el orden lógico preconizado por Bentham que consiste en empezar el examen utilitarista por la religión natural, la cual será desacreditada desde el punto de vista de la felicidad, pareciendo darle una salida hacia las religiones reveladas, que se supone que le aportarán un correctivo. Pero como esta última salida se ha revelado en sí misma muy comprometida, comenzaremos por el ataque que hay en *Church-of-Englandism*, por lo demás de acuerdo con la cronología de aparición de los libros, para mostrar que esta versión peligrosa, quizás incluso desastrosa, del cristianismo, no es una mera perversión de la religión natural, ya que contiene implícitamente su mismo defecto.

Sin embargo, incluso si se dejan aparte los numerosos manuscritos a menudo escritos en francés sobre la religión y actualmente en vías de tratamiento por el Bentham Project de Londres y el Centro Bentham de París⁴, Bentham sólo publicó

1. *Essays on Religion and Education*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

2. Esta actitud está fijada por Bentham según los manuscritos franceses: "Aquí, como en todas partes, hablando de la importancia del dogma, me abstengo cuidadosamente de hablar de su verdad. Vemos que se trata de dos cuestiones completamente diferentes. ¡Cuántos males evitados si nunca se hubieran confundido!" (*Délits religieux*, p. 16, § 104).

3. *Délits religieux*, p. 11, § 69.

4. El Centro Bentham ha publicado la parte de estos textos que aparecen bajo el título *Délits religieux*.

dos libros sobre la religión, el texto sobre la religión natural (1822) encuentra su lugar en el orden de las publicaciones, por lo menos, si no es por el orden de las redacciones que es un poco más simultánea, entre la crítica del Anglicanismo (1818) por la que vamos a empezar y una crítica de los textos que, dentro del Nuevo Testamento conciernen directamente a Pablo o son escritos por este singular apóstol, del que Bentham, bajo un seudónimo, sopesa largamente su compromiso religioso (1823). La situación se ha vuelto complicada por la presencia de tres libros escritos al mismo tiempo, que representan más de mil quinientas páginas de texto impreso, y cuyos principios, que se encuentran en la raíz del utilitarismo, no son siempre exactamente los mismos. No es sólo que los seudónimos oculten en cada ocasión, la realidad del autor, sino que es muy probable que estos libros hayan tenido varios autores, sin que todavía podamos deslindar la parte que procede de Bentham, de la que procede de Francis Place y de la que procede de George Grote, por no citar más que los nombres más seguros⁵. Y eso sin contar el juego de las dos lenguas, el inglés y el francés, si se acepta, como se debe, hacer sitio al manuscrito de los *Délits religieux* en el cual no dice lo mismo que en las obras publicadas.

Así Bentham practica el estallido de la crítica religiosa repartiéndola en varios libros, bajo varios nombres, verdaderos o falsos, en dos idiomas, durante dos períodos principales también (al principio de su vida de escritor y al final), de tal suerte que el lector tenga siempre la impresión, al consultar uno de los textos, que los otros lo contrapesan; pero también de forma que adquiere la certeza, si los lee todos, de que Bentham concibió una máquina de guerra, no solo contra el cristianismo, sino contra toda religión, cualquiera que sea. En efecto, las argumentaciones se completan las unas a las otras con el único fin de poner en jaque a toda religión, del mismo modo que, leída aisladamente, cada obra parece encontrar una escapatoria a las dificultades que él pone de manifiesto en otro libro: si el Anglicanismo no es una buena religión, no constituye la única religión positiva ni tampoco la única religión cristiana; si cada una de las religiones positivas tiene sus defectos, la religión natural en la que todas parecen sumergir sus raíces⁶ ¿no será entonces el mejor paliativo y, en todo caso, el más favorable a la vida humana y social? Pero descubrimos, leyendo el libro sobre la religión natural, que presenta defectos inaceptables que nos hacen esperar que cualquier religión positiva —a excepción del anglicanismo— nos saque de esta situación. No es, sin duda, la de Pablo la que puede hacerlo; ¿será la de Jesús, como parece afirmar sin tapujos *Not Paul but Jesus?* Menos aún si se ha podido consultar el libro *Délits religieux*. El lector, si tiene la paciencia y el gusto de leer el conjunto de los libros escritos por Bentham sobre la religión, sabe que no hay escapatoria a la argumentación

5. A los que habría que añadir el de John Hebert Koë.

6. Tanto es así que Diderot se cuestionaba en el § 25 de *La suffisance de la religion naturelle*: “¿No podríamos decir que todas las religiones del mundo no son más que sectas de la religión natural, y que los judíos, los cristianos, los musulmanes, los mismos paganos no son sino naturalistas heréticos y cismáticos?” (Diderot, *Œuvres*, T. I^{er}, Laffont, Paris, 1994, p. 62).

antirreligiosa, se trate de la religión natural o de la religión positiva; que todas las salidas están obstruidas desde el principio puesto que los *Délits religieux* se cuentan entre los primeros textos de Bentham.

I. LA CRÍTICA BENTHAMIANA DEL ANGLICANISMO. EL *BOOK OF COMMON PRAYER*

En un texto titulado *Church-of-Englandism and its Catechism examined*, publicado en Londres en 1818, Bentham se propone examinar la utilidad del anglicanismo en la sociedad británica y concluye, después de 800 páginas de texto ciertamente apasionante, aunque no siempre lo suficientemente bien compuesto para evitar la repetición, en la nocividad de un sistema religioso cuya connivencia con la organización política es deliberada y de principios. No viene al caso contemplar el conjunto de los problemas propuestos y tratados en la obra; nos quedaremos con algunas muestras del análisis al que Bentham somete, fragmento a fragmento, sin omitir ninguno, al catecismo que forma parte del *Book of Common Prayer*. El examen de esta parte se efectúa bajo el título “The Church of England Catechism examined” y cuenta sólo él con 450 páginas. Tenemos la intención de emprender la crítica de Bentham del catecismo anglicano desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje.

Podemos quizás preguntarnos para empezar por la relación entre una apreciación utilitarista del anglicanismo y las consideraciones sobre el lenguaje; ahora bien es central y necesario en Bentham el que, para hacer los cálculos de placeres y de las penas que permiten evaluar si una institución es feliz o desdichada, hay que saber cómo se pronuncian las cosas que se quieren evaluar, si están correctamente enunciadas, de tal manera que aparezcan las conmensurabilidades entre lo que se quiere contrapesar. Podríamos preguntar, éste es uno de los objetos de la presente introducción, si la teoría de las ficciones, cuando interviene en el terreno religioso, no se disuelve en una teoría de los discursos, completamente ausente en las primeras presentaciones de la mencionada teoría de las ficciones⁷; y si no es de la consideración de la religión como un discurso de donde se extrae su condena global. Quisiera mostrar que es precisamente la teoría del discurso, tal como se la puede construir o reconstruir a partir de este libro de crítica religiosa⁸, la que permite comprender la condena general de la palabra religiosa, muy particularmente de la que se desarrolla en el catecismo del *Book of Common Prayer*.

Con motivo de la pregunta 19.^a y la respuesta que le da el Catecismo, Bentham fuerza lo más posible su voluntad de descatalogar⁹ el cristianismo, si se quiere

7. Que se encuentra, en particular, en *De l'ontologie*, cuyas hojas están escritas en 1813 y en 1814.

8. No pretendo evidentemente que el propio Bentham haya hecho esta teoría del discurso, pero espero poder hacer plausible mi afirmación de que la teoría del discurso es una salida normal de la teoría de las ficciones.

9. Tomamos aquí “católico” en su sentido griego de *universal*.

entender por esto el rechazo de dar a los textos escritos hace casi dos milenios el estatuto de pretender —o más bien de fingir— regular nuestros actos y nuestras conductas por un peligroso golpe de fuerza universalista.

Tomemos el ejemplo de un discurso religioso que instituye la Santa Cena y que el *Book of Common Prayer* llama la Cena del Señor; traduzco el pasaje:

“Pregunta 19.— ¿Cuál es la parte o el signo externo de la Cena? [que es, con el bautismo, uno de los dos sacramentos de la Iglesia de Inglaterra].

Respuesta.— El pan y el vino que el Señor nos mandó recibir.”

Sigue una serie de observaciones redactadas por Bentham de las que traduzco sólo las que nos son útiles aquí:

“[¿nos mandó recibir? <*Hath commanded to be received*>] —Nótese bien la falsificación <*the misrepresentation*>, de la que esta expresión es el principal instrumento: rara vez se ha dirigido con más sutileza el proyecto de extraviar.

Si el pasaje hubiera consistido en estas palabras en pasado, que *el Señor mandó recibir*, <*which The Lord Commanded to be recived*> sin la palabra en presente <*hath*>¹⁰, la respuesta hubiera podido aceptarse sin objeción; hubiera sido conforme con el texto sagrado. Obsérvese bien: sin la palabra *hath*, puesto que es en esta pequeña palabra en la que reside el veneno —el germen del engaño.

Es por esta palabra *hath* por la que se representa la transacción como estando destinada a aplicarse en un *presente indefinido*: es decir, en cada instante <*point of time*> en el que tiene que ocurrir que la fórmula de esta orden se dirija a un lector y a todo creyente en la religión de Jesús que esté en situación de oírla o de leerla <*by whom it shall have happened to be Heard or read*>.

Tal es la concepción que los autores de este catecismo, compuesto en el siglo dieciséis se esforzaron por imponer: es decir con el efecto de un mandamiento emitido por Jesús, con la intención de que sea considerado como obligatorio —con una fuerza al menos igual a la de sus preceptos morales— [por] toda persona sin distinción hasta el fin de los tiempos”¹¹.

He ahí pues el golpe de fuerza universalizante, fabricado a partir de un relato en griego de un acontecimiento de la vida de Cristo contado por tres apóstoles. La fabricación se sostiene en la elección de la escena, en las figuras que destacan, después de la organización como significantes de los periscopios del relato histórico, de suerte tal que este discurso pierde su carácter diacrónico, temporal, de testimonio, se paraliza en elementos sincrónicos que, fuera de contexto, pueden entonces tomar la apariencia hierática de elementos doctrinales de otro discurso, pretendidamente inmutable, escrito en un inglés convertido en arcaico y definiendo gestos sacramentales que no se volverán a retocar desde el siglo XVI.

10. *Hath* es la forma arcaica que tomaba el verbo tener <*to have*> en la tercera persona del singular del presente de indicativo.

11. *Church-of-Englandism*, pp. 64-65.

Bentham se asegura primero de que este discurso no se dió al principio, en la boca de Cristo, como universal. Ahora bien, está muy claro, a sus ojos, que el episodio de la última cena no concierne más que a los doce apóstoles; si hubiera querido que el mensaje sobrepasara el nivel del ágape y de esta audiencia limitada, le habría dado un resplandor completamente diferente y ante un público completamente diferente, como el episodio del Sermón de la Montaña demuestra con suficiencia que él sabía hacerlo¹². El alcance de las parábolas relatadas por Mateo, Marcos y Lucas, con excepción de Juan, ha sido así pues posteriormente sobreestimado, histerizado, exagerado. El relato histórico ha sido roto de tal forma que los elementos de la parábola que lo constituyen se han convertido a su vez en elementos de otras parábolas, según un proceso que la ciencia contemporánea de los mitos ha sabido reactivar. La analogía llega lejos, ya que el lector de *Anthropologie structurale* de Lévi Strauss se sorprende al constatar que, para deducir los elementos de culto, Bentham confronta, en columnas verticales, la sucesión de episodios, recortados conforme a sus periscopios tradicionales, de los tres evangelistas que han hablado de la última cena¹³. El método puede evidentemente extenderse a todas las secuencias de la Biblia; Bentham utilizó la tabla de correspondencia de Cruden¹⁴ cuyo uso recomienda a F. Place¹⁵ y a Koë¹⁶. Así debido a las necesidades presentes, los fundadores de los rituales o de los sacramentos han roto la linealidad temporal de los relatos que se referían a los mismos acontecimientos; los han confrontado para obtener piezas homogéneas y sacadas de su contexto para “eternizarlas” y obtener así el efecto autoritario de ritual.

