

Del “dios escondido” a la “mano invisible”

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega

Universidad de Navarra

Pamplona

2009

¿Cómo diseñar el orden social?

Contra las pasiones de los individuos

Para los humanistas, el paso desde la barbarie a la cultura, desde la naturaleza a la ciudad, era resultado de la acción de algún hombre excepcional, un gran legislador. El medio para lograrlo había sido la retórica, la fuerza de la palabra. Dentro de esa tradición sería Maquiavelo el que señalara que el núcleo de la construcción de la ciudad, del paso de la barbarie a la civilización, residía en el modo de controlar las pasiones desordenadas de los ciudadanos. Para que la ciudad no decayera en la barbarie era necesario que el príncipe estuviese dotado de fuerzas excepcionales que le permitieran manejar y equilibrar las pasiones de sus súbditos. Debía ser lo suficientemente astuto para crear rivalidades entre ellos, manejar sus luchas por los honores, las riquezas, el lujo y la fama, para oponer los unos a otros, y asegurar el orden y la prosperidad de la república. Lo que Maquiavelo llamaba la “virtú” del príncipe era imprescindible para contrarrestar los efectos imprevisibles de la Fortuna. ¿Se podría asegurar que habría siempre un príncipe con esas condiciones? ¿Era posible exigir la continua presencia al frente de la ciudad de una especie de semidios?

Los calvinistas formados en la tradición humanista, como Bernard de Mandeville (1670-1773), pensaban, de un modo muy parecido a Maquiavelo, que para establecer el orden y la prosperidad había que aprender a manejar las pasiones de los ciudadanos. No se trataba de reprimirlas a todas, como pensaban algunos luteranos, sino saber discriminar entre ellas, aprovechar aquellas como el deseo del lujo, de las riquezas, y de la moneda, que movilizaban la

acción de todos, los mantenía ocupados en actividades productivas. ¿Cómo lograr esa discriminación entre pasiones de modo que surgiera el orden y el bienestar? Para Mandeville, la respuesta no podía ser otra que la acción oculta de la providencia divina, que imponía ese resultado por encima de las decisiones torcidas de una naturaleza humana corrompida.

En línea muy parecida se manifestaba un jansenista como Pierre Nicole (1625-1695) para quien la divina providencia, compadecida de la condición de corrupción y desorden en que había quedado la naturaleza humana después de la caída, había infundido a los hombres tal miedo a la muerte, que se sentían impulsados a la adulación y al engaño como un modo de conseguir lo que de modo violento les podía costar la propia vida. Esto podía explicar que con el paso del tiempo la humanidad hubiera pasado de un estado primitivo de guerra y pillaje a una situación de orden y prosperidad creciente. Poco a poco, bajo la acción escondida de Dios, las gentes, sin ninguna virtud por su parte, habían abandonado la violencia y la guerra. Habían descubierto que era mejor recurrir al comercio y al intercambio que al pillaje. De este modo la acción oculta de Dios lograba que el amor propio que rige la conducta del hombre desde después del pecado, llevase al orden y prosperidad, de una forma mucho más segura y eficiente que el puro amor de Dios podía haberlo conseguido.

No tiene nada de extraño que desde estos modos de pensar, no pocos empezaran a ver en los nuevos modos de gobernar de los soberanos absolutos instrumentos de la providencia para imponer el orden y remediar el inevitable desorden de una humanidad caída en desgracia. Era indudable que el naciente Estado pacificaba y ponía orden, fomentaba el comercio, creaba oportunidades de enriquecimiento. Pero no era menos indudable que a cambio exigía seguir la religión del monarca, y renunciar a participar en el gobierno, que pasaba a ser competencia exclusiva del soberano. Fomentaba una nueva libertad privada, la de enriquecerse de modo individual, pero impedía el ejercicio clásico de la libertad política. El naciente Estado manipulaba las pasiones de los individuos, procuraba que todos ellos se dedicaran a sus propios intereses, al enriquecimiento privado, y de ese modo impedía el desarrollo de las virtudes republicanas, por las que tanto habían luchado los humanistas bajo medievales.

El Estado podía ser una forma de gobierno aceptable si se lograba demostrar que era una nueva forma de expresar el bien común, a la que todos los hombres naturalmente tendían de modo inexorable, por encima de sus creencias religiosas, tendencias políticas, y modos de entender la moral. Esta era la meta que se propuso Thomas Hobbes (1588-1679). Un modo de explicar cómo podía pasar de la barbarie a la civilización, sin contar con un príncipe excepcional, como había sostenido Maquiavelo, ni con la acción divina más o menos oculta como sostenían calvinistas y jansenistas.

Para Hobbes, como corresponde a su formación nominalista, la naturaleza era la técnica, el mecanismo utilizado por Dios para ordenar el mundo. Su idea era que el hombre debía imitar a la naturaleza, y diseñar un mecanismo que le permitiera ordenar la sociedad, pasar de la barbarie a la civilización. Se trataría de construir un animal artificial, el *Leviatan*, también llamado Estado, que de modo impersonal pondría orden en las pasiones humanas. De un modo muy parecido al jansenista Nicole, sostenía que lo importante de este artefacto era que causara pavor, que fuera una terrible máquina de poder. De ningún modo sería creación de Dios, sino de los hombres, de su capacidad técnica, y su habilidad constructiva. Algo que podría aprender

imitando la naturaleza, el gran libro donde estaban escritas las leyes que Dios usaba para gobernar el mundo, y que esencialmente serían de tipo matemático. De tal modo que el Estado, el *Leviatan*, sería un ser matemático, regido por una lógica necesario, e implacable. Un artefacto que inspiraría pavor, una máquina cuya sola presencia daría miedo.

Si el Estado es construcción de los hombres, ¿por qué deciden construirlo, sobre todo con el fin de sentir pavor? La contestación es que los individuos tienen tendencia natural a unirse y organizarse, pero el desorden de sus pasiones se lo impide. Si cada individuo permanece aislado su poder resulta ineficiente, y su derecho es inútil. Si se asocia, si se somete a la ley, su derecho se reduce, pero logra lo que le es permitido bajo la ley de un modo mucho más seguro y eficiente. Sin la ley el derecho se desvanece. Solo la máquina terrible del Estado es capaz de imponer y hacer respetar la ley, y dar efectividad a los derechos de los individuos

Para asegurar que el Estado quedaba fuera del conflicto religioso, lo entendía Hobbes como una máquina, un ente matemático, que no se construía de acuerdo a la ciencia de lo justo, sino de acuerdo a la ciencia de lo útil, lo que interesa a todos, con independencia de sus creencias. De ese modo lograba que tanto la política como el derecho quedasen subordinados a lo utilitario, que era el objetivo y la finalidad primordial del Estado.

Solo bajo el pavor que inspiraba la máquina terrible del Estado, bajo la ley impuesta por esa violencia, sería posible la justicia distributiva y conmutativa. Con anterioridad al Estado, en la barbarie de la naturaleza, los derechos son ficción, no hay mío ni tuyo, sino una continua pugna entre los individuos. Bajo el poder del Estado la justicia es meramente funcional, se reduce a respetar los pactos constitutivos de la ley. En último término el Estado sería una versión muy reducida del bien común, que se apoya en una versión también muy reducida de la ley natural: el miedo a la muerte de cada individuo.

El Estado aparece por tanto como un artefacto construido a partir de los derechos del individuo en situación de naturaleza. Mediante un contrato de cesión recíproca de derechos, cada individuo se pone bajo la ley, se somete al Estado, y su justicia. A partir de ese momento la única fuente del derecho efectivo pasa a ser la ley, expresión de la voluntad y poder del Estado. De ese modo, por acuerdo implícito, los individuos proceden a la construcción de un dios artificial, y por tanto mortal, el *Leviatan*, que tendría el monopolio de la violencia, fuente del máximo pavor. Algo que sería resultado de un cálculo geométrico, de una ganancia utilitaria por comparación cuantitativa entre un antes y un después. ¿Sobre qué fundamento unos individuos, que desconocen el bien y la virtud podrían aceptar un resultado que solo funcionará si se respeta el bien ajeno, y se confía en la palabra del otro?

Lo interesante en el esquema de Hobbes es la importancia que adquiere la economía como base y fundamento del Estado. Según su modo de pensar, en condición de naturaleza, no hay posibilidad de una economía estable más allá de la depredación individual, con el resultado de una vida miserable, insegura y corta. Solo si el Estado confisca y controla todas las relaciones entre los hombres, y obliga a cada individuo a situarse en el círculo privado de la administración de las cosas, con vistas al enriquecimiento privado, entonces surge una economía colectiva que no puede ser otra cosa que la aplicación de una pura técnica.

La economía de Hobbes nada tiene que ver con la moral, y no es posible mediante la relación natural y directa entre los hombres, sino que necesita del poder del Estado que establece las leyes que hacen posible la vida pacífica en el sentido utilitario. En este sentido rompe con la economía antigua, basada en las regulaciones políticas y morales, y pone las bases de la economía en las regulaciones técnicas diseñadas e impuestas por el Estado.

Solo bajo el poder del Estado los derechos de los hombres quedan limitados por la ley, y se impiden que se destruyan los unos a los otros. En condición de naturaleza, son la escasez y la necesidad lo que lleva a los hombres a asociarse, a utilizarse unos a otros, iniciando una especie de primitiva división del trabajo; pero en seguida se desatan desacuerdos y disputas. La necesidad del reconocimiento mutuo, el deseo de honor y gloria, les precipita en la lucha entre ellos. Por un lado no pueden vivir los unos sin los otros, pero, por otro lado son incapaces de ponerse de acuerdo. Todos desean disponer del poder y las riquezas sin término, y no se fían los unos de los otros. Se hace inevitable esa máquina de terror, el Estado, instrumento para el uso ordenado del poder y las riquezas, que impone a todos la necesaria racionalidad económica. Solo a la sombra del Estado, de su ciencia utilitaria del derecho, la economía se convierte por primera vez en técnica, guiada por el rigor del método matemático. Se puede dotar de reglas claras y coherentes, y se impone la justicia procedimental. En resumen, la modernidad de Hobbes reside en que toda la sociedad se convierte en organización económica convenientemente administrada por el poder del Estado.

