

Modernidad y economía

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega
Universidad de Navarra
Pamplona
2010

Claves del pensamiento moderno

Recuperar la realidad de las cosas

Por influencia del nominalismo se había acabado por debilitar la confianza en la realidad de las cosas creadas, se había puesto en duda que fuera una vía segura para el conocimiento de la verdad, lo cual había planteado una grave dificultad a la hora de entender la relación del hombre con Dios.

Si se prescindía de la naturaleza como vía de acceso a la verdad, una alternativa era la confianza ciega en la palabra revelada, lo que permitía prescindir de la ayuda de la física y de la metafísica. Esta había sido la postura de los reformadores para los que lo único que podía orientar la conducta del hombre era la ley divina, la palabra revelada.

De ese modo se había acabado por plantear una fractura entre lo sagrado y lo profano, con el resultado de que la vida política, todo lo que tuviese que ver con las obras de los hombres había quedado abandonado en manos del poder absoluto del soberano. A éste se le encargaba de llevar adelante, en nombre de Dios, la tarea de reprimir el desorden de una naturaleza humana corrupta a causa del pecado que, a su vez se desenvolvía en el seno de una naturaleza sin finalidad ni sentido. Para llevar adelante esa tarea negativa de reprensión y castigo, el soberano solo podía contar con su propia voluntad o arbitrio, ya que la ciudad carecía de orden inmanente a ella misma.

Los humanistas cívicos habían elegido un camino distinto. No se sentían agobiados por el problema de la salvación y la predestinación. Lo que les preocupaba era saber como, la razón, sin confiar en la naturaleza y sin abandonarse a ley divina, podía ser capaz de organizar la vida

en la ciudad. Por lo pronto eso parecía era lo que lo habían hechos los antiguos griegos y romanos.

Creyeron encontrar la solución a ese problema en lo que podríamos llamar un modo nominalista de entender la retórica. No sería la realidad de las cosas la que determinasen el lenguaje, sino que sucedería al revés, serían las reglas del lenguaje las que impusieran orden en la débil realidad de la naturaleza. Eso sería el modo de pensar que estaba detrás de Galileo cuando afirmaba que era el lenguaje matemático el que permitía leer el libro de la naturaleza, de modo muy parecido a lo que en el plano de la política afirmaba Maquiavelo de que solo un gobernante que dominase la técnica de la retórica podría controlar las pasiones de sus súbditos para ponerlas al servicio de la cosa pública.

También los humanistas estaban convencidos de que no le había sido concedida a la razón humana la capacidad de enfrentarse con las verdades de la metafísica y la teología, para lo cual era mejor seguir la ley divina, pero si se le había concedido la capacidad de resolver los problemas de la ciudad. Una cosa era el gobierno de la ciudad, para lo que bastaba un tipo de razón orientada a la eficacia y otro era adentrarse en los misterios divinos, que estaban más allá de las posibilidades de la razón. Para salvarse bastaba con una vida de piedad.

Como consecuencia de la actitud de los reformadores y humanistas la libertad se había convertido en un enigma y en un problema. O se negaba, como había hecho Lutero, o se convertía en arbitrariedad e indiferencia, como pensaba Maquiavelo. En ambos casos la vida política a duras penas podía escapar de la tiranía y arbitrariedad de un poder absoluto. Como los hechos pusieron de manifiesto, la consecuencia inevitable de esas actitudes serían los continuos conflictos y guerras civiles, en las que cada una de las partes invocaban su particular concepción de la verdad o de la ley divina, sin que fuera posible llegar a un acuerdo sobre una realidad que a todos guiaba.

Lo que se conoce como modernidad, que vamos a exponer a continuación, sería un intento, llevado a cabo en los siglos XVII y XVIII, de recuperar la mediación de la naturaleza, con el fin de que a la hora de enfrentarse con los problemas políticos y sociales no hubiera que recurrir ni a la fe, como habían sostenido los reformadores, ni a la simple habilidad retórica como habían propuesto los humanistas.