El discurso religioso ha consistido por tanto en pasar del relato de naturaleza histórica o biográfica a un texto totalmente diferente que, compuesto por un mosaico del primero, dice subrepticamente una cosa totalmente distinta de ella y con un alcance totalmente diferente. Mientras que lo que contaba el primer discurso podía muy bien pretenderse que contenía una especie de verdad, incluso aunque ésta no consista de ningún modo en una correspondencia —¿con qué se haría corresponder este relato?—, mientras que el segundo texto ya no lo es sobre la verdad, sino que se ha convertido en uno de dominio, de ley que se impone¹⁷, tanto a los que aceptan dejarse incluir como a los que no lo aceptan.

12. *Church-of-Englandism*, pp. 157-159.

13. Los textos de los evangelios de Lucas (XXII, 7-19), de Mateo (XXVI, 17-29) y de Marcos (XIV, 12-25) se examinan así.

14. Alexander Cruden (1701-1770) es el autor de la *Cruden's complete concordance to the Bible*, que se publicó en 1737 y que ha sido recientemente reeditada en 1977.

15. Véase la Carta 2395 de 31 de julio de 1817, en *The Collected Works of Jeremy Bentham, Correspondence*, vol. 9, éd. S. Conway, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 28.

16. Véase la Carta 2397 de agosto de 1817, *The Collected Works of Jeremy Bentham, Correspondence*, vol. 9, éd. S. Conway, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 31.

17. Bentham dice, en particular en *Church-of-Englandism*, p. 105, que “Under the mask of an *accompaniment*, the corrective —que hace sufrir a los textos en los que se ampara— is in effect and virtue but the name, a substitute” (*Church-of-Englandism*, p. 105).

Insistamos en este punto que constituirá, a los ojos de Bentham, toda la habilidad de Pablo: el discurso del poder no es sólo el discurso de los hombres que están en el poder¹⁸; se caracteriza por unas propiedades intrínsecas que intenta encontrar y que Bentham empieza a definir con precisión. El discurso religioso de la Iglesia de Inglaterra obedece a leyes establecidas de interpretación, de inserción, de omisión, de expulsión, de sustitución, que son unas reglas de funcionamiento interno¹⁹, cuyas premisas se encuentran en Pablo, que quiso transformar el cristianismo de registro testamentario (visual y auditivo) en registro doctrinal.

El discurso ritual o sacramental formaliza un primer relato al que se sustituye declarándose inmutable —lo que le sirve de universalidad²⁰. Se trata de una “guerra de palabras” bastante parecida a la que Bentham había descubierto y que continuó explorando en la política con la que el discurso religioso nos confronta: Bentham habla de voluntarios de la guerra guiada tanto por los católicos²¹ como por los Anglicanos, contra los libros fundacionales del Nuevo Testamento, en el centro mismo del discurso religioso²²: unos y otros siguiendo, como se verá, un primer gran modelo en la persona de Pablo.

Este discurso no demuestra demasiado que sus elecciones son elecciones de poder²³. Bentham insiste largamente en la elección de transformar en sacramento la Cena con preferencia al lavado de pies, cuyo relato se encuentra en Juan (XIII,

18. Particularmente odiosos y peligrosos en cuestiones de religión. Bentham se lo escribirá a Richard Carlile que pagó caro haber publicado una obra teológica de Paine: “In the hands of any one man who concerns himself to have another man in any degree in his power a distinction of opinion whether on the subject of religion or on the subject of politics is a means of exercising / an instrument capable of being employed for / in / the exercising / that / this / power: and this power it has often happened to me to know, is but too apt to be most cruelly and ungenerously abused” (Carta a Richard Carlile proyecto UC x. 14-20, *The Correspondence of Jeremy Bentham*, vol. IX, enero 1817—junio 1820, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 419). La *Rationale of judicial evidence* insistirá sobre este punto: cuanto más enorme sea el absurdo que se quiere vender a la gente, más fuerte debe ser el poder, e incluso demuestra su fuerza así (Bowring, VII, p. 109, note).

19. Bentham cita estas reglas acompañándolas de algunos ejemplos, desde la p. 91 hasta la p. 153, al final del *Appendice 1*.

20. “It is the very essential character of an *established Church*; in so far as a written declaration of opinions is pinned in by its members, and that declaration an unalterable one —there exists in it a standard of opinion and practice, by which, as to every part to which that standard extends, the Bible has been turned into a dead letter, the modern composition in question being thus far established in the character of a *substitute* to it” (*Church-of-Englandism*, p. 179).

21. No es, ciertamente, el primero en denunciarlo. P. Carrive demostró en su tesis sobre *La philosophie des passions* de Bernard Mandeville, que *L'Origine de l'Honneur* denuncia, hacia 1732, la astucia de los sacerdotes, siempre dispuestos a dar una interpretación particular a una palabra de la Biblia, y a aprovechar la existencia de dos Testamentos para sacar en el Antiguo lo que el Nuevo les prohibía (Atelier National de Reproduction des Thèses, Université Lille III, Lille, 1983, p. 795).

22. “The war thus secretly carried on against the Bible, common prudence forbade to become an open one” (*Church-of-Englandism*, p. 56).

23. Definiendo el sacramento, Bentham mata dos pájaros de un tiro al llamarlo “Rome-sprung vocable” (*Church-of-Englandism*, p. 51).

1-17); si el relato del lavado de pies, que habría podido ser ritualizado²⁴, no lo ha sido, es por evidentes razones²⁵, de las que la principal es que coloca a quien se entrega en una postura demasiado impregnada de humillación²⁶ como para ser compatible con posiciones de poder.

No obstante, en este punto, Bentham está muy cerca de cometer el error que reprocha a menudo a sus adversarios: el de la imprecisión. Por muy brillantemente que la enuncie, su tesis lo induce gravemente al error sobre las fechas del sacramento de la Cena²⁷, simplemente porque ignora la didaqué <Διδαχή>²⁸ redactada a lo largo del siglo 1.º de nuestra era y reencontrada a final del siglo XIX²⁹, lo que da, situada a muy pocos decenios de los acontecimientos que se ocupa de ritualizar, todos los elementos de su futura transformación en liturgia y de la toma de partido en favor del sacramento de la Cena. No es pues verdad que los sacramentos no sean más que una “pura invención moderna”.

Lo esencial es sin embargo que, más allá de la primera versión de la teoría de las ficciones, nos encontramos delante de una teoría del discurso, que no estaba explícitamente inscrita, a no ser por la observación, a la que Bentham no daba gran importancia, según la cual la proposición es, en el lenguaje, más fundamental que la palabra. Pero *Church of England Catechism examined* hizo aparecer cuatro discursos: los de la narración, del testamento propiamente dicho, es decir de la biografía, de la historia, que podría, mediante relaciones precisas, llegar a ser el de la ciencia; el del ritual, de lo sacramental, que transforma el primer discurso de testimonio en discurso de dominio, el cual se atribuye a sí mismo la característica

24. A condición de que se vaya a buscarle algún nombre latino como *pediluvium* o algún nombre griego como *podolusis*, como Bentham preconiza agradablemente para el bautismo, según los propios principios de fabricación de neologismos que se encuentran en *Chrestomathia*. Voir *Church-of-Englandism*, p. 167.

25. En *Church-of-Englandism*, p. 63, Bentham da tres razones para la preferencia concedida a la Santa Cena sobre el lavado de pies: “1. It gave, to the self-created order of official persons no privilege —no peculiar advantage. 2. The lesson, which it so plainly gives into them a lesson of condemnation. 3. To the inventors of the drinking ceremony, drinking wine while others looked on, was an operation more pleasant than would have been the washing the feet of those same spectators”.

26. Aún siendo la costumbre de los Antiguos, la cosa no parece carecer de “vil, sórdida y casi servil”, como cuenta Calvino en un pasaje donde habla de esta costumbre para por lo demás venerarla (véase su comentario de la Iª Epístola a Timoteo, V, 10, 2.º vol., p. 163).

27. Hablando de *Lord's Supper*, Bentham escribe imprudentemente, pp. 73-74: “The ceremony itself, a mere modern invention; the duties, thus attached to it, a mere fiction; —a fiction, put forth in the teeth of those undisputed and indisputable texts of Scripture, in which nothing that bears the smallest resemblance to it is to be found. In these texts, the persons addressed, no other than the twelve chosen disciples, distinguished by the names of Apostles; —no other disciples, or followers being present, —or, so much as in the way of any the slightest and most general allusion, spoken of: even to these chosen few the act recommended, of such a nature, —a mere token and pledge of remembrance, —a social act of a purely convivial nature, —as scarcely to be taken for the subject of a duty”. La expresión de invención moderna aparece a menudo en el texto, por ejemplo, p. 47.

28. Se trata de la doctrina de los doce apóstoles cuya liturgia de la eucaristía fijan con cierta precisión los capítulos 9 y 10.

29. Por Mons. Bryennios que la publicó en Constantinopla en 1883.

de la infalibilidad³⁰ y se autoriza a cortar lo que es herético, blasfematorio³¹; lo que se podría llamar la *histerización* del relato, que eleva a universal lo que no tiene ningún lugar³²; el de Jesucristo finalmente, al que parece, curiosamente, restaurar en su simplicidad, o al menos librar de una excrecencia católica o anglicana³³, que encuentra su fuente en Pablo. Esta apariencia de *vuelta a los orígenes* de la religión de Jesús podría dar la impresión de que Bentham no se encuentra alejado de una posición tal que, por ejemplo, la de Rousseau en *Profession de foi du vicairé savoyard*, del libro cuarto de *Emile*: sería un error. En primer lugar, porque el discurso es bastante poco conforme con la filosofía desplegada por Bentham en otros lugares, quien ordinariamente es muy crítico respecto de este tema de los orígenes que es incompatible con el relativismo de la teoría de las ficciones. Pero también —pero sobre todo— porque la propia religión natural es incompatible con la filosofía de la felicidad que es el utilitarismo.

II. CRÍTICA DE LA RELIGIÓN NATURAL

Pues si el cristianismo y, más específicamente, el anglicanismo no es algo bueno para los ciudadanos ingleses, es porque no sería más que una mala desviación de una religión natural, que podría ella misma armonizarse con la mayor felicidad del mayor número. Sin duda, se ha argumentado repetidamente que el propósito de Dios en la tierra fue el de organizar lo mejor posible las cosas para que los hombres fuesen felices en ella, con solo que pusieran los medios. Bayes había redactado un libro entero sobre la Providencia para demostrarlo; e innumerables autores ingleses habían escrito, en los siglos XVII y XVIII, una pléyade de obras que, todas, nos ordenaban maravillarnos de vivir en un mundo tan hermoso, tan bien dispuesto que no podríamos dejar de ser lo más felices que fuera posible. Lo

30. “*Infallibility*, virtually and to every practical purpose, ascribed to a set of men, on no other ground than that of the temporal power possessed by them: men, in whose time the state of the human mind, in the scale of improvement, was to such a degree low, that scarcely on any other subject than this, confessedly the most obscure of any, is it at present an object of regard: all hope of correction being thus as effectually as possible taken away from whatsoever errors it may happened to them to have fallen into. Say, for shortness, *prostration of understanding and will, before the blindly assumed infallibility of a comparatively unenlightened age*” (*Church-of-Englandism*, p. 369).

31. *Church-of-Englandism*, p. 85, p. 228.

32. Ciertamente Bentham no habla de *histeria* y somos nosotros quienes traemos aquí la palabra; sin embargo, la actitud de extender su fe más allá de lo que es posible experimentar, se trata como si fuera una enfermedad mental. “It is most important to keep in mind, that madness with all its dreadful consequences is only a total divorce of belief from experience —that intellectual weakness is the fruit of this divorce to a lesser extent —and that every separate instance in which such a disjunction is effected, by whatever cause it may be, lays the mind open to the attacks of other disjoining causes; thus creating a disease which is sure to spread” (*Church-of-Englandism*, p. 123).

33. Habla en efecto, en *Church-of-Englandism*, p. 154, del “gran beneficio” que resultaría de desembarazarse, a la larga, de la excrecencia mórbida del Anglicanismo.

demuestran las famosas *Conférences* de Boyle pronunciadas, entre 1692 y 1732, sin mucha originalidad, por tantos predicadores.