En el seno de ese animal artificial que es el Estado, la producción, distribución, y el consumo se asemeja a las funciones fisiológicas del cuerpo natural. La distribución, ya se trate de las tierras, o de los intercambios comerciales, toma la forma de partición controlada directamente por el poder, que controla los contratos, la acuñación de moneda; cuyo valor se supone proviene de la materia misma. La producción, se convierte en reparto controlado del trabajo. En el corazón de ese artefacto se encuentra la caja del Estado, su incesante necesidad de financiación alimentada por los impuestos, que hacer circular la moneda, verdadera sangre de la república. Le corresponde al Estado llevar a cabo la destrucción sistemática de la antigua economía.

La partición, la limitación de derechos que lleva a cabo el Estado, no se ajusta a la ciencia o arte de lo justo, a la jurisprudencia, sino a la técnica utilitaria del bienestar colectivo, según lo establece el poder del Estado, e indirectamente de la voluntad de los ciudadanos, que lo instituyen por pacto. Es por tanto el poder del Estado el que en último término otorga valor a las cosas.

El esquema de Hobbes sigue requiriendo de la acción de un dios escondido, ya sea artificial, que no por eso deja de ser sobrehumano, dotado de un poder terrible, único capaz de poner orden y concierto en las pasiones desordenadas de los individuos.

Fisiocracia y “aritmética política”.

Vamos a ver ahora otro modo de construir el orden social, a partir del manejo de las pasiones de los individuos, que se desarrollaría en Francia, como resultado de la confluencia del jansenismo, y de la filosofía cartesiana. Se trata de un esquema que se puede incluir en el tipo

de soluciones que de un modo u otro recurre a la acción de un “dios escondido”, pero que, como veremos, estaba destinado por su propia estructura a liberarse de la necesidad de ese recurso.

En la Francia del siglo XVII, en el seno de la tendencia jansenista, había arraigado la idea de que el orden social no era natural, dada la condición corrupta de la naturaleza humana después del pecado, sino que era algo inexplicable, y de algún modo milagroso, una especie de revelación sensible de la misericordia divina. Compadecida de la condición humana después de la caída, la divina providencia había establecido una especie de racionalidad oculta, que de modo inexorable, por encima de las intenciones humanas, imponía un orden social ventajoso para todos, y aseguraba la reproducción ordenada de los bienes necesarios para el bienestar de todos los hombres.

Casi al mismo tiempo se había desarrollado la filosofía de Descartes que, tratando de huir del escepticismo provocado por el nominalismo, había creído encontrar en la matemática el camino a un conocimiento cierto e indudable. Su conclusión fue que había que dejar de lado todas las realidades que no fuesen reducibles a objetos matemáticos. La misma matemática debería desprenderse de la cantidad, para atender solamente al orden y la medida, y convertirse en lo que Descartes llamaba una “matemática universal” (*mathesis universalis*)

Esta actitud provocaría un dualismo radical e insalvable entre lo necesario y lo probable, entre lo pensante y lo extenso, entre la mente y el cuerpo. Hacer ciencia sería lo mismo que construir modelos matemáticos de algún tipo de orden permanente, oculto bajo la cambiante apariencia de las cosas. Una filosofía certera y rigurosa sería el conocimiento matemático del orden necesario entre *naturalezas simples*, ideas fundamentales de la mente humana, puros objetos matemáticos. Especie de intuiciones intelectuales, ideas puras, independientes de cualquier realidad empírica, que sería la materia de la que estaría hecho el conocimiento humano.

Una filosofía que procedería desde las ideas a las cosas. Lo cual planteaba un serio problema, ya que no hay modo de asegurar que lo que se puede afirmar clara y distintamente de la idea de una cosa, se pueda afirmar de la cosa misma. Ni está claro que las cosas se excluyan entre sí tan radicalmente como nuestras ideas de las cosas. Por ejemplo, Descartes, para evitar referirse al alma, que supone unión sustancial con el cuerpo, introdujo la idea de mente, que reduce al hombre a la condición de sustancia pensante, separada del cuerpo. Con la consecuencia inevitable de que el hombre solo existe si está continuamente pensando, y es conciente de ello. En caso contrario, ni siquiera podría estar seguro de su propia identidad.

Si la mente se concibe como una sustancia radicalmente distinta a la del cuerpo, ¿de donde le llegan las ideas? La respuesta de Descartes no podía ser más que: “de sí misma”. No veía como una sustancia podía recibir algo de otra distinta. Entonces, ¿qué era sensación? ¿De donde surgía? La respuesta sería una vez más: “de la mente misma”. No veía otro modo de responder.

Aunque a Descartes nunca se le ocurrió negar la existencia de las cosas, los principios de su filosofía le obligaban a demostrar que existían, no lo podía tomarlo como un hecho establecido. La existencia de las cosas es evidente para el alma, principio espiritual sustancialmente unido a

un cuerpo, y no requiere prueba; pero, para la mente, sustancia distinta y separada del cuerpo, esa existencia no es evidente, y se requiere algún tipo de demostración. Pronto se comprobaría que esa demostración resultaba imposible.

Leibniz, Spinoza y Malebranche, llegaron a la conclusión de que solo apelando a la existencia de Dios se podía dar una explicación de la misteriosa unión entre dos sustancias tan radicalmente distintas como la mente y la materia. En el caso de Leibniz, la explicación consistía en que Dios habría establecido una armonía entre todas las sustancias, de modo que a cada modificación en el cuerpo, le correspondiese una modificación en la mente. En el caso de Spinoza, la explicación consistía en suponer que tanto el pensamiento como la extensión serían atributos en una única e infinita sustancia, de modo que siempre habría perfecta correspondencia entre sus atributos. Dicho de otro modo, Dios, o la Naturaleza, única y verdadera sustancia, sería el sujeto de esos dos atributos paralelos. Malebranche (1638-1715) rechazó la solución de Leibniz, ya que si hubiera armonía universal sucumbiría la libertad, y también rechazó la solución panteísta de Spinoza. Su explicación consistía en que Dios había establecido sus leyes de tal modo que con ocasión de cada cambio que tenga lugar en el cuerpo, ocurriría el correspondiente cambio en el alma. Dicho de otro modo, sería la acción directa de Dios la que explicase el orden observado en la naturaleza y la sociedad. Al final no quedaba más remedio que encargar a Dios de coordinar todo lo que ocurría dentro y fuera de la mente. La materia y sus modificaciones serían meras ocasiones para que Dios proporcionase sensaciones e ideas a nuestras mentes.

Según el planteamiento de Malebranche el conocimiento humano solo se daría en Dios, y no sería posible sin su mediación. De modo que los hombres no conocerían las cosas como son, sino las ideas de las cosas en Dios. Lo importante no serían las cosas en sí mismas, sino el modo en que Dios las da a conocer a los hombres, incluso no importaría que las cosas fuesen distintas a esas ideas que se nos dan a conocer. De acuerdo con el modo de pensar de Malebranche, el conocimiento sería una forma de revelación divina, que para nada necesitaría de la realidad de las cosas.

La ciencia no consistiría en el conocimiento de las cosas en sí mismas, sino de las ideas de las cosas en Dios. El orden de la Naturaleza, como el de la sociedad, no residiría en lo observado, sino en las leyes de la mente divina. Para acceder a esas leyes bastaría con seguir el método de Descartes, hacer pasar las apariencias de las cosas por el filtro del lenguaje matemático, único modo de detectar lo inteligible, lo que está en la mente de Dios, fundamento último e inalterable de la realidad.

Este sería el método propuesto por los llamados fisiócratas, un grupo de personajes franceses del siglo XVIII, entre los que destaca la figura de F. Quesnay, que influido por Malebranche, sostenía que el orden y la prosperidad de la sociedad, sería resultado de la acción directa de Dios, de leyes universales y necesarias que estaban en su mente, y podían ser descubiertas si se seguía el método adecuado, si se iba más allá de lo que era mera costumbre y apariencia.

El método consistía en que el orden social sería más próximo a esas leyes sumamente inteligibles, universales y necesarias, si las ideas y sensaciones que provocaban sobre los

individuos eran cada vez mejores, lo cual se manifestaría en el gozo, la paz, y el bienestar de todos. Si se permitía que cada individuo, guiado por su amor propio, llevase adelante las actividades que le proporcionasen mayor placer y satisfacción, el orden de la sociedad sería cada vez mejor, se ajustaría a ideas más verdaderas. Sólo siguiendo este método se llegaría a la perfecta correspondencia de las cosas tal como son observadas, con las leyes perfectamente inteligibles que están en la mente divina, un orden estable y definitivo, cada vez más real, y donde cada uno ocuparía el puesto que naturalmente le correspondía, al que le llevaría la guía indefectible de su amor propio.

Surgía así una especie de extraño epicureísmo cristiano, según el cual, siguiendo los impulsos del amor propio, guiado por las sensaciones del cuerpo, cada individuo no solo alcanzaría su gozo y bienestar, sino que como resultado de la oculta acción divina, resultaría la máxima perfección posible del orden social existente.

Un método que tropezaba con un problema práctico, requería que a cada uno de los individuos les fuera permitido dejarse llevar por su amor propio. Para lo cual había que suprimir todo tipo de impedimentos surgidos de costumbres, prejuicios, y reglamentos arbitrarios. Había que “dejar hacer”, *laiser faire*, *laiser passer*. Conscientes de la dificultad y resistencia que este programa de actuación podía suscitar, los fisiócratas insistían en que no se trataba de introducir cambios radicales, y abandonar completamente lo que hasta ahora se venía haciendo, sino que había que proceder de modo gradual. Bastaba con permitir que cada individuo, según su condición presente, y dentro de la actividad que venía desempeñando, pudiera perseguir aquellos objetivos más inmediatos y accesibles, que impulsado por su amor propio le llevara a una situación de mayor gozo y bienestar, respecto de la que se encontraba en ese momento. No se trataba de un programa revolucionario. La libertad para seguir la propia inclinación del amor propio, no se oponía al poder del naciente Estado, al poder absoluto del monarca francés, sino que por el contrario le concedería mayor posibilidad de financiación y poder, pues sería mayor la riqueza de Francia. Además, el orden resultante no sería fruto del capricho humano de los ministros del rey, sino una administración racional, regida por leyes de tipo geométrico que llevarían de modo inevitable a la perfecta coincidencia de los intereses particulares con los del soberano.