En cualquier caso, como veremos a continuación, ese intento, realizado desde dentro de la tradición nominalista, estaba abocado al fracaso. El punto de partida era la idea de una naturaleza carente de suficiente realidad, por lo que lo primero que se propusieron los modernos fue dotarla de una nueva consistencia, de acuerdo con los supuestos de una nueva filosofía muy distinta a la de Aristóteles y Aquino. A la hora de elaborar esa nueva filosofía se planteaba una disyuntiva, o bien partir de la mente humana, que sería la vía de Descartes, o bien confiar en un nuevo modo de ver la naturaleza, como algo oscuro e impenetrable pero sometido a fuerzas deterministas que de algún modo la hacían previsible, por encima y más allá de lo que los hombre pensarán, que sería la vía de Hobbes.

En cualquier caso, tanto el racionalismo de Descartes como el empirismo de Hobbes, buscaban recuperar un concepto de naturaleza que resultara fiable y accesible a todos, de modo

que volviera a ser el principio regulador del conocimiento y de la acción. De ese modo se evitaría el recurso a un concepto subjetivo de la fe, como habían hecho los reformadores, o a la voluntad de poder de un soberano astuto, como habían pretendido los humanistas. Unas posturas que como se había comprobado constituía una amenaza para el desarrollo de una vida política en paz y concordia.

Hobbes, por ejemplo, tenía una especial aversión a la idea protestante de una revelación individual y subjetiva pues eso convertía a los individuos en rebeldes ingobernables. En su opinión el principio del “libre examen” propuesto por los reformadores era una ficción que envenenaba la vida política. Se hacía urgente recuperar la posibilidad de un acuerdo basado en un principio de realidad objetiva y no en interpretaciones subjetivas de la verdad.

Descartes y Hobbes elaborarían partían de una epistemología de raíz nominalista. Estaban convencidos de que los sentidos y la imaginación corporal no proporcionaban conocimiento directo de la realidad, sino imágenes a partir de las cuales la razón elaboraba representaciones de la realidad. Para ambos, esta última permanecía siempre más allá de los sentidos, se trataba de algo oscuro e inaccesible.

Esta sospecha hacía los sentidos revelaba que ambos tenían una idea de la razón como principio autónomo e independiente de la naturaleza que, para elaborar su representación de la realidad, tenía que mantenerse alerta frente a las posibles trampas y engaños de los sentidos. Entendían el conocimiento como un producto de la razón, una vez que ésta lograba imponer disciplina a los sentidos y la imaginación. Para ambos las matemáticas eran la expresión más acabada de la disciplina mental por excelencia, el método adecuado para elaborar un conocimiento exacto, llegar a unas representaciones coherentes de la realidad, sin dejarse engañar por las trampas de los sentidos.

Donde Descartes y Hobbes no estaban de acuerdo era en el modo de pensar la realidad que se ocultaba bajo el velo de los sentidos. Tenían opiniones muy distintas sobre la capacidad de la ciencia para comprender la realidad y sobre como debía entenderse la relación entre Dios y los hombres.

La propuesta racionalista

Descartes se propuso volver a prestigiar las posibilidades de la razón, como un modo de recuperar la confianza en la naturaleza, al tiempo que para superar la imagen inquietante de Dios heredada del nominalismo. Admirado por las demostraciones matemáticas, se convenció de que la razón por sí misma, separada de la naturaleza, convertida en mente pensante, podría ser capaz de proporcionar en filosofía la misma certeza y seguridad que proporcionaba en las matemáticas. De ese modo se tendría una vía segura y objetiva para el conocimiento de la realidad, que acabaría con los enigmas y arbitrariedades de la visión nominalista de la naturaleza. Solo así sería posible disponer de un conocimiento seguro, objetivo, al alcance de todo el mundo, que sería el punto de partida para la construcción de un orden social que fuese aceptado por todos, de modo que se pusiera fin a las guerras políticas y religiosas que destruían a la Europa de su tiempo.

La postura realista de Aristóteles y Aquino, con su confianza en los sentidos y en la imaginación, solo permitía un conocimiento probable. Se podía acceder al conocimiento de los universales, pero de ningún modo se podía agotar el conocimiento de los singulares. Lo que Descartes se proponía era un tipo nuevo de conocimiento donde el camino de lo universal a lo particular y viceversa pudiera ser recorrido sin obstáculos, de modo que, como ocurría en las matemáticas, todo pudiera ser deducido de un conjunto de ideas claras y distintas. Se trataba de elaborar una nueva metafísica, construida como una especie de “matemática universal” que pudiera remplazar a la de Aristóteles. Estaría construida no a partir de la apariencia de las cosas, con sus incertidumbres y confusiones, sino a partir de ideas claras y distintas, de definiciones exactas y excluyentes, que no dejaran ningún tipo de duda o confusión sobre lo que debía entender por una determinada cosa.