Curiosamente, una página se había pasado a mediados del siglo XVIII, quizás bajo la influencia de la *Lettre sur les aveugles* de Diderot (1749), y del *Candide* de Voltaire (1759), que habían emprendido su obra de zapa, y el problema ya no tiene como resorte la admiración beata de los arreglos y mecanismos de la naturaleza. La pregunta de Bentham, en la versión publicada, a partir de los manuscritos de este último, por George Grote en 1822, bajo el pseudónimo de Philip Beauchamp y bajo el título *Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, es la siguiente: ¿la toma en consideración por los hombres de lo que serán después de la muerte en qué puede cambiar su conducta de buscar la felicidad sobre esta tierra? Dicho de otro modo: ¿En qué cambiarían nuestra actitud con respecto a la felicidad —a nuestra felicidad y a la de los otros, a la del mayor número— aquí abajo, la creencia en un Dios remunerador, que distribuye penas y placeres en ultratumba, por una parte, y la creencia en la inmortalidad del alma³⁴, por otra parte, y entre las que parecen establecer el nexo los *delitos religiosos*³⁵?

Sin duda es sorprendente ver la suerte de la religión tan estrechamente ligada a la muerte. Se comprenderá por la siguiente reflexión. El utilitarismo benthamista desea calcular los placeres y las penas del mayor número; quiere optimizar este balance redactando las leyes y haciéndolas aplicar y organizando los poderes de tal manera que esta felicidad se realice. Ahora bien, al examinar los requisitos de este cálculo, Bentham fue llevado a invertir la ontología ordinaria. En efecto, si la mayor parte de los autores empieza por interrogarse sobre la naturaleza de los placeres y de las penas para conocer después si son calculables, el utilitarismo hace todo lo contrario. Establece que, en el comienzo, era el cálculo; después dado que no existe una sociedad que no haga un reparto de placeres y de fastidios y que

34. Son las dos tesis las que se fija Bentham–Grote para definir una religión: “By the term *religion* is meant the belief in the existence of an almighty Being, by whom pains and pleasures will be dispensed to mankind, during an infinite and future state of existence” (*The Influence of Natural Religion*, pp. 30-31). [“Por la palabra religión, se entiende la creencia en la existencia de un Ser todopoderoso, que dispensa penas y placeres a los hombres durante el curso de una existencia que llegará a ser de una duración indefinida” (*La religion naturelle. Son influence sur le bonheur du genre humain*, d’après les papiers de Jérémie Bentham, de George Grote, trad. M. E. Cazelles, Germer Baillière, Paris, 1875, p. 3). Nos referiremos en adelante a esta única traducción a través de un fragmento de su título: *La religion naturelle*, seguido del número de la página. Retocaremos la traducción cuando lo veamos necesario].

35. En efecto, sobre la relación entre estos dos dogmas (del Dios todopoderoso y de la inmortalidad), el texto escrito en francés en el decenio de 1780, se explicaba en estos términos: “Algunos escritores han predicado con un celo aparente la existencia de Dios, negando la existencia de una vida futura de recompensas y de penas; y han alegado la utilidad del primero de estos dogmas por causa de su celo. Pero separado de este último dogma, la utilidad del primero es absolutamente nula. [...] Si los pretendidos juicios de Dios han sido verdaderos, no llegan muy a menudo a tener la mínima influencia en la vida como ejemplo. Queda pues la vida futura para el único teatro de juicios y de penas exclusivamente divinas. Negando pues la existencia de esta vida futura, se causa todo el mal que puede hacerse negando la existencia del creador del mundo” (*Délits religieux*, p. 37). Entre los escritores a los que Bentham hace alusión, es muy probable que piense en Hobbes.

este reparto debe ser realizado para el mejor de sus intereses, él se pregunta cómo hacer commensurables los placeres y las penas: los placeres de ayer y los placeres de hoy; los placeres de hoy y los placeres de mañana; los fastidios de hoy para procurarse los placeres mañana o a la inversa; placeres o fastidios de tal grupo o de tal individuo con los placeres o fastidios de tal otro grupo o de tal otro individuo. En cada ocasión, la commensurabilidad debe *construirse*; su único modo de existencia es el de lo *simbólico* o, en el vocabulario de Bentham, la ficción. No hay otro medio de emprender los cálculos de utilidad que asociarlos a una teoría de las ficciones que se encuentra, de forma muy coherente, en el corazón del dispositivo.

Ocurre lo mismo en el terreno de la religión, que puede impedirnos hacer correctamente los cálculos que conciernen a este mundo. Los hombres saben que morirán, incluso, aunque la mayoría de ellos, los que no se suicidan, no sepan el día, ni la hora, ni las circunstancias de su muerte. El mundo que ellos conocen, con cuya estabilidad cuentan para actuar y construir su existencia, sus alianzas, se va a romper para ellos de tal suerte que sea extremadamente improbable que las leyes a las que están habituados no cambien radicalmente y que sea, por el contrario, extremadamente probable que ya no exista ni sujeto ni objeto, ni las modalidades de unión o de correspondencia entre ellos que conocemos en el presente³⁶: ¿Cómo esta certeza de la interrupción radical, acompañada de la no menos radical incertidumbre de lo que la sigue, interviene en nuestra vida presente y cómo debe intervenir sobre esta vida, en tanto que aún no ha sido interrumpida? Porque es a esta vida, a las penas y a los bienes que se administran en esta vida, a la que está ligada la utilidad³⁷. El golpe de cizalla, cortado en un cosmos en el que la estabilidad relativa no asombra, es eminentemente creador de símbolos y de ficciones, como son creadoras de símbolos la intersubjetividad y la puesta en relación de las distensiones de la temporalidad³⁸. Esta creación de ficciones es la que Bentham inspecciona exactamente y es la que intenta reorientar ya que su balance tiene todas las posibilidades de resultar desastroso para nuestra felicidad. La idea de Bentham-Grote³⁹ —si se nos permite esta amalgama— es que no DEBERÍAMOS tener posibilidad de ordenar y de construir nuestros placeres y nuestros dolores terrestres de otra forma, según que tomemos o no tomemos en cuenta la muerte, acontecimiento futuro ineluctable del que nosotros sabemos solo que nos

36. *The Influence of Natural Religion*, pp. 32-33.

37. “Atribuir pues a [algún Dios] el designio de aplicar en una otra vida, con cualquier fin, una pena cualquiera, es venir a dar en una contradicción, es venir a dar vuelta tras vuelta a las mismas palabras, ya un significado, ya otro contrario” (*Des délits religieux*, pp. 40-1).

38. Nos servimos de la clasificación de R. M. Hare para la intersubjetividad y la temporalidad, aunque él mismo no se refiere apenas a Bentham, pues pensamos que *Moral Thinking* permite iluminar el nexo que Bentham quiso establecer entre el principio de utilidad y la teoría de las ficciones.

39. Asociaremos a los dos autores con este vocablo, en la medida en que no somos capaces de delimitar exactamente lo que, en *Analysis of the Influence of Natural Religion*, corresponde a uno u otro de los dos. El Bentham Project, consultado sobre este punto, no ha puesto aún punto final a este trabajo que está en curso.

sustraer al mundo terrestre con serias posibilidades de nuestra aniquilación total, puesto que una vida post-mortem nos parece una posibilidad muy poco probable.

La dificultad es que el temor, que nos inspira esencialmente la muerte puesto que es cierta y que no sabemos lo que es, nos asalta y nos preocupa hasta en nuestras actividades presentes; y que la envoltura por la oscuridad de lo que seremos ultratumba hace difícilmente resistible la proyección de fantasmas⁴⁰, las faltas de razonamiento y sobre todo la idea de un ser todo poderoso que organiza para él, según sus leyes, este reverso de nuestra existencia. No podemos impedir proyectar una estructura de poder sobre este desconocido radical que experimentamos y nos figuramos como el otro lado de nuestra vida⁴¹, simplemente porque es el único imaginario del que disponemos para poblar el espacio dejado abierto por el acontecimiento de la muerte; pero este poder es de la peor especie puesto que es imprevisible, absolutamente secreto, que tiene por tanto todas las propiedades de la tiranía en cuanto no tenemos sobre él ningún control y en cuanto que nos aboca a la impotencia⁴². E incluso si no hay ninguna razón para suponer un Dios teóricamente más malévolos que benevolente, sin embargo, tras lo que constatamos de la condición humana, él no puede ser enteramente lo uno o lo otro⁴³, nuestro

40. Si se trata de tomar en consideración los castigos ¿de qué castigos puede ocuparse en un más allá que no acaba, que no tiene ninguno de nuestros puntos de referencia y que angustia en el presente, por esta misma razón?

41. “The fact is that the terms *incomprehensible* and *unlimited* are merely negative, and therefore have no positive meaning whatever: Their actual import is, that the Deity is a being of whom we know less, and has more power, than any other. We conceive him as differing only in degree from other possessors of power, and we therefore assimilate him the most closely to those earthly sovereigns in whom the most irresistible might resides” (*The Influence of Natural Religion*, p. 54). [“El hecho es que los términos *incomprensibles* e *ilimitados* son puramente negativos, y en consecuencia no tienen ningún sentido positivo corriente: en realidad, quieren decir que la Divinidad es un ser del que sabemos menos que de ningún otro y cuyo poder es más grande que el de ningún otro. Lo concebimos como alguien que varía de los otros poseedores de poder sólo en grado y, en consecuencia, lo asimilamos muy estrechamente con aquellos soberanos terrenos en los que reside el poder más irresistible” (*La religion naturelle*, p. 32)].

42. “An incomprehensible mode of behaviour, not reducible to any known principles, is in human affairs termed *caprice*, when confined to the trifling occurrences of life; *insanity*, when it extends to important occasions. The capricious or the insane are those whose proceedings we cannot reconcile with the acknowledged laws of human conduct —those whose conduct defies our utmost sagacity of prediction. They are incomprehensible agents endued with limited power. The epithets *capricious*, *insane*, *incomprehensible*, are perfectly convertible and synonymous” (*The Influence of Natural Religion*, pp. 44-45). [“Un género de conducta que no se sabría comprender, que no puede volver de nuevo a los principios conocidos, se llama en los asuntos humanos con el nombre de *capricho* cuando se reduce a los acontecimientos vulgares de la vida; lleva el de *insensatez* cuando se extiende a las ocasiones importantes. El caprichoso y el insensato son aquéllos cuyos actos no podemos conciliar con las leyes conocidas de la conducta humana, aquéllos cuya conducta reta las previsiones de la mayor sagacidad. Son agentes incomprensibles dotados de un poder limitado. Los epítetos caprichoso, insensato, incomprensible pueden perfectamente sustituirse unos por otros y son sinónimos” (*La religion naturelle*, p. 20)].

43. Hay demasiado mal en el mundo como para que pueda calificarse a Dios de enteramente bueno; y demasiado bien como para que se le pueda achacar ser perfectamente malo.

interés práctico es el de suponerlo, por un cálculo hobbesiano, antes malévolos que benevolentes⁴⁴. Las consecuencias de esta inevitable inclinación son evidentemente desfavorables para la felicidad de las sociedades⁴⁵.