La política que proponían los fisiócratas consistía en que gradualmente se fuesen levantando las trabas que la costumbre o el prejuicio habían puesto al amor propio, la fuente del enriquecimiento individual y colectivo. Sólo así se irían desvelando las leyes que llevarían al orden social perfecto, donde mayor sería la riqueza, y más plena la felicidad de todos. No había que romper de manera violenta con las antiguas costumbres y estatutos, sino proceder con método, y de modo gradual. Este sería el camino para construir una nueva y definitiva sociedad cuyo orden estaría regido por una nueva ciencia moral, tan certera y rigurosa como las leyes de la lógica matemática. Con el tiempo se llegaría a disponer de unas leyes morales científicas, parecidas a las leyes de la física de los cuerpos inanimados. Es decir, leyes universales, a priori, inalterables. Y, por supuesto, susceptibles de expresión matemática.

Esa nueva ciencia moral, que los fisiócratas llamaban economía, vendría a ser una versión racionalista de la “economía natural” de los antiguos. Una técnica para la construcción de una sociedad bien ordenada, donde se obtendría la máxima riqueza posible, y se alcanzaría el

mayor gozo posible de todos sus habitantes. Como la etimología de la palabra fisiocracia pone de manifiesto, todo debía gobernarse por el principio de esta nueva economía natural, establecida por una sabiduría divina benevolente, que había decretado la posibilidad de un estado de bienestar sobre la tierra.

Para el logro de este objetivo era necesario que, de modo simultáneo, se impulsase el progreso de las ciencias de la naturaleza, y se desarrollase una nueva concepción utilitarista del derecho y de las leyes, orientada a la realización del amor propio, y el enriquecimiento individual. Esta era la política que en sus numerosos panfletos recomendaban al soberano, el único que tenía el poder para poner en marcha estos planes. Había que proceder, poco a poco, a sustituir las decisiones arbitrarias tomadas por funcionarios de un poder absoluto y centralizado, por un gobierno impersonal, tecnocrático, ajustado a leyes cada vez más científicas.

Un ejemplo típico del modo de ejecutar las políticas que recomendaban, era proceder a la incorporación masiva de bueyes y caballos en el cultivo de los campos de Francia, sustituyendo de este modo el esfuerzo de los hombres en las tareas más penosas. De ese modo sería mayor el gozo de los agricultores, que lograban más con menor esfuerzo, al tiempo que se aplicaba una técnica más racional y eficiente. No se trataba de una actitud ascética y puritana, sino que apuntaba más bien a la plenitud del goce en esta vida.

El aparente carácter conservador de esa política mantenía el respeto a la estructura tradicional de la propiedad de la tierra. Pero insistía en su orientación a la productividad, al enriquecimiento y la ganancia monetaria, lo cual representaba una clara ruptura con los modos tradicionales de cultivo, y una defensa de los planes de “cerramiento” de las tierras. Sólo respetando este sentido individualista de la propiedad sería posible la libertad de iniciativa, y el fomento de la competencia, que permitiría descubrir las leyes del nuevo orden social.

Los fisiócratas compartían los ideales burgueses de enriquecimiento individual, actividad placentera y gozosa, abundancia de medios de subsistencia, cultivo de la educación, y en general de todo lo que llevase a una vida dulce, serena y refinada. Por eso aunque su programa político era muy ambicioso proponían llevarlo a cabo al modo burgués, con método y constancia, aunque estaban convencidos que de ese modo casi sin darse cuenta se produciría un cambio radical en el orden social. Un programa ilustrado, burgués y moderno que se llevaría a cabo mediante la educación y el manejo de la opinión pública, cosa en la que los fisiócratas fueron verdaderamente unos expertos.

Como un modo de crear opinión pública a favor del programa político que propugnaban, Quesnay presentó una “formula aritmética”, la “tabla económica”, mediante la cual, y a partir de unas cifras supuestas, se proponía demostrar como se podía llegar a conocer las leyes que llevaban al mejor de los ordenes sociales. Comenzó por representar los flujos de riquezas que circulaban entre las tres grandes clases sociales que constituían el cuerpo político de la Francia de su tiempo. Es decir, entre los campesinos que cultivaban la tierra; los dueños de la tierra, el rey y la nobleza; y los artesanos y menestrales. Mediante los derechos de propiedad, el contrato, y la emisión de la moneda, fundamentos del comercio, la riqueza, que tenía su origen exclusivo en la fertilidad de la tierra, pasaba de los campesinos a la aristocracia propietaria de las tierras,

y de estos a los artesanos. Se desencadenaba así un entramado de flujos de ingresos y gastos entre las diversas clases sociales, una especie de sistema circulatorio, que alimentaba a todo el cuerpo de la nación, y le daba vida y vigor.

No es casualidad que Quesnay fuese cirujano sangrador, ni tiene nada de extraño que entendiese que la salud y fortaleza de la economía, como la del cuerpo humano, dependiese de que no hubiese trabas a la circulación de la moneda, verdadera sangre de la economía. Así como en el cuerpo humano le correspondía al corazón, según se creía entonces, calentar e impulsar la sangre, en el cuerpo social le correspondía a la tierra, aportar el “grano”, fuente básica de la riqueza de la nación. Sólo la tierra era productiva, su fertilidad, don de la naturaleza, hacía brotar el grano fuente última de toda la riqueza. Algo que a Quesnay le parecía un “hecho natural” evidente, ya que el campesino producía más grano del que consumía, dando lugar a un “excedente neto” que, a través de la moneda, permitía alimentar a las otras clases sociales.

La “tabla” sería el instrumento para llegar con el tiempo a la elaboración de una “aritmética política”, que con la mejora de la contabilidad social, si se permitía mayor libertad de enriquecimiento, permitiría un cálculo cada vez más exacto y riguroso de los efectos sociales de las distintas decisiones políticas. A título de ejemplo, Quesnay trató de determinar el importe exacto de los impuestos que el soberano podría exigir a cada actividad productiva, sin disminuir el bienestar de todos.

Si la riqueza de Francia dependía del volumen de la producción agrícola, la “tabla” podría ayudar a poner de manifiesto cuales deberían ser las medidas políticas correctas, establecidas de modo científico, destinadas a aumentar al máximo posible esa producción. En este sentido, se hacía evidente la necesidad de invertir en mejoras destinadas a aumentar el rendimiento de las tierras, y facilitar el comercio. Había que mejorar las técnicas agrícolas, llevar adelante la construcción de nuevos caminos, canales, y puentes, que facilitasen un transporte rápido y barato del grano a los puntos más distantes de Francia. Una inversión que sólo se llevaría a cabo si se procedía a eliminar la multitud de trabas que, debido a prejuicios y costumbres inmemoriales, se oponían a la libertad del comercio del grano, y se oponían al cultivo de la tierra con vistas a la ganancia monetaria.

Quesnay había dado a conocer su “tabla” con el objetivo principal de provocar un cambio de mentalidad predominante. Quería dejar claro que sólo si se permitía el cultivo de las tierras con vista a la ganancia monetaria, sería posible recuperar la inversión que hacía falta para que Francia saliese de la penuria y escasez de trigo, y de la pobreza generalizada.

Los fisiócratas se propusieron llevar a cabo una intensa campaña de promoción de sus ideas, y para eso elaboraron multitud de folletos que se preocupaban de difundir entre la clase dirigente francesa. Con esas publicaciones trataban de dar a conocer una especie de evidencia científica de la relación directa entre el aumento del precio del grano, provocado por la libertad de su comercio, y el aumento de la cantidad total de grano que se podría producir en las tierras de Francia. Un modo de convencer a los ministros del Rey, de la necesidad de abandonar los principios de una agricultura de subsistencia, que no hacía uso del dinero, sino de la tradición, la costumbre, y las instituciones, para abrir camino a una agricultura basada en la libertad de precio del grano, y el logro de la ganancia monetaria.

Para la mentalidad tradicional el grano era un bien de subsistencia, que debía mantenerse fuera del mercado monetario. Su cultivo estaba organizado con vistas a la unidad e integración de cada pequeña comunidad. Para los fisiócratas, mientras persistiese esa mentalidad, ese modo de organizar la agricultura, no sería posible alcanzar un volumen de producción que permitiera salir de la penuria, de la que todos se quejaban. El modo tradicional de entender la organización de la agricultura no estaba orientado a la totalidad de la nación, sino a la subsistencia de cada una de las pequeñas comunidades. ¿Por qué deberían ahora arriesgarse y adoptar un modo de producción que solo se basaba en abstracciones, tales como el concepto de mercado, o la ganancia monetaria, que no eran fácilmente comprensibles para la mayoría de las gentes? Los fisiócratas argumentaban que esas actitudes eran consecuencia de pereza mental para ver que no siempre había sabiduría detrás de los modos tradicionales de proceder. Había que convencer a todos que el grano era una mercancía como otra cualquiera. No se trataba de un don gratuito, de un regalo de la naturaleza, que debía quedar fuera del comercio monetario. Si no se seguía sus planes, cada vez sería mayor el empobrecimiento y la debilidad del poder de Francia.

Si se decretaba la libertad de comercio del grano, su precio no estaría gobernado por el lado de la subsistencia de una pequeña comunidad, sino por el “precio adecuado”, el establecido por las condiciones de competencia más amplias posibles, es decir, por el deseo de gozo, el amor propio de todos los que en Francia lo producen y lo consumen. Un precio que vendría fijado por una nueva versión de la “ley natural”, aquella que reportase mayor ventaja a todos. Se pondría entonces de manifiesto que no era un don de la naturaleza, sino una mercancía cuya producción incluía un coste de inversión, con vistas a mejorar el rendimiento de la tierra, o a facilitar su comercio. Una inversión que nunca se llevaría a cabo mientras se negara la posibilidad de recuperar su coste. Sólo dando a conocer esta “ley natural” que rige la producción social del trigo, objeto central de la nueva ciencia moral de la economía, sería posible calcular el “precio adecuado” del grano, y tomar las medidas políticas acertadas para fomentar el aumento de la producción, y paliar la escasez de grano, uno de los problemas importantes de la Francia de aquel tiempo.