Quedaba claro que, para Descartes, la razón estaba como separada y de algún modo enfrentada con la naturaleza, de modo que su sola capacidad de abstracción sería el criterio objetivo y autónomo para determinar que se podría considerar real. No sería la insondable realidad de las cosas la que guiase el conocimiento, ni tan siquiera la misma razón, sino la voluntad de decretar que aspectos de las cosas deberían ser declarados reales. De modo que la razón forzada por la voluntad era obligada a abandonar su actitud de perplejidad y asombro contemplativo ante la insondable riqueza de la realidad, para imponerle sus leyes, de modo que el conocimiento fuese algo así como un producto de los métodos matemáticos. Un modo de imponer que no fuese la realidad la que guiase a la razón hacia el conocimiento, sino que sería la voluntad humana la que obligase a la razón a determinar lo real, lo que se ajustaba a los diseños que ella misma imponía.

Quedaba claro que según este enfoque las ideas solo podían ser innatas, tenían que estar en la mente humana con anterioridad a lo percibido por los sentidos. ¿Cómo podían entonces esas ideas que estaban “dentro” de la mente corresponder con las cosas que estaban “fuera” de ellas, las que se percibían por los sentidos y la imaginación? La respuesta de Descartes que eso era la función de la fantasía. Pero, ¿Qué garantizaba el trabajo de la fantasía? ¿No podría suceder que los sentidos fuesen engañados por un Dios omnipotente? ¿De qué modo sería posible evitar la sospecha de que la luz de la razón no era más que una mera ilusión, que no había posibilidad alguna de un conocimiento apodíctico?

Así como a Lutero le había inquietado encontrar el camino hacia la salvación, a Descartes le inquietaba encontrar el camino que llevase a la certeza de que existía correspondencia entre las cosas percibidas por los sentidos y las ideas innatas de la mente. Lutero había resuelto sus dudas en la sola fe, Descartes iba a resolver sus dudas en la voluntad humana.

Conseguir la certeza, suponía eliminar toda posibilidad de duda, lo que no esté al alcance de la razón, sino de la voluntad. Para Descartes, como para Occam, pensar y querer se hacían indistinguibles. Para ambos el conocimiento no era contemplación asombrada de la realidad, sino producto de una voluntad de dominio. Poner orden, entendido como certeza y seguridad absoluta, logra un conocimiento apodíctico, no estaba al alcance de la razón, para eso se necesitaba de la determinación de una voluntad infinita, de una ambición de dominio sin límites.

Quedaba claro que para Descartes, producir conocimiento sería algo así como obligar a la razón a ir construyendo una ciudadela, desde la que defenderse de la terrible amenaza del engaño de una hipotética omnipotencia divina malevolente. Sólo una voluntad humana infinita podría llevar a cabo esa batalla, para poco a poco ir arrebatando terreno a la arbitrariedad de los designios de esa inquietante omnipotencia divina. Llegaría un momento en que sería superflua no solo la teología, sino la misma fe. El mundo sería totalmente reconstruido y dominado por las leyes de la sola razón humana.

La diferencia entre Dios y el hombre no radicaba, para Descartes, en la voluntad, pues era infinita en ambos, sino en el conocimiento, infinito en un caso y finito en el otro. Se puede decir que consideraba a los hombres como dioses que todavía no habían llegado a serlo, pero que lo lograrían cuando por su propio esfuerzo se igualaran con el conocimiento divino.

La propuesta naturalista

También Thomas Hobbes (1588-1679) buscaba neutralizar la visión del Dios nominalista creando un espacio meramente humano, para lo cual como Descartes se propuso elaborar una nueva ciencia de la naturaleza, basada en realidades objetivas e indiscutibles, que estuviese orientada no a indagar en sus primeros principios metafísicos, sino a conocer sus reglas de funcionamiento de modo que fuera posible dominarla y permitiera al hombre una vida más confortable. Así mismo, se propuso elaborar una ciencia parecida pero referida al ámbito de la política, que nada tuviera que ver con la fe y la metafísica, de modo que una vez por todas se pusiera fin a las guerras civiles y religiosas, debidas a la multitud de interpretaciones subjetivas de las verdades reveladas.