De ahí, en efecto, los comportamientos intimados dentro de nuestra presente existencia que oscilan entre la cobardía del cortesano cuando parecemos favorecidos por el Todo poderoso, la adulación en las palabras⁴⁶, el rencor y la rabia impotentes cuando nos estimamos desfavorecidos por los infortunios que nos llegan; la vergüenza y la culpabilidad ante un ser supremo que sabe todos nuestros pensamientos, incluso los más secretos, y que nos convierte en execrables a nuestros propios ojos; la constante irresponsabilidad, puesto que la responsabilidad se ha desviado de lo esencial. En lugar de referirse directamente sobre lo que se trata de aprobar y de desaprobado, la reprobación y la alabanza desvían la atención, crean una propensión a no tratar nunca los problemas de otro modo que por sus sobreentendidos, sus ventajas y sus desventajas indirectas. Con mayor razón si la recompensa, la pena, el perdón vienen de un ser tiránico. Este carácter indirecto crea una estrategia con respecto a los placeres⁴⁷ y a los infortunios que no favorece la ventaja de la sociedad. *Primero* porque “sacrificar un placer o incurrir en una pena sin tener a la vista una ventaja al menos igual para mí mismo o para otro, no es un acto ni de beneficencia, ni de justicia, ni de prudencia, sino de necesidad”. *Además*, la costumbre que tomamos de medir todo con la vara de un Todopoderoso vengativo, colérico, insaciable, imprevisible, que exige la obediencia y la humillación de la

44. “The Deity therefore will be conceived as fluctuating between the two; sometimes producing evil, sometimes good, but infinitely more as an object of terror than of hope” (*The Influence of Natural Religion*, p. 47). [“Se concebirá pues a la Divinidad como suspendida entre las dos suposiciones, fluctuando del mal al bien, produciendo tanto lo uno como lo otro, pero infinitamente más como un objeto de terror que de esperanza” (*La religion naturelle*, p. 22)].

45. Bentham lo había ya descubierto en *Délits religieux*: “La manera más directa en la que la tendencia de un dogma puede mostrarse perniciosa, es atribuyendo a un ser supremo la cualidad de malévolos” (p. 2).

46. “This varied and exuberant flattery is the only mode of soothing the irritability of an earthly despot; and therefore we naturally apply it to one of still more surpassing might” (*The Influence of Natural Religion*, p. 53). [“Para suavizar la irritabilidad de un déspota terrenal, sólo hay un medio: recurrir a una adulación variada y exuberante; y, en consecuencia, lo aplicamos a un déspota de un poder muy superior” (*La religion naturelle*, p. 31)]. Los manuscritos franceses habían ya mostrado algunos ejemplos de torsión de la lengua para cualificar falazmente las conductas divinas que estimamos repugnantes con toda justicia. *Délits religieux*, p. 14, § 88.

47. Por ejemplo, “our praise is destined to operate as a stimulus to the repetition of that behaviour by which we profit” (*The Influence of Natural Religion*, p. 48). [“Nuestro elogio está destinado a obrar como un estimulante que provoca la repetición del comportamiento que nos es provechoso” (*La religion naturelle*, p. 24)].

humanidad⁴⁸, crea una falsedad en todos nuestros actos⁴⁹, que Hobbes había ya diagnosticado, en su análisis del *oath*, del *juramento*, que viene a duplicar, con una invocación de lo sagrado, las promesas en las que solo deberíamos tomar en cuenta su ejecución. El temor de Dios es una fuente de *desplazamiento* de lo que vale verdaderamente entre los hombres, de *deslizamiento* del interés que no debería ser llevado más que a los verdaderos valores⁵⁰, y, a fin de cuentas, de *desviación* hacia las “alarmas imaginarias”⁵¹ en lugar de tomar las infracciones dentro de su realidad. Lo religioso parasita el derecho, la ley, la política, so pretexto de garantizarlos absolutamente; pues, vale siempre más, por ejemplo, respetar las promesas y los contratos que se han aprobado, fabricar las condiciones reales de este respeto, que invocar lo religioso a manera de caución. El temor de Dios introduce un filtro suplementario entre los hombres y sus placeres o sus dolores; ahora bien este intermediario no tiene razón de ser y, en consecuencia, contamina las relaciones eficaces y verdaderas, visto que, una vez que se gira hacia Dios sin que se cree el menor valor nuevo, la mirada debilita lo que debería ser solo considerado e invierte el orden de la exacción y de la punición. Pues él *amenaza* con el castigo antes de definir exactamente la naturaleza de la transgresión, por lo tanto si hay transgresión, no puede depender más que del derecho terrestre. La valía ha sido simplemente invertida. Hay que ir aún más lejos; las mismas faltas son desviadas y cambian de naturaleza cuando se mezcla la consideración de Dios y la existencia post-mortem en los asuntos humanos. Las faltas se transforman —como bien dijo Hobbes— en signos de falta de fe en la existencia de Dios, de no-respeto de lo que él quiere o de falta de respeto a su voluntad; carencias y faltas de respeto que, por ser pseudo faltas⁵², no son estímulos menos considerables de

48. “The Deity having power over all mankind, exacts an obedience co-extensive with his power; therefore all mankind must obey him, or, in other words, immolate to his supremacy a certain portion of their happiness. He loves human obedience; that is, he is delighted with human privations and pain, for these are the test and measure of obedience. He is pleased, when his power is felt and acknowledged: That is, he delights to behold a sense of abasement, helplessness, and terror, prevalent among mankind” (*The Influence of Natural Religion*, p. 59). [“La Divinidad, extendiendo su poder sobre la humanidad, exige una obediencia tan extensa como su poder; pues toda la humanidad debe obedecerla, o, en otros términos, sacrificar a su supremacía una cierta porción de su felicidad. Se complace con la obediencia del hombre, es decir con las privaciones y los sufrimientos del hombre, pues estas privaciones y estos sufrimientos son la prueba y la medida de la obediencia. Está contenta de ver que su poder es sentido y reconocido, es decir, se complace al ver un sentimiento de humillación, de desesperanza, de terror, reinan entre los hombres” (*La religion naturelle*, p. 38)].

49. La misma a la que nos constriñe el tirano. Ahora bien el manuscrito francés ya había dicho que “ordenar un sacrificio de placer es un acto de tiranía perfectamente incompatible con el carácter de bondad, de benevolencia” (*Délits religieux*, p. 9, § 61). En cuanto a la atribución de “la disposición a exigir un sacrificio parejo a un ser por parte del cual este acto de malevolencia no podría tener por causa ni por excusa ni la ignorancia ni el error”, equivale a “escribir el nombre de Dios bajo el retrato del Diablo” (*idem*).

50. *The Influence of Natural Religion*, p. 115.

51. *The Influence of Natural Religion*, p. 113.

52. *The Influence of Natural Religion*, p. 105.

las pasiones antipáticas⁵³. Si miramos los múltiples textos de Bentham sobre el *oath*, sobre el juramento, que se encuentra justo en el *Analysis of the Influence of Natural Religion*, se los descubrirá a todos ellos en las posiciones hobbesianas⁵⁴ —las cuales son fundamentales puesto que se trata de saber qué, si lo político o lo religioso, debe tener indiscutiblemente la primacía. Mediante la captura del miedo a la muerte en beneficio de una organización religiosa, se puede viciar todo el edificio que construyen los hombres para prevenirse al máximo contra los infortunios y promover un máximo de placeres, lo más directamente y con la mayor inteligencia que se pueda, es decir con toda la eficacia y la prudencia nomológicas posibles. Bentham es siempre, sobre este último punto, un poco más matizado que Hobbes, puesto que nota que la fuerza del *oath* está en realidad, lo más a menudo, de acuerdo con la de la opinión pública⁵⁵.

Veámoslo: Lo esencial del argumento se vuelve contra las religiones, cualesquiera que ellas sean, desde el momento en que difieren de la línea de la mayor felicidad para el mayor número. Las religiones, confrontadas con esta línea, se ponen en concurrencia con el derecho y la legislación, esto no es más que poner en juego el principio de utilidad. Si las religiones se alejan de él, de una forma o de otra, para ganar su autonomía con respecto al derecho, se desacreditan desde el punto de vista de la felicidad y pierden su razón de ser, desde esta perspectiva al menos. Lo que se toma por su originalidad no es en realidad más que un alejamiento o una deficiencia respecto del principio de utilidad, que es, a su manera, un principio de realidad. Ellas no deberían distinguirse del derecho si estuvieran verdaderamente buscando la felicidad de los hombres, con tal, bien entendido, de que el propio derecho ejerza realmente su función⁵⁶. El derecho utilitarista,

53. *The Influence of Natural Religion*, p. 106. P. 113: “Religion, therefore, attaches the hatred of mankind to actions not really injurious to them, and thus seduces it from its only legitimate and valuable function, that of deterring individuals from injurious conduct”. [“Esto es pues que la religión sujeta el odio de los hombres hacia actos que no les son realmente perjudiciales, y el resultado se desvía de su verdadera y legítima función, la de alejar a la gente de una conducta perjudicial” (*La religion naturelle*, p. 96)].

54. Es quizá en el capítulo II de *De cive*, en los §§ 20-23, donde se encuentra la mejor discusión sobre el *oath*.

55. *The Influence of Natural Religion*, p. 91: “Public opinion gave, and public opinion has taken away; and all the sway, which superhuman expectations possess over human behaviour, is surreptitiously procured, from their coincidence with this omnipotent sanction”. [“La opinión pública lo había dado <había dado su crédito al juramento>, la opinión pública lo retira. Todo el peso que las expectativas sobrehumanas poseen sobre nuestra conducta solo lo han logrado subrepticamente, porque se han encontrado con esta sanción todopoderosa” (*La religion naturelle*, p. 72)].

56. “If the injunctions of piety inculcated performance or abstinence merely according as the action specified was beneficial or injurious in the present life, religion would be precisely coincident with human laws. For these latter are destined only to ensure the same end, employing temporal instead of posthumous sanctions. Religion would command and forbid the very same actions as the legislator, merely reinforcing his uncertain punishments with something more exquisite and more inevitable at the close of life. But it would give no new direction, of its own and for itself, to human conduct; it would originate no peculiar duties or crimes, but would appear simply as an auxiliary, to second and confirm that bias which the legislator would have attempted to imprint without it” (*The Influence of*

desde que excava su surco simbólico con sus ramificaciones de todo tipo, hace desaparecer la religión, al menos, en su parte práctica, o no la tolera más que a condición de que nunca sea posible alzarse por encima de él. Éste es el momento lockeano del derecho utilitarista en sus relaciones con lo religioso⁵⁷; el derecho utilitarista desconfía de la pluralidad de morales y de religiones como de una fuente permanente de guerra y considera la lucha que las religiones entablarían con el Estado como la injusticia más peligrosa. Tan pronto como el derecho y la política desempeñan correctamente su misión, no tienen nada que hacer con lo religioso que, no solamente les es inútil, sino que les resulta francamente nocivo; no acuden a lo religioso más que cuando ellos son insuficientes o cuando se muestran desfallecientes⁵⁸.

En cualquier otra parte, cuando el derecho y el Estado cumplen correctamente su labor, el hecho de mezclar lo religioso los corrompe y toma el aspecto de un impuesto inútil y vejatorio. Tan pronto como una instancia se impone, mientras que es inútil, deviene francamente nociva⁵⁹; simplemente porque captura y desvía

Natural Religion, p. 65). [“Si las órdenes de piedad fraguan las prácticas y las abstinencias únicamente en función del peligro o del provecho dentro de la vida actual de la acción en cuestión, la religión coincidiría exactamente con las leyes humanas. En efecto, estas últimas están solamente destinadas a asegurar la realización del mismo fin, pero emplean sanciones temporales en lugar de sanciones póstumas. La religión recomendaría o defendería la misma acción que el legislador; se limitaría a reforzar sus castigos inciertos a través de cualquier retribución más rebuscada y más inevitable, que sería concedida al final de la vida. Pero no señalaría una nueva dirección por ella misma para la conducta del hombre; no crearía deberes o crímenes particulares; se mostraría solamente como un auxiliar que secunda y confirma las inclinaciones que el legislador habría buscado imprimir sin ella” (*La religion naturelle*, pp. 45-6)].

57. Este momento está perfectamente explícito desde que Bentham hace sitio a la “doctrine of toleration” predicada por los “more enlightened thinkers” (*The Influence of Natural Religion*, p. 66).

58. Así, en los asuntos penales, por utilizar su ejemplo, “it is only when a crime is known, and the criminal undiscoverable, that the superhuman inducements can be vindicated as indispensably necessary for the maintenance of good conduct. And as these cases must, under a well-contrived system, be uncommonly rare, the necessity and importance of such inducements must be restricted within very narrow limits” (*The Influence of Natural Religion*, p. 72). [“Solo cuando un crimen es conocido, y el criminal no puede ser descubierto, puede hacerse valer a favor de motivos sobrehumanos la razón de que son absolutamente necesarios para el mantenimiento de una buena conducta. Y como estos casos, bajo un régimen bien ordenado, deben ser una rareza poco común, la necesidad y la importancia de estos motivos debe encerrarse dentro de muy estrechos límites” (*La religion naturelle*, p. 52)].