Sólo convenciendo al poder centralizado y absoluto del soberano de la necesidad de implantar este nuevo tipo de política agraria, fundada en el reconocimiento de que el agricultor, el dueño de las tierras, como todo comerciante, debía guiarse por su amor propio, por la búsqueda de la ganancia monetaria, sería posible acabar con la situación de escasez de grano con la que se enfrentaba Francia. Era imprescindible convencer a los ministros del rey de la inexcusable necesidad de declarar la libertad de comercio del grano. Mientras no se accediera, y no se diesen las condiciones de competencia requeridas, no se pondría de manifiesto cuál podía ser la nueva ley natural económica, aquella que de modo gradual llevaría a una situación de orden, riqueza, y libertad a toda Francia.

La economía llegaría a ser una verdadera ciencia, basada en el cálculo aritmético de precios, cuando se quitasen todas las restricciones y trabas existentes a que los individuos se pudiesen guiar por la búsqueda del amor propio. Sólo entonces se crearían aquellas condiciones en las que sería posible medir los costes de producción, y las demandas reales, y todos empezarían a conocer las leyes del nuevo orden natural de las riquezas. En relativo poco tiempo sería de dominio común establecer con todo rigor y exactitud los encadenamientos causales existentes

entre todas las decisiones productivas, y el modo en que afectan a los flujos de ingresos y gastos que circulan dentro del cuerpo social de la nación. En ese marco, cada agricultor aprendería pronto a manejarse frente el azar, y sus beneficios no serían resultado de los caprichos de la Fortuna, sino de un cálculo riguroso.

Los fisiócratas no se cansaron de insistir en que en nada se oponía su programa político al poder absoluto del soberano. Argumentaban que el buen funcionamiento del cálculo exigía un poder fuerte y centralizado, con un importante servicio de estadística, donde mediante la observación y la medida, dispusiera de datos cada vez más fiables y representativos de los flujos de producción, de los costes, rendimientos, tipos de producción, etc. De este modo la “tabla” económica se iría haciendo más real, más científica, más de acuerdo con las leyes universales y necesarias que, según ellos, gobernaban la construcción del orden social.

Como corresponde a seguidores de la filosofía de Descartes, la política que propugnaban los fisiócratas suponía una *mathesis universalis*, un método y disciplina que llevase de modo inexorable al conocimiento cada vez más seguro de las leyes naturales del orden social. El supuesto liberalismo de los fisiócratas, encerrado en su lema *laissez faire, laissez passer*, era más bien un elogio a la eficiencia inexorable de las leyes deterministas de la naturaleza, en nada incompatible con el mantenimiento de un poder político absoluto en manos del rey de Francia, que seguiría siendo el “rey Sol”, pero que iría siendo sustituido de modo casi imperceptible por el artefacto cada vez más impersonal del Estado.

La espontaneidad del orden social

Razón, ideas, sensaciones.

Si el orden social se consideraba un diseño, algo que tenía que ser construido, se requería la intervención de algún actor sobrehumano, ya fuese divino, o de un representante suyo, que manipulara las pasiones de los individuos. En Inglaterra, se iba a iniciar una corriente que buscaba volver a la idea de que el orden de la ciudad estaba en la misma naturaleza humana. Se trataba de buscar algo que pudiera sustituir a la ley natural, tal como la habían desarrollado Aristóteles y Tomás de Aquino, pero con fundamentos filosóficos muy distintos.

En el desarrollo de esta corriente una figura clave sería J. Locke (1632-1704) quien se daría cuenta de que el constructivismo se hacía inevitable si se partía del idealismo de Descartes. Proponía tomar como punto de partida un empirismo moderado, que aceptara la corporalidad como fuente de las sensaciones, y medio de formación de las ideas. Eran los hechos los que constituían la base de todo conocimiento ya fuese civil o natural. Lo único que había que hacer era aplicar un método riguroso de análisis y control de cómo, a partir de las sensaciones, se formaban las ideas, para de ese modo asegurarse que no se había incurrido en confusión y error. De ningún modo había que reducir la naturaleza humana a un principio abstracto, a una mente o sustancia radicalmente separada de lo corporal. Como tampoco se debía de admitir la existencia de ideas innatas.

Estaba de acuerdo con Descartes en que no existía el alma, tal como la había entendido Tomás de Aquino, pero no admitía el concepto de mente con la que Descartes había tratado de

sustituirla. Había que admitir que el cuerpo formaba parte del hombre, aunque no se supiera muy bien de que manera lo hacía. ¿Cómo se podía entonces definir al hombre? Locke encontró el modo de responder a esta pregunta en la vía psicologista de la introspección. El hombre era la conciencia de una identidad que permanecía más allá de la sucesión de estados mentales que ocurrían en su interior. Estados mentales internos que se suponen son reflejo de los estados externos, de los procesos que ocurren en la materia, y que están gobernados por leyes matemáticas.

¿Cómo puede un hombre así definido conocer el fin de su conducta, distinguir entre el bien y el mal? ¿Cómo puede dar lugar al orden de la sociedad? Para Locke la guía para llegar a ese conocimiento tenía que ser la naturaleza, pero a partir de las sensaciones más elementales, los sentimientos de placer y dolor. De modo más concreto, de la huida del dolor, la sensación que consideraba más real, que desata esa especie de deseo negativo sumamente activo, que pone al hombre en movimiento para evitar la causa de ese dolor.

Para Locke, en línea de continuidad con los nominalistas, esos ímpetus vitales básicos que las sensaciones provocan en el hombre serían los derechos efectivos de los individuos, siempre que se ejerzan según recta razón. Son anteriores a cualquier intervención, ya fuese de Dios, o del Estado. Ahora bien, ¿cómo puede el individuo por sí solo establecer la recta razón? Una vez más Locke respondería acudiendo al psicologismo, bastaría la introspección por parte de cada individuo, para saber que es lo justo, lo adecuado a cada situación concreta.

En su lucha contra la tiranía, ya fuese la que provenía del poder absoluto del soberano, como del igualitarismo de la plebe, Locke atribuyó una especial importancia al derecho de propiedad, que vino a constituir como la esencia misma de la identidad de cada individuo. Lo identificaría con su libertad, con su vida misma, y con el poder hacer. En otras palabras, el derecho de propiedad sería reflejo y garantía de la identidad del individuo en su entorno material inmediato. No tiene nada de extraño que el cuerpo fuera para Locke la primera propiedad del individuo, lo que lo dota de realidad objetiva y externa a su identidad interna y subjetiva.

Si el cuerpo es una propiedad ¿Quién es el sujeto titular a quien se atribuye? Todo parece indicar que para Locke ese sujeto vendría a ser una especie de "homúnculo", habitante íntimo, titular de la identidad de cada individuo. Una vuelta a la vieja idea del cuerpo como esclavo del alma, que pone de manifiesto las contradicciones de la fórmula de Locke a la hora de definir al hombre.

De ese modo de entender la propiedad se sigue que cada individuo puede apropiarse en exclusiva de lo que necesite para la subsistencia de su cuerpo; siempre que deje para los demás igual cantidad, y de la misma calidad. Algo exigido por la recta razón. Lo que no se entiende es como cada individuo, por sí mismo, puede saber lo que necesita, y determinar lo que debe dejar a los demás. Es imposible que por introspección sepa que no puede hacer daños a sus iguales, y que nadie tiene jurisdicción sobre los demás. A pesar de estas innegables dificultades, Locke no dudaría en afirmar la libertad sin condiciones de los individuos, o lo que es lo mismo, lo absoluto e ilimitado de su derecho de propiedad. Debajo de este planteamiento está implícita la idea del derecho a la vida por parte de cada individuo; algo que llena de asombro y perplejidad, pues está lleno de contradicciones desde el punto de vista del concepto de derecho.

El fruto natural del cuerpo sería la labor, la fuerza que brota de su propia fisiología, y que en principio está destinada al mantenimiento de la propia vida. De lo cual deduce Locke que constituye el título natural de adquisición de los otros bienes externos. Los frutos de la naturaleza pasaban a ser del propietario del cuerpo que hubiese generado la labor necesaria para apoderarse de esos frutos, para recolectarlos, cazarlos, o pescarlos. Como puede verse, el trabajo, convertido en labor, pasaba a ser algo corporal e individual, cuasi fisiológico.

El trabajo y la propiedad dejaban de estar orientados al logro de un bien común. Eran primariamente movimientos cuasi fisiológicos desatados por las necesidades corporales. Quedaba claro que todos los hombres estaban obligados por Naturaleza al trabajo, a mantener la propia vida, y de esa inexcusable necesidad biológica y prepolítica brotaba el derecho de propiedad.

Locke admitía una situación en la que los hombres habrían vivido en condición de naturaleza, sin ciudad, pero en lugar de ser una situación de barbarie y guerra, como pensaba Hobbes, era una situación ruda y primitiva pero de algún modo ordenada: en realidad se comportaba como un mercado, donde los individuos se relacionaban entre sí de modo contractual, por relaciones de compra y venta. Según este modo de pensar, mientras hubo bienes mostrencos, que no eran de nadie, la labor habría sido el “precio” natural que cada individuo tendría que pagar, ya fuese a la naturaleza, o a otro hombre, para apoderarse de esos frutos. Cuando llegó el momento en que todo pertenecía a alguien, el modo de satisfacer las necesidades sería mediante el intercambio, usando la moneda. Pero, en último término la moneda no sería otra cosa que la medida de la cantidad de labor incorporada a las cosas que se intercambiaban, sin nada que ver con la necesidad común; un concepto que desaparece en el esquema de Locke. La única justicia posible sería la de los intercambios, y consistiría en que los bienes intercambiados llevasen incorporados la misma cantidad de labor.

En lugar de la necesidad común, introduce Locke la necesidad negativa de poner límites al enriquecimiento individual. La presencia de otro individuo, con los mismos “derechos a la vida”, colocaba el conflicto en el centro mismo de la génesis del orden social.

Locke había encontrado un modo de superar el límite corporal a la propiedad, que él mismo había establecido, y que daba vía libre a la avaricia, a la extensión sin término de la propia riqueza. En un principio, había sostenido que no era conforme a recta razón acumular más de lo necesario en el caso de los bienes perecederos, los destinados a la subsistencia. Pero, no iba contra la recta razón acumular bienes como el oro y la plata, que no se corrompen, y son deseados por todos. Había sido el descubrimiento de la moneda, oro y plata, lo que había hecho posible que, de modo ordenado, mediante el intercambio, cada uno pudiera perseguir su propia avaricia.