Aunque buscaba la misma seguridad y certeza que Descartes, su punto de partida era muy distinto. No aceptaba el dualismo de ideas y cosas. Eso suponía aceptar que había ideas innatas, con lo que no habría modo de estar seguros de que esas ideas se correspondían con las cosas. Descartes se había visto obligado a recurrir al mismo Dios como garante de esa correspondencia. Pero entonces si quería ser conscientes con sus presupuestos se vería obligado a demostrar que Dios nunca podría engañar. Algo que para Hobbes no solo era imposible, sino inadmisibile.

Para Hobbes era indudable que las ideas provenían de los sentidos y la imaginación corporal. No había más que materia y cuerpos, y el pensamiento no era más que una emanación de la materia. Pero, a pesar de este monismo materialista, como corresponde a alguien educado en el seno de la herencia nominalista, el conocimiento no alcanzaba la realidad misma, sino que solo eran posible representaciones elaboradas por la mente a partir de los datos de los sentidos, de modo que las palabras no podían ser más que signos o representaciones de lo que fuesen las cosas realmente. En este sentido, sostenía Hobbes que nunca sería posible un conocimiento apodíctico, solo podría ser hipotético. Además, como nunca se alcanzaba la realidad misma, el conocimiento solo se mediría por sus resultados operativos, por su eficacia en transformar la realidad, el movimiento de los cuerpos.

Educado en un entorno calvinista, Hobbes había llegado a la conclusión de que si la salvación eterna dependía de la predestinación divina y nada podía influir en esa voluntad

divina, lo mejor sería despreocuparse de ese tema para dedicarse a resolver los problemas inmediatos de la vida del hombre sobre la tierra. Si no cabía la posibilidad de una metafísica, de modo que la fe estaba desconectada de la razón, la única posibilidad era construir una ciencia que no fuese teórica o contemplativa, sino orientada a asegurar la propia vida en este mundo, a lograr un orden estable, lo más satisfactorio posible para todos.

Como hemos visto, para Hobbes la naturaleza no era más que materia, cuerpos en movimiento. Un artefacto creado por Dios, al que había dotado de movimiento, pero que en sí mismo carecía de finalidad. En su interior todo ocurriría según un estricto determinismo mecánico, de acuerdo a una técnica diseñada por Dios para regular el funcionamiento de tan inmenso mecanismo. El orden del cosmos no sería más que la sucesión de estados de equilibrio resultantes del choque de unos cuerpos con otros.

Los hombres no eran mente y cuerpo, como pensaba Descartes, sino solo cuerpo. Ni siquiera el pensamiento era incorpóreo, sino resultado de algún tipo de movimiento de la materia. De modo que todos los pensamientos y comportamiento humano podrían ser reducidos a movimientos deterministas de la materia.

Lo que pretendía Hobbes con su materialismo determinista era eliminar toda posibilidad de arbitrariedad y discrepancia, tanto en el terreno de la ciencia como de la política, de modo que el orden en ambos terrenos fuese algo impuesto al hombre por la fuerza de los hechos, por unos designios que estaban más allá de las opiniones y voluntades humanas.

Además, al ser el hombre solo cuerpo, materia en movimiento, quedaba radicalmente encerrados en sí mismo, era pura y estricta individualidad, sin relación real y estable entre ellos. Por sí mismos, en "estado de naturaleza", entre ellos solo habría choque y colisión, como corresponde a cuerpos que se mueven por el impulso ciego de las pasiones.

La postura escéptica.

J. Locke (1632-1704) se había dado cuenta de las dificultades que conllevaba tanto la postura de Descartes como la de Hobbes, no se podía admitir ni la existencia de ideas innatas, ni dar por supuesto que solo había materia sometida a movimiento determinista. Por eso su propuesta fue buscar una vía intermedia, admitir que las ideas venían de los sentidos, de la materia, pero que existía la mente, de naturaleza inmaterial, que se encargaba de a partir de los datos sensibles de construir las ideas.