59. “That branch, therefore, of religious injunctions, which is termed *our duty to God*, must be regarded as detrimental to human felicity in this life. It is a deduction from the pleasures of the individual, without at all benefiting the species. It must be considered, so far as the present life is concerned, as a tax paid for the salutary direction which the branch termed *our duty to man* is said to imprint upon human conduct, and for the special and unequalled efficacy, with which these sanctions are alleged to operate. Supposing also the operation of this latter branch to be anxious instead of salutary, the payment of the tax will constitute so much additional evil” (*The Influence of Natural Religion*, pp. 67-68). [“Esta especie de prescripciones religiosas, que llamamos *nuestro deber para con Dios*, debe pues ser considerada como perjudicial para la felicidad del hombre en esta vida. Es una sustracción operada en los placeres del individuo, sin ningún provecho para la especie. Es necesario considerarla, en lo que concierne a la vida actual, como una tasa pagada para la dirección saludable

una parte del interés cívico. Así, la idea de Bentham-Grote, temible para la religión natural, es que las motivaciones religiosas <superhuman inducements> son siempre inútiles y que su eficacia alcanza el máximo cuando se trata de producir los males terrestres, sea por un renuevo de temores y de terrores suscitados por los ultra-mundos, sea por un suplemento supuesto de eficacia que se puede extraer de ellos, en los castigos, que cuando se trata de producir el bien temporal.

El resultado de la vuelta a Hobbes, liberado de los escrúpulos con los que el autor de *De Cive* y de *Leviathan* enmascaraba sus argumentos, es desastroso para la religión; ya se imagine un Dios Temible⁶⁰ o clemente⁶¹, su acción sobre la justicia humana es igualmente deletérea, pues la impide por igual y desequilibra sus balanzas. La sutil dosificación⁶² de la justicia está desarreglada en principio por lo religioso que, aunque no fuera más que para apartarse de lo político, comete por eso el error esencial e imperdonable. Ya imponga la imagen de un Dios bueno o de un Dios malvado, la religión tiene siempre un efecto catastrófico sobre lo social, en tanto que su supervivencia le impone ese desfase.

III. Por lo tanto, ¿es posible una vuelta a lo religioso positivo, simplemente crítico y despojado de toda carga interpretativa doctrinaria? ¿Es deseable? Esto es, parece ser, la apuesta del último y curioso texto que nos proponemos presentar, tan solo parcialmente porque no disponíamos aún, hasta estos últimos días, del volumen III de la obra, *Not Paul, but Jesus*.

Not Paul, but Jesus tendría por autor a un cierto caballero Gamaliel Smith, pero el ejemplar de la Universidad de Harvard, que permite la lectura por Internet, lleva, a pluma, bajo el nombre que acabo de indicar, la mención: “a fictitious name. The author was Jeremy Bentham”⁶³. El libro aparece en Londres en 1823 editado por John Hunt, como quiera que fue escrito mucho antes puesto que J.

que la rama llamada *nuestro deber para con el hombre* imprime, se dice, sobre nuestra conducta, y para la eficacia especial y sin par con la cual las sanciones religiosas se supone que actúan. Si se supone que el efecto de esta rama sea dañoso en lugar de ser saludable, el pago de la tasa constituirá un aumento de mal” (*La religion naturelle*, p. 48)].

60. Si se consideran delitos tan graves que sea preciso sancionarlos con penas eternas, toda medida está perdida y la eficacia política es entonces catastrófica: “La advertencia de una pena eterna para un delito cualquiera es la advertencia de una pena que, por su exceso, no puede dejar de ser indebida” (*Délits religieux*, p. 13, § 82).

61. Porque incluso “el efecto del dogma de la clemencia divina no puede ser sino el de impedir una parte del efecto que se esperaba de la potente doctrina de la otra vida” (*Délits religieux*, p. 10, § 67).

62. Es en la dosificación en lo que consiste toda la justicia. E, incluso cuando se preocupa de la justicia del Estado —y, en el fondo, no hay ninguna otra—, es necesario tener cuidado de no comprarla demasiado cara (*Délits religieux*, p. 13, § 81), sino a su justo precio.

63. *L'Encyclopédie Internationales des Pseudonymes*, editada por Michaël Peschke (K.G.Saur, München, 2009), vol. 15, p. 243, confirma esta atribución, añadiéndole el nombre de Francis Place; igualmente bajo el pseudónimo de Philip Beauchamp (*Encyclopédie Internationales des Pseudonymes*, editada por Michaël Peschke, K.G.Saur, München, 2008, vol. 10, p. 220), se encuentran enlazados los nombres de Jeremy Bentham y el de George Grote.

H. Koë pudo anunciar a Bentham el 11 de noviembre de 1817 que la obra estaba casi terminada y a punto de ser editada.

Hasta ahí, ningún enigma. Los libros que critican la religión, sea revelada o natural, ya la crítica alcance al cristianismo en su conjunto, o a tal o cual forma de cristianismo, se escriben bajo pseudónimo, como exige la prudencia⁶⁴. Es más enigmática la larga crítica de Pablo: es sorprendente que Bentham, para el que la fe cristiana no es evidente, dedique tanto tiempo a hacer un minucioso comentario de los *Hechos*, de las diversas *Cartas* o fragmentos de cartas; tan minucioso como lo es cuando comenta línea a línea, y a veces palabra por palabra, las diversas versiones de los *Derechos del hombre y del ciudadano*. ¿En qué representaba la figura de Pablo, para el utilitarismo en 1820, un peligro tal que haya que intentar abatirla o degradarla, contraponiéndola con la figura de Jesucristo? ¿Por qué un autor como Bentham se toma tan a pecho denunciar que Pablo es un impostor que ha reivindicado un estatuto de apóstol al que no tenía derecho? ¿Por qué desplegar tal celo en mostrar que Pablo es el Anticristo, el que, desde el interior del sistema crístico, intentó comprometer el mensaje sustituyéndolo por el suyo? ¿Es un interés anti-cristiano el que empujó a Bentham a aprovechar la hendidura provocada por Pablo en la enseñanza crística y en los testimonios directos que están en el centro de esta enseñanza? Esta suposición es plausible, pues ¿se puede creer seriamente en una defensa de Cristo por Bentham contra el intrusismo abusivo de Pablo, tanto si hemos aceptado en parte la paradoja de un utilitarismo más afable respecto de una religión positiva y revelada —dicho de otro modo de una religión sujeta al Verbo— como respecto de una pretendida religión natural, de la que acabamos de ver en qué medida la balanza era comúnmente desfavorable a la felicidad humana?

Vayamos hasta el extremo de lo que nos parece ser una dificultad de Bentham, en este asunto, que lo opone a Pablo. Aunque Bentham no tiene sino unas simpatías muy moderadas hacia los protestantes⁶⁵, aún así está más próximo a ellos que a los católicos y, sin duda, incluso que de los partidarios de la religión del Estado, lo que enfrenta lo con el anglicanismo. Bentham habría podido mostrarse, desde este punto de vista, más amable para con la empresa paulina de lo que lo fue⁶⁶. Ciertamente, Pablo no formó parte nunca del primer círculo de los apóstoles; nunca conoció directamente a Cristo, a diferencia de los otros apóstoles. Sin duda hará cualquier cosa por poner su función como equivalente, hasta sugerir que es superior, a la de cada uno de los apóstoles, testigos oculares del trayecto de Jesucristo;

64. Bentham parece mantener la ambigüedad en este sentido. Así J. H. Koë una de las plumas de *Not Paul but Jesus* parece ignorar, en su carta de 11 de noviembre de 1817, que *Church-of-Englandism* no es obra de Ensor, sino de Bentham. Los riesgos asumidos manteniendo el equívoco son destacados por Romilly cuando habla de *Church-of-Englandism*, ya sea J. H. Koë o el propio Bentham.

65. Llega a reprocharles el mal trato que infligen, en Irlanda, a los católicos, mientras que la recíproca no es cierta, aunque los católicos eran tres veces más numerosos que los protestantes. Véase *The Book of Fallacies*, en *The Works of Jeremy Bentham*, Bowring, Edimbourg, 1843, vol. II, p. 451.

66. Era el caso de Calvino, quien se cuidó de hacer los comentarios de las diferentes epístolas de Pablo; y de Locke, que es el autor de una paráfrasis de los mismos textos.

está claro que este cultivo se efectúa a costa de la invención⁶⁷ de una religión que no tiene nada que ver con la de Cristo, a despecho de la cobertura que se da “*en nombre de ese Cristo*”⁶⁸, pero que es la de Pablo, de las convicciones que quiere imponer y de los modos extraños de argumentación que pone en juego. En ningún momento del texto de Bentham, se encuentra la menor simpatía hacia Pablo: en *Church-of-Englandism* donde denuncia el paralelismo de su vida con la de Judas⁶⁹, pero más aún en *Not Paul*, Bentham le atribuye la figura de un usurpador, de un ambicioso que quiere conquistar, en el Evangelio, un lugar que no podría ser el suyo y al que no tiene derecho⁷⁰.

Sin embargo, que el pasado de Cristo, aún cuándo nunca fuera un personaje histórico, se retome simbólicamente a partir del presente de alguien que no lo ha conocido empíricamente, en carne y hueso⁷¹, habría podido considerarse una estrategia de ficción que no tenía, al parecer, nada para disgustar a Bentham cuya reflexión sobre las ficciones es, a principios del siglo XIX, un avance teórico capital. Atacando a Pablo por haber intentado ser parte del primer círculo de los apóstoles, reprochándole haber intentado falsear los primeros testimonios sustituyéndolos por equivalentes de su creación, ¿no regresa Bentham a un empirismo llano que olvida los pasos más audaces que él mismo había preconizado en la teoría de las ficciones? Se aplicaría entonces en el terreno religioso como lo había hecho en el de los sofismas políticos, más a denunciar los errores y las

67. *Not Paul, but Jesus*, p. 74: “There <in Arabia> his eloquence —and, under the direction of his judgment, his invention— would find free scope”.

68. *Not Paul, but Jesus*, p. 124: “To this plan <of worldly ambition> the *name* of Jesus was essential. It was in that name, that all his operations were to be carried on : —in that name, from the use of which it was to be universally understood, that it was according to directions, and with support, from the departed Jesus, that by this , his newly-enlisted servant, every thing was said and done”. P. 220: “The sort of colour, put upon the project by Paul, with the help of one of his phrases —this was the only colour that could be found for it. It was for the name of the Lord Jesus (*Acts XXI, 13*) that he was ready —“ready, not to be bound only, but also to die”. For the name? O yes, for the name at all times; for, in the name of Jesus, he beheld from the first to last his necessary support: and of the Lord Jesus, nothing, as we shall find, —nothing from first to last, did he ever employ but the name”. Es reseñable que Calvino hace, sobre la cuestión del nombre, un comentario radicalmente opuesto al de Bentham, pues “Pablo habla del honor que se debe rendir al Hijo de Dios, y no a las sílabas” —dejando a los “sofistas sorbónicos” “el cuidado de flexionar la rodilla cada vez que se pronuncia ese nombre de Jesús” (*Not Paul, but Jesus*, p. 273).

69. *Church-of-Englandism*, in *The collected works of Jeremy Bentham, Religion and the Church*, ed. J. Crimmins & C. Fuller, Clarendon Press, Oxford, 2011, p. 219: “St. Paul, whose beginning had borne but to near a resemblance to the latter end of Judas”.

70. *Not Paul, but Jesus*, p. VII: “his enterprise was a scheme of personal ambition, and nothing more”. P. 73: “The plan was —to become a declared convert to the religion of Jesus, for the purpose of setting himself at the head of it; and, by means of the expertness he had acquired in the use of the Greek language, to preach, in the name of Jesus, that sort of religion, by the preaching of which, an empire over the minds of his converts, and, by that means, the power and opulence to which he aspired, might, with the fairest prospect of success, be aimed at”.