La moneda comparece por tanto como un extraño capricho de los hombres por el oro y la plata, cosas que no remedian ninguna necesidad corporal. Pero constituye un medio para superar la limitación de acumular, de modo que siempre quede igual cantidad y calidad para los demás. Ahora bien, ¿por qué antes de la invención de la moneda nadie quería más que lo necesario, y luego todos se vuelven locos, y se dedican a acumular moneda?, ¿simplemente

porque no se estropea? No tiene sentido que algo estéril como la moneda se convierte en sustituto de la fertilidad de la tierra.

Un argumento débil y poco convincente, ya que por el mismo motivo también se podría acumular piedras. No era ese el verdadero motivo de acumulación, sino que se trataba de algo deseado por todos, lo cual permitía el intercambio. Pero Locke pasaba por alto que si todos lo desean, no es por capricho individual, ni por una propiedad física que reside en esas sustancias, sino porque son expresión de la necesidad común, algo que sólo puede ser establecido de modo político, en el seno de una práctica en común.

El orden social, según Locke, se fundamentaba exclusivamente en la justicia conmutativa, en el respeto al derecho de la propiedad privada, de modo que toda modificación de esos derechos tenía que realizarse por intercambio, de acuerdo al principio de ganancia monetaria nula, en términos de labor, que sería la esencia de ese modo de entender la justicia. Un esquema donde subyacía la vieja idea de que había algo malo y torcido en el comercio. La moneda no sería otra cosa que labor, es decir, fruto del dolor, castigo y esclavitud. Una visión claramente negativa del valor.

Una versión utilitarista de la *praxis*

A partir del ocasionalismo de Malebranche, David Hume (1711-1776) había llegado a la conclusión de que no era posible una demostración racional de la existencia de la causalidad. En consecuencia el planteamiento de Locke era sencillamente falso. No era posible una demostración racional de una correspondencia real entre los estados mentales y lo que sucedía en el mundo externo. Ni tampoco había modo de asegurar la identidad del sujeto que lleva a cabo la percepción de una cosa. Ni siquiera era posible demostrar que la cosa percibida siguiese existiendo, una vez que dejase de estar presente para el sujeto que la había percibido.

Había que renunciar a una explicación racional de cómo las ideas surgían de la percepción. La relación sería mera ilusión, fruto de la mera creencia, de la memoria y la imaginación, que llevan a pensar que las cosas siguen existiendo una vez percibidas, y que una cosa sucede detrás de otra, como si fuesen la una causa de la otra.

La moral, y el orden social, era por tanto resultado de un proceso que estaba más allá de las capacidades intelectivas del sujeto humano. La unidad y orden del mundo que nos rodea, el cosmos y la sociedad, es fruto de creencias y costumbre, algo que nada tiene que ver con la razón.

Para Hume, todo hombre era un espectador de un escenario externo donde se desarrollaba una compleja trama de percepciones, que aparecen y desaparecen. El supuesto orden, tanto de la Naturaleza como de la sociedad, sería resultado de la proyección de la identidad subjetiva del sujeto humano, de su experiencia de continuidad de los acontecimientos, y de su creencia en la existencia de una causalidad entre ellos. Tanto las leyes de la física de Newton, como las de cualquier orden social, serían resultado de la imaginación y la creencia.

Las ideas eran resultado de un complejo proceso de generación de creencias y hábitos mentales que se forjaban en el seno de una comunidad. Se recibían por tradición, y se aceptaban

por costumbre. No había por tanto ningún motivo para afirmar la existencia de una situación de naturaleza, donde los individuos pudieran juzgar de acuerdo a recta razón. La moral y el orden social eran resultado de un complejo proceso espontáneo, que había existido siempre, donde sin nada que ver con la razón se configuraban las creencias y costumbres, las ideas y modos de pensar de todos los individuos. El hombre no podía ser naturalmente político, en el sentido de Aristóteles y Aquino, sino naturalmente gregario, sometido a creencias y costumbres que se recibían por tradición.

La clave de este proceso de generación de la civilización humana solo lo podían constituir las pasiones, que Hume consideraba movimientos “prerracionales”, “preconceptuales” y “prelingüísticos”. ¿Cómo a partir de algo tan desordenado e incontrolable como las pasiones, sin ninguna intervención de la razón, podría surgir el orden? No era posible una explicación racional, una teoría de la sociedad, pero sí cabía alguna conjetura, más o menos probable, de cómo podría operar ese proceso.

Para llevar a cabo su conjetura, Hume comenzó por distinguir entre pasiones directas e indirectas. Las directas serían las sensaciones propias de dolor y placer, las que desatan los sentimientos de aversión, pena, temor y desesperación; o bien de alegría, esperanza y seguridad. Las pasiones indirectas serían reflejo de las acciones propias en los demás, de las que se siguen los sentimientos de orgullo, complacencia, admiración, envidia, o bien de humillación, desprecio, vergüenza, y odio.

Las virtudes serían, para Hume, las acciones o cualidades mentales que provocasen, en un espectador imparcial -el individuo promedio- el sentimiento placentero de aprobación. Algo que nada tendría que ver con un juicio moral, sino que sería resultado de la comparación empírica con un patrón común de bienestar y vida apacible, establecido por creencia y costumbre, y recibido por tradición. En cuanto desatan la pasión indirecta del sentimiento de orgullo crean una disposición a repetirlos con facilidad. En otras palabras, las virtudes serían aquellas acciones que reforzasen el *status quo* del bienestar de la sociedad. Por el contrario, los vicios serían aquellas acciones o cualidades mentales que engendrasen desaprobación, desprecio y odio, por parte de un espectador imparcial, y que fuesen por tanto contra al *status quo* del bienestar público.

El esquema de Hume es un remedio utilitarista, construido desde el escepticismo, del modelo aristotélico de *praxis* como fundamento de la política. En su caso, el término medio constitutivo de las virtudes, se establece de modo mecánico, por equilibrio entre pasiones o fuerzas naturales opuestas. En lugar de la prudencia, las virtudes serían reguladas por la astucia en el logro de lo más placentero. Se trata de una idea de la *praxis*, en la que no hay corrección mutua en el descubrimiento de lo bueno y lo mejor, sino imitación del más astuto en el logro de su propio bienestar.

A pesar de su declarado ateísmo, el esquema de Hume no se entiende sin la presencia de una especie de “Dios escondido” que, de modo muy parecido al modo de pensar Malebranche, logra que al final surja, sin contar con los hombres, el orden y bienestar de la sociedad. El orden social no requeriría de un actor, divino o sobrehumano, pero sí de un poder impersonal y oculto, pero no por eso menos absoluto, sino todo lo contrario.

La postura de Hume tiene muchos puntos débiles. No explicaba como se podía establecer una calificación de las pasiones sin algún tipo de juicio moral previo, sin referencia a algún ideal de vida, aunque se mantuviese oculto. Por sí solas las pasiones no pueden juzgar si ante una determinada reacción de la opinión pública, hay que sentir orgullo o humillación. ¿Cómo a partir de los intereses de unos individuos, guiados por una visión miope e interesada, podía alcanzarse un conocimiento general y desinteresado? ¿Cómo podría surgir la idea del respeto a la propiedad, en medio de tal nube de pasiones e intereses? Apelar a las costumbres, las creencias, y la ley, no constituía una explicación muy convincente. En cualquier caso en ese modelo ni siquiera había subjetividad, el individuo quedaba diluido en un proceso global que no se sabe por qué razón se guiaría por el principio de aumento continuado de la utilidad general.

Para Hume la justicia consistía en aquella conducta que mantenía a los hombres alejados y respetuosos con la propiedad de los otros. Su fin era por tanto dotar de estabilidad a la posesión. La posesión estable protegida por la ley es lo que Hume llamaba derecho de propiedad. ¿Qué tipo de posesión merece la protección de la ley para convertirse en derecho de propiedad? Hume se vio enfrentado a la siguiente alternativa, o bien proteger la posesión que lleva a un aumento de la utilidad pública, lo cual convertiría la propiedad en algo muy discutible e inestable, o bien proteger la posesión tal como existe en cada momento. Su respuesta fue que los hombres somos esclavos de los hábitos y costumbres, y que la justicia solo podía ser el respeto al *status quo*.

Quedaba claro que Hume hacía desaparecer la moral, o la reducía a la economía, a la búsqueda astuta del propio bienestar. Su idea era que la simpatía estaba estrechamente ligada al mercado y al trabajo, donde se lograba la realización efectiva de los objetivos que siempre había pretendido la moral. La unidad del sujeto, la conciencia de su identidad, se llevaba a cabo en la vida social. De modo inmanente, sin necesidad de un sentimiento interior que refleje el orden trascendente de la naturaleza, y del hombre mismo. De este modo imponía la idea de un individuo cuyos fines infinitos y subjetivos se imponen en la vida social sin la mediación de un fin trascendente.

Para Hume la prosperidad y la virtud, la economía y la moral de una nación, son la misma cosa, la organización material resultado del ejercicio individual de una inteligencia técnica, que se alza por encima de la confusión de los sentimientos y la oscuridad de las pasiones. Un proceso que se lleva a sí mismo, pero que no se gobierna, sino que está en manos del azar, de la Fortuna. No es posible atribuir a la Naturaleza ningún plan ni finalidad, ni es posible afirmar que esté dirigida por algún tipo de razón. No excluye, por tanto, la posibilidad de una intervención en la economía por parte de los poderes públicos. Nada garantiza que las sociedades vayan siempre hacia la prosperidad y la libertad.

Separar la moral de la economía

Adam Smith (1723-1790), aunque estaba sustancialmente de acuerdo con el enfoque de su amigo Hume, discrepaba en lo que se refería a negar sentido y finalidad en todo lo que ocurría. Con este fin desarrollaría una especie de nuevo estoicismo que le permitiera distinguir entre la

moral y la economía. No había que confundir la prosperidad con la virtud. Tenían una génesis distinta. La economía era un proceso que se desenvuelve en lo externo del individuo, en los asuntos corporales, y en la organización de la sociedad. La moral, por contraste, afectaba a lo más hondo de lo interior de cada individuo. Sólo la adecuada articulación de ambas podría lograr que un pueblo fuera próspero y virtuoso. Algo que solo se podría lograr dejándose guiar por la sabiduría oculta en la Naturaleza. Con este planteamiento trataba de evitar el crudo utilitarismo de Hume, al que su escepticismo le había abocado.