Para conseguir que las ideas fuesen claras y distintas, para lograr un conocimiento certero, lo importante que mediante un método riguroso, asegurase que la razón estuviera vigilante y no se dejase engañar por los sentidos. Ahora bien, ¿qué criterio seguía la razón para asegurar la certeza de las ideas? La respuesta no era fácil, ya que si lo hacía por sí misma era lo mismo que admitir la existencia de ideas innatas, que era la postura de Descartes, en caso contrario la respuesta remitía a algo muy parecido a la postura de Hobbes.

El modo de evitar este dilema vendría de la postura de David Hume (1711-1776) para quien era imposible todo intento de establecer una demostración racional de la existencia de una

correspondencia entre el mundo interno de las ideas, fuesen innatas o construidas, y el mundo externo de los hechos y las cosas. En el plano de las posibilidades del conocimiento su escepticismo era tal que aseguraba que ni tan siquiera se podía estar seguro de que las cosas, una vez percibidas, siguiesen existiendo. No existía causalidad. Cuando se decía que una cosa era causa de otra, simplemente se estaba diciendo que siempre ocurrían juntas, una antes de la otra, pero sin que hubiera posibilidad de demostración racional de una causalidad entre ambos sucesos

Para Hume el aparente orden de las cosas, el modo de producirse de lo que llamaba el “curso natural” de los hechos, nada tenía que ver con las ideas y la razón. Tanto las leyes de la física de Newton, como las leyes de la ciudad, eran resultado del acostumbamiento y el gregarismo. Debajo de esas leyes solo había prejuicios, creencias y hábitos mentales consolidados por el simple paso del tiempo, sin ninguna base racional posible.

Explicaciones del orden social

Uno de los proyectos de la modernidad era reconstruir el orden social sin recurrir a la ley divina, ni a la voluntad arbitraria de los hombres. Para eso resultaba imprescindible disponer de algo natural y objetivo que fuera base común compartida, por encima de creencias y opiniones, de modo que no se produjeran discrepancias en el modo de entender la realidad. Se requería volver de algún modo a la realidad de las cosas; pero el camino de vuelta no era nada sencillo, había quedado obturado por una epistemología de raíz nominalista, se había creado un abismo insalvable entre las cosas y las ideas, entre pensamiento y realidad.

En lo que viene a continuación vamos a exponer los diversos intentos de explicar el orden social, comenzaremos por el llevado a cabo desde los supuestos básicos del racionalismo, que sería el intento de la fisiocracia, a continuación expondremos el intento desde los supuestos del naturalismo hobbesiano, al que hemos llamado el “mecanismo del terror”, finalmente el elaborado desde el escepticismo humeano, que daría lugar a lo que se conoce como el “mecanismo de la mano invisible”, que tanta importancia tendría en el desarrollo del pensamiento económico moderno.

La fisiocracia

Descartes no había sido capaz de explicar como podría surgir el orden social pues carecía de una explicación de cómo establecer un puente entre las ideas y las cosas. Estaba convencido de que llegaría un momento en que se descubrirían las leyes de la sociedad, que tendrían estructura matemática, pero lo urgente era reconstruir la física y la metafísica. Ya llegaría el momento de proceder a la construcción científica de la política y la historia.

El primer intento de elaborar una explicación del orden social que se ajustase a los supuestos básicos de Descartes sería llevado a cabo por F. Quesnay. Se había dado cuenta de que en terreno de las ciencias sociales era básico establecer una conexión necesaria entre los diseños matemáticos y los comportamiento humanos. Creyó encontrar la solución estudiando la teoría de las sensaciones de Condillac, que éste había elaborado para superar las dificultades del llamado “ocasionalismo” de Malebranche.

Intentando resolver el problema de la correspondencia entre las ideas y las cosas, Malebranche había propuesto que Dios habría establecido unas leyes según las cuales, con ocasión de los cambios que sucediesen en los cuerpos se producirían cambios paralelos en las almas, de modo que los cambios en la materia eran ocasiones para que Dios provocara en el espíritu las sensaciones e ideas correspondientes.

De esa postura se seguirían consecuencias muy opuestas al proyecto de recuperar la naturaleza, de las cuales Malebranche nunca llegaría a darse cuenta. Resultaba que los hombres conocían las cosas en Dios, pero no en ellas mismas. De modo que la física no proporcionaría un conocimiento del mundo externo en su existencia actual, en su propia realidad, sino de la idea inteligible de la materia tal como estaría en la mente divina. Está sería el único medio para que los hombres conocieran las propiedades de la materia y sus leyes. Nada impedía que pudiera existir una física sin que existiera el correspondiente mundo externo. Contra lo que había sostenido Descartes, el mundo externo no sería el causante de nuestras sensaciones. Pero, sobre todo, la existencia de un mundo externo no sería susceptible de prueba alguna.