71. *Gal. I, 15-16*: “When it pleased to God, who called me by his grace, To reveal his Son in me, that I preach him among the heathen, *immediately* I conferred not with flesh and blood”.

mentiras de sus adversarios, que al uso de la teoría de las ficciones tomada en su novedad. O de otro modo —y quizá es por esto por lo que el texto sobre Pablo consigue su mayor originalidad— se ataca menos a las ficciones paulinas porque sean ficciones, ya que no hay otra manera de proceder en el terreno religioso, que porque sean falaces y completamente inadmisibles. ¿En qué son inadmisibles las ficciones de Pablo?

En que Pablo es el autor de un golpe de mano. Audazmente finge considerar que su religión —de cuya especificidad está celoso, puesto que dice haberla recibido directamente de Dios mismo, de Jesús ciertamente, pero de ningún otro hombre⁷²— es el equivalente a un testimonio, con el mismo título que los testimonios de Mateo, de Marcos, de Lucas y de Juan, a pesar de que fue constituido de otro modo que los de ellos, proferido contra el parecer de sus autores⁷³ e incluso aunque no pudiese aspirar a esa equivalencia⁷⁴. Modifica la historia⁷⁵, arregla los

72. Este es sin duda el argumento más utilizado por Bentham contra Pablo. *Not Paul, but Jesus*, p. XVI: “In respect of *doctrine*, the conclusion is –that no point of doctrine, which has no other authority than that of Paul’s writings for its support, can justly be regarded as belonging to the religion of Jesus, –any more than if, at this time of day, it were broached by any man now living: that thus, in so far as he is seen to have *added* any thing to the religion of Jesus, to settle with himself, to which of the two religions, that of Jesus and that of Paul, he will adhere: and, accordingly, either to say, *Not Jesus but Paul*, –or, in the words of the title to this work, *Not Paul, but Jesus*”. P. 49: “that Gospel <which Paul went preaching>, which he himself declares to his Galatians was not of man, was not, therefore, of those Apostles, to whom the opposition made by him is thus proclaimed”. P. 65: “the Gospel he preached was not their Gospel, but a Gospel of his own, received by him directly from Jesus”. P. 76. P. 114, él remite directamente al texto de Pablo *Gal. I, 10-19*. P. 118-9: “On them <the Apostles>, says he, I am perfectly independent: to them I am even superior. With Jesus *they* had no communication but in a natural way; with the same Jesus *I* have had communication in a supernatural way: –in the way of ‘*revelation*’. My communication with him is, moreover, of a date posterior to theirs –to any that they can pretend to: in so far as there is any contrariety between what I teach and what they teach, it is for theirs, on both accounts –it is for theirs, to yield to mine. From God is my doctrine: in opposition to it, if either they, or any other men presume to preserve, let the curse of God be on their heads. (ver. 8.)”. P. 123: Paul “assuming to himself, without modification or apology, the name of an Apostle, –thrusting himself into the society, and putting himself altogether upon an equality, not to say more than an equality, with the whole company of the men, whose title to that appellation was above dispute: –those of them who, among the chosen, had been the most favoured, not excepted”, pp. 137-138, 175, 178, 198, 205, 208, 219, 367.

73. *Not Paul, but Jesus*, p. 68.

74. Como dice Nietzsche, con una fórmula lapidaria, que va en el mismo sentido que la de Bentham: Pablo llama Dios a su propia voluntad. En el §47 de *L’Antéchrist*, Nietzsche escribe: “Este ‘Dios’ que San Pablo se ha inventado, un Dios que ‘anula’ la ‘sabiduría del mundo’ no es en realidad más que una decisión resuelta de San Pablo de llamar ‘Dios’ a su propia voluntad”.

75. La misma acusación se encuentra bajo la pluma de Nietzsche quien, sin embargo, no es más propenso que Bentham, a creer en una historia que no debería nada a las ficciones. San Pablo “borró simplemente el ayer y el antes de ayer del cristianismo, se inventó una historia del primer cristianismo. Más aún: san Pablo falseó de nuevo la historia de Israel, para hacerla aparecer como el prefacio de sus actos. [...] El modelo del Salvador, la doctrina, la práctica, la muerte, el sentido de la muerte, así como lo que hay después de la muerte —nada queda intacto, nada conserva ya su parecido con la realidad”, *L’Antéchrist*, § 42).

detalles de los testimonios para perturbar su veracidad⁷⁶. Es así como la veintena de personas que habrían visto al resucitado sube a quinientas bajo la pluma de Pablo⁷⁷. Haciendo valer sus visiones como si se tratara de percepciones, pretende tener su lugar entre los testigos oculares⁷⁸. El fin de esta intromisión en el grupo del primer círculo de los apóstoles es el de apoderarse del lugar de Pedro, contra la opinión de los verdaderos testigos oculares de los acontecimientos de la vida de Jesús⁷⁹. Se da cuenta de que los otros apóstoles no han dejado sino testamentos, que no son siempre coherentes ni homogéneos, pero que no pretenden hacer otra cosa ni nada mejor que relatar la palabra de Cristo; ahora bien, su propósito, que no puede tomar ese aspecto, reviste un aspecto doctrinario que él plantea como el verdadero significado de lo que representa el *Nuevo Testamento*, recurriendo a la revelación para justificar lo que ha dicho⁸⁰. En esta vena, su odio contra el placer⁸¹, que no aparece en el testimonio de los otros apóstoles⁸², cobra rienda

76. *Not Paul, but Jesus*, p. 67.

77. *Not Paul, but Jesus*, pp. 280, 343, 393.

78. *Not Paul, but Jesus*, p. 281: “«Last of all» (says he, 1 Cor. XV. 8) «he» (Jesus) «was seen of me also». Seen by him Paul? At what place? At what time? At the time of his conversion, when hearing a voice and seeing light, but nothing else?”.

79. Que no tienen forzosamente ganas de verlo. *Not Paul, but Jesus*, p. 211. Pero él quiere figurar en el mismo teatro que ellos. *Not Paul, but Jesus*, p. 216: “He had formed the determination to exhibit his glories on the two most illustrious of theatres: —in the two capitals —Jerusalem, of the Jewish, and now of the Christian world; Rome, of the whole classical heathen world”.

80. *Not Paul, but Jesus*, pp. 42-43, 50, 219, 251. En tanto que “primer cristiano” e “inventor del cristianismo” la figura de San Pablo será desenmascarada por Nietzsche en *Aurore*, Liv. I^{er}, § 68.

81. *Not Paul, but Jesus*, pp. 393-394: “Whoever the people were, whom he had to address himself to —they had contracted, he found, a bad habit: it was that of *eating and drinking*. Reason is but to apt to be seduced by, and enlisted in the service of her most dangerous enemy —*Appetite*. Not only did they eat and drink; but they had found, as it seem to them, *reason* for so doing. They ate and drank —why? Because they were to die after it. «Let us eat and drink» said the language we have seen him reproaching them with (1 Cor. XV. 32.). «Let us eat and drink, for to-morrow we die». The case is —that, in pleasure, in whatever shape they see her, —all men, to whose ambition supernatural terrors supply an instrument of dominion, behold their most formidable rival. Against such a rival, wonderful it would be, if their hostility were not proportionable. No morality accordingly do they acknowledge, that does not include, with or without contempt, of pleasure”. Bentham no exagera el cuadro ya que, en el capítulo XIII, vers. 14 de los *Romanos*, San Pablo no condena solamente el cuidado de la carne, sino el cuidado que sirve a las concupiscencias: “No hagáis caso de la carne en sus deseos”, dice él. Véanse los *Commentaires bibliques* de Calvino, I, p. 366. Nietzsche pondrá el acento en el carácter del odio que se encarna en Pablo: “La «Buena nueva» fue seguida de cerca por la peor de todas: la de san Pablo. En san Pablo se encarna el modelo opuesto a la «Buena nueva», el carácter en el odio, en la visión del odio, en la implacable lógica del odio. ¡Cuántas cosas no ha sacrificado al odio este «desvangelista»! Ante todo el Salvador: él lo clavó en su cruz. La vida, el ejemplo, la enseñanza, la muerte, el sentido y el derecho de todo Evangelio —no existía nada más que lo que oía en su odio este falsificador, nada más que lo que podía serle útil a él” (*L'Antéchrist*, § 42).

82. *Not Paul, but Jesus*, p. 394: “Not so Jesus: no harm did he see in eating and drinking, unless with the pleasure it produces greater pain. With this reserve, no harm, —for any thing that appears in any one of the four histories we have of him, —no harm did he see in any thing that gives pleasure. What every man knows —and what Jesus knew as well as any man —for neither in words nor in acts did he deny it —is, — that happiness, at what time soever experienced, —happiness, to be any

suelta⁸³; su monarquismo⁸⁴ pretende prevalecer contra la democracia representativa del funcionamiento del grupo constituido por los otros apóstoles⁸⁵; extraños argumentos toman aspecto de evidencias⁸⁶. Se entrega a la falsa profecía del fin del mundo⁸⁷, que no consta en los otros. Pretende haber hecho milagros para ganar algunos grados de justificación ante los otros apóstoles, pero es tan poco disertor en el capítulo que podemos dudar de que los haya llegado a hacer⁸⁸.

thing, must be composed of pleasures: and be the man who he may, of what it is that gives pleasure to him, he alone can be judge". Sobre cada uno de estos puntos, Jesús es presentado por Bentham como teniendo una concepción utilitarista del placer. No hay nada malo en recibir placer; la felicidad se compone de placeres; cada uno es el único juez de sus placeres.

83. Más exactamente, el único placer que cuenta para San Pablo no es el que los hombres dan a los hombres, sino el del Espíritu Santo de Dios: "No contristéis el Espíritu de Dios". "Para expresar esto más familiarmente, comenta Calvino (*Commentaires*, I, 211), atribuye afectos humanos al Espíritu Santo, a saber la alegría y la tristeza. «Esforzáos, dice él, porque el Espíritu Santo habite de buena gana y alegremente en nosotros, como en un domicilio placentero y agradable; y no le deis ocasión alguna de entristecerse». Vemos cuánto le importa saber a partir de qué unidad se determina el placer y el dolor.

84. Calvino, *Commentaires bibliques*, I, 196. Los *Délits religieux* contienen quizá la mejor explicación de la relación entre el monarquismo y el recurso a la revelación. Tanto en un caso como en el otro, espero ejercer un poder sin que se me pidan cuentas sobre su buen fundamento. "El autor ha dicho bien «Dios me ha hablado: lo que yo escribo, no es sino por orden suya». ¿Es necesario por eso creer en su palabra? ¿Se trata de un hecho tan común y tan natural que, a poco que alguien lo alegue, sea preciso creer en su palabra? Para saber si Dios ha hablado efectivamente de esta manera, habría una prueba tan simple como satisfactoria: sería la de preguntarle directamente <corto-circuitando a quien pretende tener una relación privilegiada con Dios; pero evidentemente, así, él lo perdería, y esto no es la finalidad de la puesta en escena>. Si él dice que sí, se lo creará sin duda sin dificultad. Se le dirigen requerimientos tras requerimientos cada día del año y a cada hora del día: ¿Se le puede dirigir uno más simple y más razonable?" (p. 7, § 47-48).

85. *Not Paul, but Jesus*, p. 217: "In the Christian world, if government in any shape has divine right for its support, it is in the shape of democracy; —representative democracy— operating by universal suffrage. In the eye of the Christian, as well as of the philosopher and the philanthropist, behold here the only legitimate government. [...] This method of filling offices, was no more to the taste of Paul, than that of a Napoleon or a George. He determined to open their eyes, and prove by experience, that monarchy —himself the first monarch— was the only legitimate form of government". La oposición del espíritu de jerarquía de Pablo con el de la Iglesia de Cristo se lee también en *Church-of-Englandism*, en *The collected works of Jeremy Bentham, Religion and the Church*, ed. J. Crimmins & C. Fuller, Clarendon Press, Oxford, 2011, p. 386.

86. Bentham ofrece algunas muestras en *Not Paul, but Jesus*, p. 279: "Follows a sample of Paul's logic, wrapt in a cloud of tautologies and paralogisms, the substance of which amounts to this: —Jesus resurrects; therefore all men will do the same. Admitting the legitimacy of this induction, what will be the thing proved? That every man, a few days after his death, will come to life again, and eat, drink and walk in company with his friends".