Lo básico era la moral, un proceso de mejora personal, de educación, que da lugar al hombre virtuoso, el que puede dar sentido a la vida y la economía. El sujeto moral aprende a conectar el desenvolverse de su propia vida con la suprema sabiduría que gobierna la marcha de todas las cosas. De este modo trataba Smith de recuperar la idea de una providencia que guiaba la marcha de la historia y del cosmos.

Para un ser humano la vida es hacer con otros, y en presencia de otros. Cada uno contempla lo que los otros hacen, su modo de comportarse, y experimenta sentimientos de placer o desagrado. Los individuos actúan como si estuviesen en escena, teniendo a los demás como espectadores, provocando su admiración o su rechazo. De tal modo que la sociedad vendría a ser un tejido de sentimientos, una efusión de placeres o amarguras, un desarrollo incesante de juicios mutuos, a través de los cuales se iría configurando el prototipo de conductas más aceptadas por todos, las que más admiración y satisfacción provocasen.

Los principios de la moral tendrían una génesis experimental y serían evolutivos, surgido de la convivencia, en un proceso de interacción de las vidas de todos, mediante el cual cada uno se entrena a moderar sus pasiones y sentimientos. Aprende a ser dueño de sí mismo, y desarrolla una especie de prudencia, en realidad una astucia, sobre lo que le conviene hacer bajo cada circunstancia, con vistas a recibir la alabanza y admiración de todos los demás.

La moral surgiría por tanto a impulso de una especie de mecanismo impersonal, que Smith llamaba el "principio de simpatía", y que estaría fundado en la vanidad humana, en la tendencia de todos a buscar la atención y aprobación de los demás. Surgido de la capacidad de la imaginación para situarse en el lugar de los otros, y juzgar sus acciones desde el punto de vista de los sentimientos que provocan, se produciría una especie de comunicación inmediata con todos los demás. Una especie de causalidad intersubjetiva, que llevaba a los hombres a comportarse como si constituyeran una comunidad, y que permitía que unos a otros se prescribiesen reglas de comportamiento. Visto de otro modo, esas reglas estarían dictadas por un "espectador imparcial", o impersonal, de modo que el placer de recibir el elogio no vendría del elogio en sí mismo, sino de ser dignos de ese elogio.

Esas reglas, base de las relaciones sociales y económicas, se resumirían en tres obligaciones principales, respetar la integridad física de todos, respetar la estabilidad de las posesiones de cada uno, y respetar los pactos y contratos. Con esto el funcionamiento de la sociedad vendría a ser una especie de juego donde cada uno, en concurrencia con los demás, iría dando la mejor forma a su amor propio, la que le diera mayor éxito frente a los demás. En resumidas cuentas, para Smith, como para Hume, la justicia sería el respeto a esas reglas de juego.

Aunque este planteamiento de la moral se parece al de Aristóteles, se trata de algo radicalmente distinto. No es la razón la que juzga las pasiones, sino los sentimientos. En ese modo de entender la sociedad, y la praxis que la constituye, no hay más que una agregación de individuos, y no hay la apertura a un bien trascendente, no hay posibilidad de una verdadera comunidad política.

En el planteamiento que Smith hace de la moral, es una supuesta sabiduría oculta en la Naturaleza la que, por encima y más allá de la razón, se encargaría de establecer el bien y el mal. Ella sabe mejor que nosotros de qué tenemos necesidad. Ni cabe, ni hay necesidad alguna de conversión personal. La Naturaleza se encarga de llevar espontáneamente, desde fuera de cada individuo, hacia ese bienestar, que solo ella sabe donde se encuentra. Los hombres se hacen virtuosos como consecuencia de un mecanismo. Vistas así las cosas, pierde todo su sentido el concepto mismo de justicia distributiva.

Como corresponde al estoicismo de Smith, la Naturaleza actuaría como un artista que da lugar a la belleza y el orden, y que con ese fin ha puesto en todos los individuos un sentimiento de placer ante el espectáculo de la belleza y la armonía que se engendra en el juego de las relaciones sociales. Algo que realiza sin la mediación de los conceptos. Los hombres no saben, ni individualmente, ni en grupo, como son las reglas del juego social. Son tan complejas que se escapan a su comprensión. Solo las pueden percibir por los sentimientos, y a través de ellos se transforman en las costumbres y códigos que rigen el maravilloso juego de la sociedad.

Como puede verse en la moral de Smith el aspecto estético desempeña un importante papel. Las acciones virtuosas no solo son útiles, sino sobre todo son causantes de un sentimiento de belleza, son una obra de arte. No se admira solo la utilidad de un reloj, su capacidad para dar la hora, sino sobre todo la perfección y belleza de su maquinaria. Lo que causa el placer es el orden y la armonía, y la utilidad en la medida que se subordina y es consecuencia de ese orden y armonía. La Naturaleza, como corresponde a un artista, no solo se preocupa del resultado, sino de la belleza en el modo de lograrlo.

Desde el crudo utilitarismo del enfoque de Hume, la Naturaleza no sería más que el nombre de un proceso de producción continua, inmanente en ella misma, carente de finalidad, y sin resultado definitivo. Lo único importante es que su modo de operar sea útil. Desde el enfoque estoicista de Smith, la belleza y armonía del modo de operar de la Naturaleza, el sentimiento de belleza que provoca, cuenta más que la mera utilidad. Frente al productivismo sin término del utilitarismo de Hume, lo que pretende Smith es recuperar una idea de orden y fin, de una perfección escondida en el mismo operar de la Naturaleza.

En cualquier caso la moral de Smith no surgiría de la "sabiduría de Dios", como sucedía en las explicaciones de los fisiócratas, sino de una supuesta "sabiduría de la naturaleza". No tenía inconveniente en reconocer que su planteamiento podía ser compatible con la idea de que era disposición divina que la base y fundamento de la sociedad fuese la ley de la prosecución del propio interés. Una hipótesis admisible, pero ni necesaria, ni demostrable.

Según el modo de pensar de Smith, la visión de la completa y perfecta armonía entre el todo y las partes, de cómo funcionan las leyes que gobiernan el universo y la sociedad, sólo sería

accesible a Dios. A los hombres solo les era permitido observar una *heterogénesis* de fines, debajo de la cual actuaba la “sabiduría de la naturaleza”, que como “mano invisible” lo llevaba todo al orden, la armonía y la belleza. Una sabiduría que para nada requeriría de la acción directa de Dios, sino más bien de una especie de *Logos* estoico, que desde dentro del mundo, de modo inmediato y oculto, daría lugar al orden que se manifiesta en la inmensa fábrica del universo, y en la entera sociedad humana.

Cada individuo, persiguiendo su propio interés de manera intuitiva, y sin ningún tipo de cálculo riguroso, contribuía, sin pretenderlo, al establecimiento de un orden no diseñado por los hombres, ni por Dios, y que llevaría a un bienestar creciente para todos. Algo así como una especie de astuto soberano maquiavélico, que de modo oculto entretejería los beneficios a largo plazo con los intereses a corto, jugando con las confusiones individuales. Un soberano que, por ser oculto, sería radicalmente absoluto y despótico. Un tirano benévolo que no cesaría de manipular la marcha de la historia, conduciendo a las naciones desde sus orígenes, cuando la vida era ruda, solitaria y pobre, hasta la situación en tiempos de Smith, cuando la vida se consideraba delicada, civilizada y rica.

Se entiende que para Smith la propuesta de los fisiócratas fuese poco realista. El orden social no podía ser resultado de un diseño que la razón humana llegaría a conocer con toda perfección, hasta poder expresarlo entonces de modo matemático y definitivo. Era una ingenuidad esperar del poder absoluto que concediese la libertad imprescindible para que se manifestara el orden natural de las cosas. ¿Cómo podían afirmar los fisiócratas que esas condiciones eran las adecuadas para conocer con rigor y exactitud las supuestas leyes naturales del orden social, si nunca se habían podido observar?

El orden social era resultado de un proceso extremadamente complejo gobernado por leyes naturales, que excedían las posibilidades del entendimiento humano. De ningún modo esas podían quedar encerradas en simples fórmulas geométricas o algebraicas. No se podía esperar que algún día se llegaran a conocer con toda exactitud las “tablas” que explicasen el sistema de relaciones y flujos de un orden social definitivo e inalterable, como propugnaba Quesnay.

La economía como sistema natural

En un plano distinto al de la moral se desenvolvía la economía. Su fin inmediato era el mantenimiento de la vida, en su sentido más inmediato, es decir, lograr la satisfacción de las necesidades, y la reproducción de las condiciones que permiten llevar a cabo esa satisfacción. Una actividad básica para el hombre, pero que en su opinión afectaba a la moral de modo periférico.

Para entender la economía había que comenzar por darse cuenta de que las necesidades humanas son variables, y se multiplican al infinito, impulsadas por la subjetividad deseante de cada individuo. La economía se ocupa de la vida que, para Smith, era afirmación y búsqueda de la propia ventaja, de modo que vivir era desear sin término. Algo que de modo operativo e inmediato se traducía en deseo natural de cada individuo de mejorar su propia condición de vida.

Ese deseo lleva a una actividad incesante, y desata el esfuerzo y el trabajo, la pena y preocupación que acompaña la vida del hombre. Una actividad sin la que no sería posible la transformación de las cosas que hacen posible dar satisfacción a las necesidades. Un enfoque que conlleva de un lado a una actitud ascética, renunciar a parte de los goces presentes para dedicarse al trabajo, con vista a unas satisfacciones futuras. Por otro lado, de modo espontáneo, desata una actitud de cálculo, que lleva a comparar de qué modo se puede lograr más con menos esfuerzo. Resumiendo, el deseo de mejorar la condición de vida, implica trabajo, ahorro, y cálculo. Pero, para la constitución de la economía, ese deseo necesita apoyarse en tendencia natural de todos los hombres al juego social, a traficar, a intercambiar con los otros individuos, buscando la propia ventaja.