Inspirado por Locke, sostenía Condillac que la única base de nuestro conocimiento eran las sensaciones, hasta tal punto que consideraba el conocimiento algo así como sensaciones elaboradas. Ese proceso de transformación estaba gobernado por las sensaciones de placer y dolor que obligaban prestar atención a las cosas que las provocaban. De esa atención surgían la memoria y el juicio. En un segundo momento, la inquietud provocada por la ausencia de los objetos que causaban placer daba lugar a los deseos, de los cuales nacerían las pasiones, amor, odio, esperanza, temor, voluntad, etc. Quedaba claro que para Condillac las facultades humanas no existirían desde el principio sino que eran producto de las sensaciones.

En cualquier caso persistía el problema de demostrar que los objetos responsables de las sensaciones existían realmente. Para Condillac esa demostración no era necesaria, bastaba con la experiencia de la dependencia de esos objetos.

A partir de las ideas de Malebranche y Condillac, llegaría Quesnay a la conclusión de que Dios habría puesto en los individuos el amor propio, la inclinación hacia lo placentero y la huida del sufrimiento, un modo de lograr que sus conductas coincidiesen con el orden que debía darse en las cosas externas. De este modo el orden social sería un diseño de la mente divina, una estructura matemática deducible de unas pocas ideas claras y distintas, pero que solo se podría alcanzar si se eliminaban las trabas impuestas por la costumbre la ley y los prejuicios a que los hombres pudieran guiarse por su amor propio. De modo que se llegaría a un óptimo de bienestar social. La postura de Quesnay era una especie de epicureísmo cristiano, según el cual, cada uno siguiendo los impulsos del amor propio, guiados por las sensaciones de placer y dolor, no solo alcanzaría su gozo y bienestar, sino que contribuiría al establecimiento del diseño divino del orden social.

La ley natural se convertía así en un proceso de cambio continuo que necesitaba superar la imperfección del presente, para llegar una idea a priori de orden social que sería al mismo tiempo un estado óptimo de placer y bienestar. El logro de los “derechos del hombre” exigía como paso previo acabar con las costumbres inmemoriales, frutos de prejuicios sin sentido, así

como de las imposiciones arbitrarias de los soberanos. Ajustarse a la ley natural era aplicar el principio de “dejar hacer”, *laiser faire*, *laiser passer*, de modo que todos, poco a poco, pudieran guiarse por unas ideas surgidas de las sensaciones y que se irían aproximando cada vez más al modelo perfecto de las ideas matemáticas propias de la filosofía cartesiana.

Conscientes de la potencialidad revolucionaria de su programa político, los fisiócratas, que así se autodenominaban los seguidores de Quesnay, sostenían que no debía ser aplicado bruscamente, lo cual podría llevar al caos, sino de modo gradual, dejando que esas tendencias naturales se manifestaran por su propio impulso. Bastaba con dar cada vez más libertad para que cada individuo, según su condición actual, y dentro de la actividad que venía desempeñando, pudiera perseguir aquellos objetivos más inmediatos y más conformes a sus gustos y preferencias. Había que ir levantando poco a poco las trabas que las costumbres o el prejuicio habían puesto a la tendencia humana al amor propio, única fuente segura del enriquecimiento individual y orden colectivo. Como sugiere la etimología de la palabra fisiocracia, todo debía guiarse por un principio de economía natural, establecido de acuerdo a un plan divino, que había decretado la posibilidad de un estado de bienestar sobre la tierra.

Para dar apariencia conservadora a un programa político revolucionario los fisiócratas defendía el respeto a la estructura consuetudinaria de la propiedad de la tierra. Sólo así sería posible que la progresiva libertad de iniciativa y el incremento de la competencia cambiaran esa estructura poco a poco y sin violencia, en la medida que se fueran descubriendo las leyes exactas del orden social.

Los fisiócratas defendían 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. También era burgués el modo de llevar a cabo su programa de acción política, sostenían que había que proceder con método y constancia, estaban convencidos que de que solo procediendo 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.