87. *Not Paul, but Jesus*, p. 281. Nietzsche destacará del mismo modo, en San Pablo, la duplicidad de la superstición y de la astucia de quien impone su voluntad: "Que [la Biblia] relata la historia de una de las almas más ambiciosas y de las más importunas, de un espíritu tan lleno de superstición como de astucia, la historia del apóstol Pablo ¿quién lo sabe aparte de algunos sabios?" (*Aurore*, L. I^{er}, § 68).

88. "El que sabe tan bien sacar partido de sus sufrimientos, si había hecho milagros ¿cómo pudo no haberle sacado partido?" (*Not Paul, but Jesus*, pp. 300-301).

La polémica que Bentham emprende contra Pablo y que trata de constituirlo en Anticristo⁸⁹, habiendo comenzado su carrera persiguiendo físicamente a los cristianos, habiéndola proseguido introduciendo el gusano en la fruta y minando el cristianismo desde el interior⁹⁰, se lleva cabo contra los milagros con los argumentos de Hume⁹¹; quizás con los de Locke y de Craig para lo que se refiere, más generalmente, al valor de los testimonios⁹². También es en términos de Hume en los que Bentham parece convertirse en defensor de una historia que descansa sobre una memoria, la cual se distingue de la simple imaginación. Sobre este último punto, el argumento deja perplejo, pues la teoría de las ficciones permitiría cuestionar una oposición muy atrincherada entre la memoria que guardaría el orden de los recuerdos y la imaginación que no se preocuparía de ellos. En lugar de colocarse en la posición ambigua de aparentar defender un cristianismo de los orígenes contra un cristianismo de herencia, se pretendió abusivamente que este fuese un equivalente al de los orígenes, en lugar también de caer en el maniqueísmo, un poco fácil, de parecer jugarse la religión buena de Jesús contra la religión perversa de Pablo⁹³, ¿no habría podido Bentham defender, valiéndose de su teoría de las ficciones, que ser discípulo de Cristo implica no ya que se sea o que se haya sido su contemporáneo empírico —lo que hubiese costado al cristianismo su extinción al cabo de algunos decenios—, sino que se haga su contemporáneo por un enfoque específico? Por lo tanto, estaría menos lejos de una reivindicación de la historia de una imaginación de lo que creía Hume. Y además: ¿Por qué no se tendría el derecho de crear una religión, aunque fuera en nombre de Cristo? Qué Pablo haya sido ambicioso ¿por qué no? Pero ¿quién no lo es? ¿Se fustiga una empresa solo con mostrar que su autor fue ambicioso?

89. *Not Paul, but Jesus*, p. 372.

90. En este sentido, su conversión pudo bien ser exuberante; no tiene nada de íntima. *Not Paul, but Jesus*, p. 55: “As to the matter of fact designated by the words *Paul’s conversion*, so far as regards *outward* conversion, the truth of it is out of all dispute: —that he was *converted*, *i. e.* that after having been a persecutor of the votaries of the new religion, he turned full round, and became a leader. Whether the so illustriously victorious effect, had for its cause a supernatural intercourse of Paul with Jesus after his resurrection and ascension, and thence for its accompaniment an *inward* conversion —in this lies the matter in dispute”. Encontramos el mismo diagnóstico en *El viajero y su sombra*, que constituye el vol. II de *Humano demasiado humano*, cuando Nietzsche, retomando casi palabra por palabra el propósito de Bentham, dice que “Pablo a pesar de todo siguió siendo Saulo, -el perseguidor de Dios” (§ 85).

91. *Not Paul, but Jesus*, p. 79: “In the company of divers others, a man was struck down (he says, or it is said of him), by a supernatural light: and, at the instant, and on the spot, has a conversion with somebody. Instead of saying who these *other* men are, the credit of the whole story is left to rest on the credit of this one man: —the credit, of a story, the natural improbability of which, stood so much need of collateral evidence, to render it credible”.

92. Por ejemplo, infiriendo que está fuera de cuestión tener a un testimonio lejano de la producción del acontecimiento relatado por equivalente a una recogida ocular.

93. *Not Paul, but Jesus*, p. VI: “These words, of whom have they been the words? Of Jesus? No: this has not been so much as pretended. Of Paul and of Paul alone: he giving them all along not as the words of Jesus, but as his own only: —he all along preaching in declared opposition to the eleven who were undisputedly the apostles of Jesus: thus only have they been the words”.

La irritación de Bentham contra el evangelio imaginario de Pablo —si es cierto que Bentham es el autor de *Not Paul, but Jesus*— proviene del examen al que él ha sometido el texto de los *Hechos* y de las *Cartas*, examen que es de poder⁹⁴: su autor ha buscado arrogarse, al lado de los apóstoles oculares, ventajas exorbitantes —en particular el de un estatuto al cual no tenía derecho, el de apóstol autoproclamado⁹⁵— pagándoles con falsa moneda; es decir, obteniendo efectos más espectaculares que reales pues, a través de lo que es revelado⁹⁶ o garantizado por visiones y temores⁹⁷, no hay nada que pueda ser considerado, en Pablo, como una nueva conquista del cristianismo⁹⁸, sino más bien como una amalgama de prejuicios que, tomados uno a uno, están a menudo en desacuerdo con la enseñanza de Cristo relatada por los que fueron directamente sus testigos. La increíble ventaja que se arrogó Pablo fue pagada por un mercado fraudulento⁹⁹. No obstante no nos cansaremos de considerar, tanto en Bentham como en Nietzsche, que fueron dos grandes pensadores de la ficción, tanto uno¹⁰⁰ como otro fueron sensibles a la falsificación de san Pablo, a su tergiversación de la historia, que habrían podido llegar a admirar: ¿Por qué quienes se hacen menos ilusiones sobre la verdad y la

94. Este diagnóstico será también el de Nietzsche: “Su necesidad, dice, hablando de san Pablo, era el poder; con san Pablo el sacerdote quería, una vez más el poder —no podía sino servirse de ideas, de enseñanzas, de símbolos, que tiranizan las masas, que forman los rebaños” (*El Anticristo*, § 42).

95. *Not Paul, but Jesus*, p. 199: “the self-constituted Apostle”.

96. *Not Paul, but Jesus*, pp. 42-43: “Among the purposes of this work, is the satisfying the reader —not only that Paul received not any revelation from the Almighty; but that, even upon his own showing, never did he received any such revelation: that, on pretence of his having received it from the Almighty by a special revelation, he preached a certain doctrine; but that this doctrine was partly one of his own, contrary to that of Jesus’s apostles, and therefore contrary to that of Jesus: and that, in the way of revelation, he never did receive any thing; neither that doctrine of his own which he preached, nor any thing else”.

97. *Not Paul, but Jesus*, pp. 147, 150. La visión, el trance eximen del contacto empírico, al que algunos llamarían de buena gana real, puesto que son, a los ojos de Pablo, su equivalente trascendental.

98. Ni siquiera la resurrección de los muertos que Pablo no era el único que predicaba; si bien lo hizo con brillantez, puesto que, según Calvino, “San Pablo testimonia abiertamente que gozamos de la presencia de Cristo cuando nuestras almas están separadas del cuerpo” (*Commentaires bibliques*, I, 262). *Not Paul, but Jesus*, p. 373: “Paul preached the resurrection of the dead. Agreed. But did not all Pharisees do so too? And was not Paul a Pharisee?”. Bentham había hablado, antes, p. 66, de la vaguedad de su revelación: “Revelation! Revelation! —on this single word— on the ideas, which, in the minds with which he had to deal, he hoped to find associated with that word —on this ground, without any other, did he see himself to seek support in his contest with the Apostles. Revelation? Revelation from Jesus? From the Lord, speaking from heaven? From the Almighty? On what occasion, in what place, at what time, in what company (if in any,) was it thus received? To no one of these questions does he venture to furnish an answer —or so much as an allusion to an answer. Why? —even because he had none to give”.

99. *Not Paul, but Jesus*, p. 205: “That which they *ought* to have gained, but did not gain, is —exemption from all such annoyance, as could not but be inflicted on them, in proportion as Paul, preaching to persons, to whom they had access, a Gospel which was his, and not theirs —should, while in pretence and name an associate, be, in truth and effect, an adversary and opponent”.

100. Resulta curioso ver que Bentham hizo escuela, sobre este punto, incluso con Stuart Mill, quien retoma la tesis benthamiana palabra por palabra.

realidad de la historia son también puntillosos contra los ambiciosos que quieren capturarlas?

Sin embargo hemos de tener cuidado en asimilar el utilitarismo con un ateísmo fácil. Que Bentham haya atacado la religión cristiana en su platonismo, es cierto; pero lo esencial del cristianismo no proviene de ese platonismo. Cristo lo recuerda: nadie sabe lo que es el bien y la ética no necesita este saber. Por lo tanto, la aportación de Bentham a la ética no está alejada de esta posición¹⁰¹. Quizá, después de todo, hace falta tomarse en serio su fórmula *Not Paul, but Jesus*. El rechazo de Pablo es probablemente injusto, pero la reivindicación de estar al lado de Jesús no está a la fuerza enteramente adulterada o hipócrita; incluso si el pretendido retorno a la simplicidad de Cristo, vuelto ya muy sospechoso por la teoría de las ficciones, inclina poco a descubrir los orígenes, queda explícitamente rechazado en los textos no publicados.

IV. CONCLUSIONES

Podríamos preguntarnos, para terminar, si, aún cuando aceptáramos referir estrechamente el discurso religioso a la muerte y a la ruptura simbólica que ocasiona, incluso aunque aceptáramos, en la línea de Hobbes y de Locke, que el Estado debe tener siempre la última palabra en las disputas morales y religiosas, Bentham no condujo la especificidad del discurso religioso, que él asimila, en los tres casos que hemos empezado a examinar, a un discurso de poder, incluso aunque se dé cuenta de que no es ni un discurso descriptivo, ni un discurso directamente prescriptivo, puesto que es preciso arreglarlo para tenerlo por tal. Se ha dado cuenta del modelo de afectos muy indirectos que se desencadenan a partir del temor, bajo la forma de la alabanza y de la censura; ha detectado muy bien, como Hobbes, el deslizamiento al que da lugar; pero ¿le ha dado, presentándolo junto con el discurso jurídico y político, la positividad que merece tratándolo con toda la atención que requiere su singularidad? Es cierto, en el discurso sobre Pablo, se puede sentir una preferencia por la religión de Cristo, que es también la de los apóstoles que vivieron con él y le sobrevivieron intentando transmitir su herencia. Pero se afirma menos este último sentimiento que lo que se marca la oposición al discurso de poder de Pablo. Ve en la doctrina de Pablo una segunda desviación del cristianismo; ¿quién sabe si, por alguna “hipocresía” que Nietzsche le reconocía, Bentham no consideraba al cristianismo como una primera quiebra en relación al hedonismo de los Antiguos?¹⁰² Sea de ello lo que fuere, el método que parece querer aplicar tanto al discurso religioso como a los discursos científico

101. *Ética del Psicoanálisis*, pp. 114-116.

102. Desde este punto de vista, podríamos preguntarnos si Bentham no se adelantó a Nietzsche cuando éste escribe, en el § 85 del vol. II de *Humano demasiado humano*, hablando de Pablo: “¡Qué vanidad cruel e insaciable ha debido inflamar el alma del que ha sido el primero, o el segundo, en imaginar esto!”. Si Pablo es el segundo ¿quién podría ser el primero sino el mismo Jesucristo?

y jurídico parece haberse detenido a mitad de camino en su caso, a diferencia de los otros dos casos.