En resumen, la economía, impulsada por el deseo de cada individuo de mejorar su vida, que le provoca trabajo, pena, y cálculo, se apoya en la tendencia a intercambiar, actividad colectiva o que tiene más de juego que de pena. La conjunción de lo individual con lo colectivo, de lo doloroso y lo placentero, de la producción y el intercambio, da lugar al proceso de la división del trabajo, a la economía, que constituye como el zócalo de la sociedad.

Un modo de entender la economía que requiere que todos los individuos sean propietarios de algo, por lo menos de su labor, o lo que es lo mismo de su propio cuerpo. Todos deben ser trabajador, mercader, o ambas cosas. En otras palabras, que todos y cada uno de los individuos sea al mismo tiempo un calculador sistemático y un jugador empedernido.

La división del trabajo admite por tanto dos enfoques. Por un lado supone un aspecto técnico, donde predomina el cálculo con vistas a ahorrar pena del trabajo, y da lugar a una organización, a un modo concreto de integrar labor, tareas, e instrumentos, y exige alguien que mande y otros que obedezcan. Esto sería el aspecto desde dentro de las factorías, el que describiría Smith con ocasión de explicar lo que sucede con la fabricación de alfileres. De otro lado, supone un aspecto mercantil, donde lo que cuenta es el modo espontáneo, en función de gustos, inclinaciones, ocasiones, etc., que tiene el mercado de desenvolverse. Como se agrupan las distintas actividades y modos de llevar adelante la producción. La combinación de estos dos aspectos, de la división técnica del trabajo, y de la división social del trabajo, es la que da lugar a la economía, a la subordinación y coordinación de actividades y personas. Donde se superponen organización y mercado, dando lugar a un sistema de intercambios de cantidades de trabajo, con vistas a mejorar la condición de vida de todos y cada uno de los individuos. Ese sistema logra que de la interacción de una multitud de individuos que se guían por su propio interés surjan unos precios de intercambios que apuntan a la mejora de la condición de vida de todos. En otras palabras, la economía, para Smith, es sobre todo el proceso de formación de un mercado cada vez más extenso, un modo de dar satisfacción a los incesantes deseos humanos.

La economía es un proceso natural extremadamente complejo gobernado por leyes que está más allá de la capacidad de la razón humana, de ningún modo puede llegar reducirlas a simples fórmulas matemáticas, como pretendían los fisiócratas. No obstante se pueden hacer conjeturas de cómo puede funcionar ese complejo proceso. Con ese fin Smith, va a plantear tres preguntas. ¿Cuál es la causa de de las riquezas de una nación?, ¿Cómo llevar a cabo el reparto de esas riquezas entre los que contribuyen a producirla?, y ¿Cómo se forman y evolucionan los precios?

Para Smith, el origen de las riquezas reside en el modo de usar la labor disponible. No estaba en la fertilidad de la tierra, como decían los fisiócratas, que es un recurso limitado y escaso, que solo puede ser propiedad de unos pocos. Tenía que residir en el modo de usar la labor, un recurso abundante, y que constituye la propiedad básica de todo individuo. Un planteamiento adecuado para hacer frente al “problema de los pobres”, a la abundancia creciente de labor sin emplear, y a la escasez creciente de tierras disponibles para todos.

Para aumentar las riquezas lo que había que hacer era mejorar el uso de la labor en todo tipo de procesos productivos. Algo que no exigía una intervención del poder, sino dejar actuar a las fuerzas que impulsan la expansión de la división del trabajo. No había que esperar a que el Estado permitiera la libertad de comercio, como pedían los fisiócratas, para entonces llegar a conocer las leyes que llevan a la riqueza de las naciones, sino que la misma Naturaleza se encargaba de impulsar a todos los individuos, en la dirección que llevaba a esa libertad natural de producción y mercado. Smith se oponía a toda regulación de la economía por parte del poder del Estado, ya que se trataba de un sistema que se autorregula de acuerdo a sus propias y complejas leyes.

Smith compartía la idea del trabajo que tenían Locke y Hume. Fuente del valor, de la riqueza o propiedad básica de todo hombre. Actividad radicalmente individual que tiene valor en sí misma, con independencia y anterioridad a toda relación civil. Moneda natural, que todos apetecen.

En los inicios de la historia de la humanidad, cuando la tierra era libre y abundante, y los individuos vivían aislados, arrancaban a la naturaleza lo que necesitaban a cambio de la labor de su propio cuerpo. En esa situación, el precio de las cosas coincidía con la labor incorporada a los frutos tomados de la naturaleza. Así, si un ciervo valía siete veces un castor, era por que cazar el primero requería siete veces más labor que cazar los segundos. De modo que la única justicia existente sería la conmutativa basada en la igualdad de las cosas en sí mismas, establecido a partir de la cantidad de labor que incorporasen.

Con el transcurso del tiempo, cuando dejaron de existir tierras libres, y apareció la propiedad civil, y con ella la moneda, y el intercambio, o lo que es lo mismo, se manifestó el proceso de división del trabajo, el precio de las cosas dejó de coincidir con la cantidad de labor incorporada. Se hizo necesario distinguir entre el salario, o retribución a la labor, la renta, o retribución a los propietarios civiles de los recursos naturales, y el beneficio, retribución a los propietarios del capital, la riqueza acumulada en forma monetaria.

El avance incesante de la división del trabajo, generaba puestos de trabajo para los más pobres, y ganancias para los más ricos, creaba mercados más extensos, y mejoraba la condición de vida de todos. Introducía mejoras en las técnicas productivas, provocaba aumentos de población, impulsaba la colonización de nuevas tierras, el descubrimiento de nuevos yacimientos mineros, etc. De todos modos las posibilidades de avance de ese proceso serían cada vez menores, ya que la división del trabajo no podría llevarse hasta el infinito. Más tarde o más temprano se alcanzaría un estado estacionario, donde no serían posibles grandes incrementos en la división de la labor, y los precios, salarios, y ganancias se harían estables.

Como puede comprobarse, para Smith, el deseo de ganancia, de mejora de las condiciones de vida, que es lo que impulsa el proceso de la división del trabajo, no llevaría al desorden, al desatarse de las pasiones, sino al orden, en forma de un estado estacionario, donde la ganancia sería moderada por el mismo bienestar de todos.

La extensión de la división del trabajo, el uso cada vez mejor de la labor, aumentaría la productividad del obrero, e iría reduciendo el precio de todas las mercancías, hasta alcanzar lo que Smith llamaba su “precio natural”. De todos modos, como el proceso de división del trabajo no es homogéneo, ni en el tiempo ni en el espacio, siempre habría divergencias entre el “precio natural”, y los “precios de mercado”, aquellos que son consecuencia de una aplicación deficiente de la división del trabajo, debido a factores tan diversos, como los privilegios y monopolios fiscales, los prejuicios, el desconocimiento, etc.

Esa divergencia entre los precios de mercado y naturales impulsaría la “división del trabajo” ya que proporcionaría ganancias a quienes las aprovecharan. Pero, poco a poco todos acabarían por aplicarla, y el precio de mercado se aproximaría cada vez más al natural. De ese modo disminuirían las ganancias, y las ventajas para la extensión de la división del trabajo irían disminuyendo.

El deseo de ganancia de todos, el empeño por mejorar su propia condición, impulsaba a unos a conseguir salarios, a cambio de su labor, y a otros, a lograr rentas o beneficios, a cambio de los frutos de sus tierras, o a cambio del empleo de sus capitales monetarios. Los unos, adelantaban su trabajo, los otros sus fondos monetarios con los que comprar las materias primas, y situar los productos en el mercado. Se generaba así una integración social mejor que la que se podía conseguir a través de las “leyes de pobres”, que mantenía a los pobres sin trabajar, y obligaba a los ricos a mantenerlos a costas de sus ganancias. Era necesario que todos vivieran como trabajadores comerciantes, que tuvieran algo que vender en el mercado, por lo menos su labor, y se vieran obligados a comprar todo lo que necesitaran.

Como se puede ver la “división del trabajo” conlleva integración de intereses, pero al mismo tiempo, y de modo inseparable, plantea el problema de la distribución del producto. Un problema que solo quedaría definitivamente resuelto cuando se alcanzase el precio natural, la situación estacionaria. En cualquier caso, nunca dejará de haber luchas por la distribución del producto. Sería la justicia conmutativa, entendida como pugna por llegar al precio natural, lo que daría lugar a la justicia distributiva, si es que alguna vez llegara a alcanzarse.

Es esa pugna por la distribución la que estaría detrás de la tendencia de los precios de mercado hacia su precio natural. La que daría lugar a que los precios se formen por enfrentamiento entre el poder de compra de los demandantes, que se suponen tienen alguna idea del precio natural de la mercancía para el periodo contemplado, y el poder de los ofertantes para controlar la cantidad de producto que ponen a la venta.

Es indudable que la formación de los precios dependía de la moneda, que representaba algún tipo de magnitud que permitía la conmensurabilidad de todas las mercancías. ¿Cómo se formaba el valor de la moneda? ¿Qué podría ser esa magnitud no monetaria, común a todos los

bienes, que siempre está presente, y hace posible medir la equidad de todos los cambios? Para Smith, esa magnitud tendría que ver con la propia estructura de la división del trabajo, de tal modo que el valor de una cosa sería la cantidad de trabajo que se puede adquirir o comandar en el mercado, a cambio de esa cosa. En cualquier caso, a la hora de precisar en que consiste el valor, Smith se muestra muy elusivo.

La presentación de la economía como un sistema natural no es algo original de Smith, pero es indudable que lo llevó a una extensión hasta entonces desconocida. Insistió en que se trataba de un conjunto de mecanismos que se interrelacionan, y ponen de manifiesto como en la economía todo está relacionado con todo. Un proceso que sale adelante porque la Naturaleza impulsa a los individuos a seguir sus inclinaciones más profundas y los lleva hacia el orden, el bienestar y la libertad. Un sistema de libertades naturales que se imponen por sí mismo, y de modo necesario. Los desordenes y barreras acumulados por la historia y los malos gobiernos serán superados por la misma fuerza del sistema. Contrariamente a la afirmación de Hume, y de los fisiócratas, la libertad y la prosperidad no se establecen bajo el efecto de una acción inicial de un déspota ilustrado, o por efecto de la fortuna o el azar, sino que se desenvuelven por sí mismas de manera acumulativa e inevitable. Aparece así la nueva ciencia de la economía política que deja sin sentido la intervención intencional humana o de la fortuna, y lo pone todo en la “mano invisible” y beneficiosa de la Naturaleza. Algo que es no solo una ciencia de la economía, sino una filosofía de la historia. La economía es por tanto una ciencia histórica, que describe cómo cambian las formas económicas de las sociedades a lo largo de la historia.