El supuesto liberalismo de los fisiócratas, compendiado 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 ya no sería un hombre, sino el artefacto cada vez más impersonal de la estructura del Estado moderno. En realidad fueron ellos los diseñadores de la estadística y de la burocracia, de tal modo que también se les podría llamar tecnócratas en lugar de fisiócratas.

El plan de acción de los fisiócratas planteaba un conflicto de voluntades difícil de resolver. Por un lado ponía las raíces del orden social en las tendencias innatas ligadas a las sensaciones de los individuos, guiadas por el amor propio, pero además era imprescindible contar con la voluntad del rey para que “dejara hacer”, para que traspasara su poder a la maquinaria de progreso que habían diseñado.

El mecanismo del terror

Para Hobbes el orden social surgiría si los hombres fueran capaces de construir una técnica similar a la diseñada por Dios para dar lugar al orden físico. Para eso había que comenzar por estudiar como funcionaba la dinámica de las pasiones. La más fuerte de ellas era, según Hobbes, el miedo a la muerte violenta, el instinto de conservación, que estaba en lo más hondo de todos los hombres. Para asegurar la propia vida, frente a la depredación de los demás, todos los hombres se preocupaban de acumular poder y riqueza sin término, ya que siempre había que tener más riqueza y poder que los demás. Lo cual quiere decir que mientras los hombres persistieran en vivir en "estado de naturaleza" la única situación posible sería de guerra de todos contra todos, con una vida mísera, insegura y corta.

En esa situación la razón empezaría a ver la conveniencia de construir algún tipo de orden social que les diese paz y seguridad. Un paso que no se daría hasta que una mayoría se diera cuenta de que se había llegado a una situación inviables, en la que era imposible tanto huir, como seguir luchando con éxito. Solo entonces se producirían las condiciones para establecer un pacto de no agresión entre todos. Un pacto que consistiría en que cada uno hiciera traspaso de su poder a un individuo artificial, construido por voluntad de todos, el más poderoso de todos los individuos, que se encargaría de asegurar con toda eficacia la vida de todos.

El orden social sería consecuencia de la construcción de una máquina de terror, de algo así como un "dios mortal", que realizaría la misma misión que Dios desempeñaba para toda la creación, imponer sin discusión, ni protesta, el orden y el equilibrio entre las partes. Una técnica presidida por el criterio de lo útil y lo eficaz sin tener en cuenta para nada a los que sostenían que solo a ellos se les había revelada la verdad.

El individuo estaría dispuesto a alienar sus derechos y poderes siempre que se le garantizara que a cambio viviría mejor en términos de los bienes externos disponibles. De este modo el individuo estaba dispuesto a retirarse al ámbito de lo privado, dejando lo público, reducido a la imposición de una especie de equilibrio de terror, en manos de ese nuevo príncipe absoluto llamado Estado moderno o Leviatán.

Es interesante señalar que esta máquina de terror requería de una financiación incesante, ya que su eficacia dependía de que su ritmo de acumulación de poder y riqueza resultara inalcanzable para cualquier otro. Necesitaba un crecimiento incesante de los impuestos, parte muy importante de la alienación a la que debían quedar sometidos los individuos. Para Hobbes resultaba patente que, por definición, el Estado moderno tenía que ser una máquina crematística, para lo cual era imprescindible que impulsara la conversión de toda la riqueza en moneda, la sangre que vivificaba y hacía posible la fuerza terrible e indiscutible que debía imponer el Leviatán. En otras palabras, el valor de las cosas no provendría de los individuos, que solo podían realizar una labor destructora, sino del poderoso poder constructor de la maquinaria del Estado. No habría sido la economía de las familias la que habría llevado de modo natural al intercambio y al orden social, como había sostenido Aristóteles, sino que había sucedido al revés, habría sido el orden impuesto por la fuerza el que habría dado lugar a la moneda, al intercambio, la economía y la familia.

El esquema de Hobbes daba por supuesto que para imponer algo así como un cierto orden social había que apelar a algo sobrehumano, al poder terrible de un dios artificial, único capaz de reprimir las pasiones desordenadas de los individuos.