La idea fue comparar los discursos bajo la perspectiva de la distribución que su poder simbólico era capaz de hacer entre los placeres y los dolores¹⁰³. Las ciencias lo hacen y *Chrestomathia* mostró que lo eudemónico es, en ellas, más profundo que toda ontología; las leyes le hacen que repartan, bien o mal, los placeres y los dolores, según la escritura de signos que las constituyen. Las religiones, positivas o naturales, lo hacen eminentemente¹⁰⁴. Y, cada vez, el método es el mismo: es necesario deshacer un juego de pasiones que se ha constituido espontáneamente y depositado históricamente según un orden que no se comprende sin búsqueda, es preciso reencontrar los placeres y los dolores que están en juego detrás de este juego de pasiones; después, y eventualmente —pues este es el fin del utilitarismo—, reconstruir su juego de forma más conforme al principio de maximización de los placeres. Está claro que la reflexión sobre la religión participa de este movimiento; pero también que Bentham ha experimentado, en este camino, un desarrollo que no había encontrado en otras rutas, científicas, jurídicas, políticas, éticas.

¿Quiso Bentham decir o sugerir que, más allá de la crítica del discurso religioso que le hace volver a una cierta distribución de placeres y de dolores, no había nada que reconstruir? ¿Que no es posible que el discurso religioso sea un discurso de reconstrucción y que, cuando se intenta reconstruir, solo se le hace la cama a las apuestas de poder, sin ningún beneficio social de placer? ¿Que está en la esencia del discurso religioso dejarse llevar por una suerte de pasividad que valdría más no intentar transformar en una reanudación activa y tecnicista? El tema no está claro: *Not Paul, but Jesus* expone de forma ambigua la cuestión de un inevitable destino de desviación de las religiones con mejor comienzo y más sólidas en sus inicios: ¿no se convierten necesariamente en la presa del ambicioso? Pablo sería, desde este punto de vista, no tanto un accidente desastroso, sino una señal inquietante.

Desde otro punto de vista aún, Bentham puede ser ambiguo y, a buen seguro, menos claro que Hobbes; para el autor de *De Cive*, el temor a la muerte es natural; está en el principio de lo político y no debe dejarse extraviar por las religiones que lo capturan en su provecho. Por lo tanto ¿se trata, para Bentham, de librarnos del temor? ¿Cómo piensa hacerlo, si parece, muy frecuentemente, anunciarlo? ¿Por

103. Un poco de la manera en la que Lacan aproximará la religión, el discurso de la ciencia y el arte en su gestión del vacío, en el L. VII del Séminaire (Lección del 3 de febrero de 1960) [Lacan, *Le Séminaire*, Liv. VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Le Seuil, Paris, 1986, pp. 155-57].

104. A veces establecen, sin gran sutileza, “dos clases de mundos; uno, una estancia de placeres; otro, de penas; trata de saber de qué sujetos están poblados esos dos mundos. Lo que está claro es que la estancia feliz estará poblada por los buenos; la otra por los malos. Pero ¿el medio de saber quién será bueno y quién será malo? Es para hacer esta experiencia para lo que la tierra ha sido creada” (*Délits religieux*, p. 40). El mismo texto dice, un poco más adelante, de la justicia que su “idea ha nacido únicamente de la vida presente: es por estos, por sus intereses, que la justicia es relativa. Es a causa de su influencia sobre la felicidad de esta vida por lo que la justicia es preferible a la cualidad contraria”.

qué son eso las religiones que han inventado el temor a la muerte y los fantasmas asociados a él, incluso si ellas lo han convertido en su mantillo? Si el miedo a la muerte es natural ¿cómo se evitará que se transforme en religión? ¿Hay alguna manera de darle otra forma? ¿O entonces Bentham sugiere que no es tan natural como se quiere decir, que no lo es mucho más que los otros afectos? ¿Y que, como dice en *The influence of Natural Religion* y como ha repetido en toda clase de contextos, lo que se entiende por *natural* no es más que una construcción cultural considerada al revés pero de la que no se puede o no se quiere ver la inversión¹⁰⁵? Pero entonces, mediante qué construcción¹⁰⁶ se podría dejar atrás el estado miserable en el cual los placeres y los dolores (en mayor número y, sobre todo, más vivos que los placeres), que tratan sobre la vida futura, se enredan para nuestra desgracia? La única interpretación posible parece ser, una vez criticada una creencia que, al no limitarse la experiencia, se precipita hacia la desgracia, proyectar las condiciones mismas de su felicidad¹⁰⁷. Pero esta es una tendencia

105. La “naturaleza” es una cubierta ideológica: “In cases where all men agree in approving or disapproving the same practice, he appeals to this universal consent as an invincible testimony to the justice of the feeling, and extols the uniformity of nature’s voice: in cases where they differ, he compliments the particular sect or public, for whom he writes, as having singly adhered to the path of right and the dictates of nature, and bastardizes the rest of mankind as an outcast and misguided race” (*The Influence of Natural Religion*, p. 116). [“En el caso en que todos los hombres se pongan de acuerdo para aprobar o desaprobar la misma práctica, el moralista recurre a este consentimiento universal como testimonio victorioso de la justicia del sentimiento, y hace sonar fuerte la uniformidad de la voz de la naturaleza. En el caso en el que los hombres no se pongan de acuerdo, el moralista alaba a la secta o al público particular, para el que él escribe, por haber seguido solo la voz del bien y los mandatos de la naturaleza, y suprime de la familia humana al resto al que llama una raza de ciegos y réprobos” (*La religion naturelle*, p. 100)]. Bentham-Grote denuncia como una maniobra la santificación de la naturaleza P. 118.

106. “To maintain and extend the alliance between belief and experience will thus appear to be incalculably the most important object of human endeavour. Whatever promotes such an attempt, must be considered as a most valuable instrument for the augmentation of happiness; since this is the only means by which it can be augmented. And conversely, whatever tends to disjoin belief from experience, must be regarded as crippling, to a greater or less extent, the sole engine by which our preservation even from incessant suffering is ensured, and tending to disqualify our mental faculties for purpose of temporal happiness” (*The Influence of Natural Religion*, p. 122). [“También el mantenimiento y la extensión de la alianza entre la creencia y la experiencia aparece como un objeto cuya importancia es incalculablemente superior a la que todos los hombres persiguen. Todo lo que favorezca esta persecución debe ser visto como el más precioso instrumento para el crecimiento de la felicidad, puesto que es lo único capaz de incrementarla. Recíprocamente, todo lo que tiende a desunir la creencia y la experiencia debe ser visto como desordenando más o menos el único instrumento con cuya ayuda podemos prevenirnos del retorno incesante de los sufrimientos, y como tendente a quitar a nuestras facultades mentales la aptitud de trabajar a favor de la felicidad temporal” (*La religion naturelle*, p. 107)]. Las palabras instrumento y máquina aparecen pues para calificar, por una parte, a la religión (que parece cada vez menos) natural y que es la instancia falaz suscitada para sumar los placeres y los dolores en un estado social insuficientemente reglado por el principio de utilidad; y su superación, por otra parte.

107. Reencontramos aquí el desnivel del dolor —que es la inclinación natural si no se hace nada— y del placer —que es necesariamente al orden de la construcción razonada y efectiva.

de la religión particularmente presente en Pablo, que se vuelve contra el placer y en este sentido iría el tercer volumen de *Not Paul* si hubiera sido totalmente redactado. Gracias al trabajo muy reciente, pues el anuncio de su publicación se remonta a una semana antes de la redacción del presente escrito, tenemos una idea bastante precisa de la moral sexual que subyace en la crítica benthamiana de San Pablo y que resulta, en parte de esta crítica.

Así, sin que Bentham se descubra abiertamente ateo, juzga no obstante que la religión, evaluada en su doble acepción positiva (en 1817) después natural (en 1822) para regresar a la positiva (en 1823), no aporta decididamente, bajo ninguna de sus caras, la felicidad de la humanidad. No concluyamos por eso demasiado rápido que el utilitarismo nunca podría ser más que un ateísmo: Bentham generaliza primero la solución de Locke, que consiste en abandonar el contenido religioso o el ateísmo a la conciencia de cada uno, o a la de las familias cuando el niño es aún demasiado pequeño para hacerse una idea de un cierto número de cuestiones por sí mismo¹⁰⁸. La religión divide a los hombres más de lo que los reúne; el político cometería un error esperando de ella algún denominador común, pero debe primero organizar esta división de forma que no perjudique a la colectividad. Aunque el Estado deba, de una forma o de otra, asegurar la educación de todos los ciudadanos¹⁰⁹, no es necesario que se meta en el contenido de la enseñanza religiosa¹¹⁰; puede muy bien sostener el principio de su existencia, con tal de que esta enseñanza quede siempre en el exterior de la escuela pública¹¹¹. Sobre este punto, Bentham está en desacuerdo con Bell¹¹², incluso aunque pueda inspirarse —por otra parte— en algunos de sus métodos.

Queda una dificultad que proviene de la necesidad de una *ortografía* en el campo religioso, como Bentham intentó escribir una en el campo de la ley y de la política bajo el nombre de *nomografía*. ¿Qué debe escribirse en un texto religioso para que sea aceptable? Nada peor que un texto, cualquiera que sea el campo, que deje lugar a un segundo discurso latente que sería lo que el autor ha querido

108. Esta influencia de Locke es perfectamente evidente en el *Code constitutionnel*, L. II, Cap. XI, nota, Bowring, IX, p. 453.

109. Posición muy establecida por James Mill, que escribió, en 1812, *Schools for All, in preference to Schools for Churchians only*, y que Bentham suscribió.

110. “As for trade, so for religion, -different as they are in other respects, whatsoever may have been the case in the days of primaeval barbarism, -the best thing that a government could *now* do, would be not to meddle with it, always excepted the purifying it from whatever portions of the *matter of wealth, power, or dignity*, in the shape of the *matter of corruption*, superstition has ever daubed with it. Revenue forces government to meddle with trade: but (witness America else), neither revenue nor anything else forces government to meddle with religion. The perfection of all Church management is the absence of all Church management. Witness all the sects: witness every sectary in the kingdom” (*Church-of-Englandism*, p. 149).

111. Para encontrar la afirmación de la laicidad de las escuelas financiadas por el Estado, véase *Chrestomathia*, p. 8; p. 96.

112. Se pueden leer, en efecto, en A. Bell, en *The Madras School or, Elements of Tuition*, Routledge / Thoemmes Press, Londres, 1993, pp. 333 ss., las instrucciones concernientes a los ejercicios religiosos que constituyen el Apéndice de la obra.

“verdaderamente” decir; que tal desviación tenga lugar proporciona la prueba patente de que el texto debería haber sido escrito de otra forma y que sus autores y aquéllos en nombre de los que ellos escribieron han buscado disimular alguna cosa¹¹³. Pero ¿hay algún medio de reducir tal desviación entre la ortografía de lo religioso y la nomografía? Nos ha parecido que la cuestión del ateísmo o del mantenimiento de lo religioso podía encontrarse así en Bentham: ¿lo religioso es sólo un déficit nomográfico más o menos grave en relación a lo jurídico que sigue su camino? ¿O se separa deliberadamente de la nomografía, siguiendo su propia ruta o sus propias redes? Corresponde al religioso hacer la prueba de que la desviación es original, irreductible, irremplazable; y al filósofo examinar la autenticidad de esta desviación.

113. *Church-of-Englandism*, p. 36: “The writer, inspired or not inspired, by whom this passage was originally penned, was he so much less skilled in the import and management of his own language, as not to be able to give expression to a prohibition, which he *did* intend *should* take effect, -not to be able to give expression to a prohibition, without adding to it another and still more extensive, -and that a useless and pernicious one, -which he *did not intend* should take effect? Inspired or uninspired, had he not foresight enough to foresee (and surely no such gift as that of supernatural prophecy was necessary to enable a man to foresee) that such as is here contended for would be the signification put upon these words, -and in consequence to do what was so perfectly easy to do, for preventing any such sense from being put upon them, viz. to forbear inserting the words by which this supposed real intention was so plainly counteracted, and which could not be either necessary or conducive to any other purpose than that of counteracting it”. Dicho esto, la teoría de las ficciones, que se esforzará por distinguir la *entidad real* de la *entidad ficticia*, ¿llegará a inscribir esta distinción en el propio texto o recurrirá también ella, a la intención del hablante? En otros términos, ¿No pide Bentham al discurso religioso que respete una exigencia que no pudo honrar él mismo en el seno mismo de la ciencia de las ficciones?