Una tensión entre la pasión y el gusto por el orden y el “espíritu de sistema” y la descripción histórica del obrar de la Naturaleza. La tentación es caer en el constructivismo, en el intervencionismo, hijo de la filosofía racional.

Para Smith las sociedades estaban en la misma senda de progreso hacia su forma natural, caracterizada por la apropiación privada de los medios de producción, polarización de los conflictos de intereses, extensión del mercado a todo tipo de relaciones, especialmente del trabajo, logrando así la universalización de la condición trabajadora, e igualando a todos en esa misma condición. De este modo se opone a Hume, quien no creía en este enfoque finalista y optimista de la historia.

Moral y economía

En el diseño de Smith la economía es un sistema donde se integran distintos mecanismos que moderan la producción en exceso, con vistas al logro de un equilibrio, algo que ocurre en el plano de la división del trabajo, de la organización social. No moderan los deseos de riquezas, mejora, y cambio, que ocurren en el individuo mismo. Ocurre por tanto en la periferia de cada individuo, una especie de máquina, u organismo, que constituye un zócalo de uniformidad y estabilidad sobre el que se apoya la sociedad. Puede ser descrita como una especie de historia natural, o una física social, cuyas leyes imponen restricciones a las necesidades externas objetivas, neutralizan la inconstancia y fugacidad de las pasiones. Se puede decir que para los hombres, la economía, del mismo modo que el universo entero, es algo que está ahí, un orden recibido que se escapa a su maestría. Ni su mala voluntad, ni sus pasiones excesivas serían capaces de destruirlo.

La moral, para Smith, es el proceso de formación de virtudes mediante la moderación de pasiones, pero al igual que la economía, es resultado de un mecanismo que se escapa al control de los hombres. No obstante, no puede ser descrita como una física o una historia natural, pues no ocurre en la periferia del individuo, sino en su interior. Se trata de una genealogía de las normas en la conciencia del sujeto. No proporciona respuesta a como surge el orden básico de la sociedad. Ni se encarga de moderar magnitudes cuantitativas y externas. Se ocupa de estudiar como se moderan los estados internos, que transforman las cualidades de cada sujeto. Sus conclusiones son prescriptivas, se mueven en el plano del deber ser, mientras que los resultados de la economía son descriptivos, se mueven en el plano del ser. La moral estudia la educación de las virtudes, descubre como la Naturaleza se ama a sí misma, y como cada uno puede participar en ese amor.

Mientras que para Hume los mecanismos de la economía y de la moral son idénticos, y se fundamentan en la misma idea de convención utilitarista que da lugar a la vida social, para Smith, la moral se separa de la vida social para encerrarse en la vida del espíritu. Se trata de algo íntimo y propio de cada individuo, que no tiene reflejo en su vida exterior, en la economía, que tiene una completa autonomía. La moral sería la ciencia del interior del individuo, y la economía la ciencia de su mundo exterior. Dos ciencias totalmente diferentes y separadas.

El mecanismo que da lugar a la economía es operación de la Naturaleza, que no se reconoce en ella, mientras que el mecanismo que da lugar a la moral, aunque es también operación de la Naturaleza, permite que se manifieste su fin, que pueda ser reconocido y admirado por el hombre. Por eso, sostenía Smith que solo en la moral, en la intimidad de cada individuo, la economía puede recibir una finalidad y sentido. Algo que rechazaba Hume, para quien, obtener utilidad de la vida sería la única finalidad posible.

Pero, de todos modos, para Smith, economía y moral son dos cosas distintas y separadas. No es lo mismo el sujeto moral y el sujeto económico. El sujeto económico es amoral, no actúa con vista al espectáculo social, no pretende la aprobación y el amor de todos, no está sometido a la mirada del espectador imparcial. Está cerrado en la función económica, en la prosecución de su interés, embebido en la empresa o en el mercado. No se mueve por sentimientos morales, su acción no puede ser calificada de justa o injusta, la economía es un proceso al equilibrio y la armonía, que se regula por sí mismo. El interés propio no es ni pasión, ni amor propio. Algo muy importante, ya que la moral se construye sobre las pasiones

El sujeto económico se mueve de acuerdo con una inteligencia técnica sobre el uso de medios, circunstancias y riesgos. Algo que nada tiene que ver con la formación de las virtudes, y la condición moral. Su aprendizaje es sobre el manejo de instrumentos, y la comparación de productos, donde la experiencia del cuerpo es lo primitivo. Una inteligencia meramente instrumental absolutamente libre de la influencia de los otros a la hora de afirmar la particularidad del propio interés.

El sujeto económico se define por su comportamiento, por su modo funcional de perseguir objetivos particulares. Eso le otorga una identidad fija y estable, recibida de la Naturaleza, que de ningún modo se modifica con la evolución de la sociedad. No tiene historia interior, ni

conoce transformación alguna, no experimenta sentimientos, ni para él mismo, ni para los demás. El sujeto económico no conoce ni el amor, ni el odio, ni la envidia, ni la cólera, ni se pretende a sí mismo como sujeto de amor y gozo. Tiene identidad, pero en realidad no es un sujeto, se agita por sí mismo y por su vida, pero no es para sí mismo, lo que es para los otros. No es imagen que se percibe a sí misma en el espejo de los demás, no tiene reflexión, está privado de interioridad, de imaginación, y de las diversas formas de simpatía. No es más que la sucesión sin unidad de una multiplicidad de actos de elección. Motivo por el que la satisfacción de su bienestar es un placer limitado. Su función es fea y triste, ajustada a disposiciones fijas, por un interés fijo e inalterable, sometido a una inteligencia sin reflexión. Se puede decir que, para Smith, el sujeto económico es la base sobre la que se puede construir el sujeto moral.

El sujeto moral goza del espectáculo que se le ofrece a sí mismo en el mostrarse de los otros, se mueve por sentimientos, y busca transformarse a sí mismo mediante el descubrimiento del lugar que el orden de la Naturaleza le ha asignado. Renuncia a hacer uso de la Naturaleza para satisfacción de sus fines subjetivos, y se deja llevar por los fines objetivos que ésta le muestra. De ese modo se aleja del carácter indefinido e incesante de la producción subjetiva, para irse situando en la finitud de una acción objetiva. Se eleva desde el uso inquieto y sin fin de su poder sobre las cosas y las personas, hacia los sentimientos de quietud propios del hombre virtuoso. Se abre a la benevolencia y la justicia.

A modo de resumen, para Smith, la articulación entre economía y moral se realiza en el plano del sentimiento religioso, lo cual no suprime la dualidad de sujetos, ni afecta para nada al plano de la realidad.

Bibliografía

Calderón Cuadrado, Reyes. *Armonía de intereses y modernidad. Radicales del pensamiento económico*. Madrid. Civitas. 1997.

Faccarello, Gilbert. *Studies in the history of French political economy: from Bodin to Walras*. London. Routledge. 1998.

Faccarello, Gilbert. *The Foundations of laissez faire, The Economics of Pierre de Boisguilbert*. London. Routledge. 1999.

Force, Pierre. *Self Interest before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003.

Haakonssen, Knud. *Science of Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge. Cambridge University Press. 1989.

Hirschman, Albert O. *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton University Press. 1977.

Hont, Istvan. *Jealously of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*. Cambridge MA: The Belknap Press. Harvard University Press. 2005.

Hont, Istvan. Ignatieff, Michael. *Wealth and Virtue: the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge. Cambridge University Press. 1983.

Larrere, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle: du droit naturel a la physiocracie*. Paris. Press Universitaire de France. 1992.

Lázaro, Raquel. *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral, religión*. Pamplona. Eunsa. 2002.

Lassalle, José María. *Locke, liberalismo y propiedad*. Madrid. Servicio de estudios del Colegio de Registradores. 2003.

MacIntyre, Alasdair. *Tras la Virtud*. Barcelona. Crítica. 1987.

MacIntyre, Alasdair. *Tres versiones rivales de la ética*. Rialp. Madrid. 1992.

MacPherson, C. B. *Locke on Capitalist Appropriation*. Western Political Science Association vol 4 n 4 pp 550-566. 1951

Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possesive Individualism. From Hobbes to Locke*. Oxford. Clarendon. 1962.

Myers, Milton L. *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-interest. Thomas Hobbes to Adam Smith*. Chicago. Chicago University Press. 1983.

Pocock, John. Greville, Agard. *Virtue, commerce and history: essays on political thought and history, chiefly in the eighteen century*. Cambridge University Press. 1986.

Polanyi, Karl. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Mexico. FCE. 1992.

Quesnay, Francois. *"Le tableau economique" y otros estudios económicos*. Madrid. Ediciones de la Revista de Trabajo. 1974.

Rodriguez Lluesma Carlos. *Los modales de la pasión. Adam Smith y la sociedad comercial*. Pamplona. Eunsa. 1997.

Smith, Adam. *Lecciones de Jurisprudencia*. Madrid. BOE. 1996.

Smith, Adam. *Teoría de los sentimiento morales*. Madrid. Alianza Editorial. 1997.

Smith, Adam. *The Wealth of Nations*. London. Penguin Books. 1997.

Rothkrug, L. *Opposition to Louis XIV, the political and social origin of French Enlightenment*. Princeton. Princeton University Press. 1965.

Rothschild, Emma. *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*. Cambridge. Harvard University Press. 2001.

Taveneaux, René. *Jansenism et pret a interet. Introduction, choix de texte et commentaires*. Paris. Vrin. 1977.

Taylor Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós. 1996.

Tully James A. *A Discourse on Property: John Locke and his adversaries*. Cambridge. Cambridge University Press; 1980.

Vaughn, Karen Iversen. *John Locke: Economist and Social Scientist*. Chicago. University of Chicago Press. 1980.

Villey, Pierre. *La Formation de la pensée juridique moderne*. Paris. PUF.2003

Weulersse, George. *La Meuvement Physiocratique en France de 1756-1770*. Paris. La Haye, Mouton. 1968