El mecanismo de la “mano invisible”

Tanto la explicación de Quesnay, como la de Hobbes requerían de la acción más o menos violenta de un poder absoluto, pues en caso contrario el orden social no se lograba. Vamos a exponer ahora otro modo de explicar como se generaba el orden social que no requeriría de la acción del poder. Seguiría siendo resultado de un mecanismo que actuaría de modo eficaz e inexorable, pero cuya estructura de funcionamiento no sería alcanzable para la razón humana, motivo por lo que se llamaba “mano invisible” ya que producía el orden sin que se pudiera señalar ningún poder o inteligencia que fuera responsable de ese resultado. Un planteamiento que tenía la ventaja de que cada hombre, siguiendo sus propios intereses, contribuiría sin pretenderlo, al establecimiento de un orden social estable con creciente confort y bienestar para todos.

Según el diseño de Hobbes, la propiedad, el valor, los intercambios y la moneda serían artefactos de la máquina del poder. Un diseño que ponía en grave peligro la libertad de los ciudadanos, puesto que los reducía a autómatas, sometidos a la arbitrariedad poder del Estado. Con ese fin Locke propuso la existencia de un “estado de naturaleza” pero que no necesariamente implicaría guerra de todos contra todos, sino que en esa situación dispondrían de algunos derechos, sobre todo el de propiedad, de modo que las relaciones entre ellos serían pacíficas, llevando a cabo intercambios de mercado. El Estado surgiría por pacto entre todos, pero sin requerir que los individuos alienaran totalmente sus derechos, que de algún modo los conservaban, o al menos lo supervisaban. De este modo los derechos de los individuos no serían creación del Estado, sino que serían anteriores a la constitución contractual del Estado.

El problema de esta propuesta era explicar como la propiedad podía ser un derecho cuando los individuos todavía no habían establecido relaciones políticas, cuando no estaban bajo la ley. Una explicación que en cualquier caso tendría que superar a una larga tradición que siempre había considerado la propiedad como algo inseparable de la naturaleza política del hombre.

Para Locke el cuerpo era instrumento de la mente, que servía de él para percibir y actuar sobre el mundo sensible. No tiene pues nada de extraño que lo considerara como la propiedad básica de cada hombre. Quedaba así patente que para Locke el hombre era sobre todo su mente, es decir, una razón pura, anterior e independiente de la realidad sensible, algo así como un fantasma en el interior de esa especie de mecanismo inerte que sería el cuerpo humano. En consecuencia el titular de ese extraño derecho de propiedad sobre el cuerpo, sería la mente, una especie de “homúnculo”, algo así como la conciencia subjetiva de la propia identidad, que habitaría en el interior de cada hombre.

Encerrado en el propio cuerpo, ese “homúnculo” se relacionaría con naturaleza a través de la labor, una fuerza natural del cuerpo, cuya finalidad sería conseguir los medios para mantener la vida del propio cuerpo. Mantener la vida, para lo cual resultaba imprescindible el recurso a la labor, era para Locke el primero y más fundamentales de los derechos.

Las cosas externas, los frutos de la naturaleza, siempre que no tuviesen dueño, pasarían a ser propiedad del hombre a cambio de la labor necesaria para tomar posesión de ellas, ya fuese al recolectarlas, cazarlas, o pescarlas. De este modo, la labor pasaba a ser, en la propuesta de Locke, el título natural de adquisición de los bienes externos. A partir del instinto natural de todos los animales a mantener la vida, que para Locke era el “derecho a la vida”, deducía el derecho de propiedad, base y fundamento del orden social.

Locke confundía lo natural con lo político. Así, por ejemplo, entendía que la interacción biológica de un individuo con su entorno era lo mismo que un intercambio de mercado. De tal modo que un individuo en “estado de naturaleza” para “adquirir” algo de la naturaleza tendría que “comprarlo” a cambio de su labor. Con la consecuencia no menos asombrosa de que la labor quedaba podría ser algo así como la “moneda natural”, la medida de esos extraños “intercambios con la naturaleza” exigidos para el mantenimiento de la vida humana.

Resultaba entonces que en estado de naturaleza el valor de las cosas sería la cantidad de labor exigida para poder disfrutar de su posesión; o lo que es lo mismo, el esfuerzo requerido para arrancárselas a la naturaleza. A partir de ese momento quedaría planteada la famosa “paradoja del valor” que tantos quebraderos de cabeza iban a provocar en la historia de la economía. ¿Cómo era posible que algo tan útil para la vida como el aire, la luz o el agua, no tuvieran valor, se pudieran lograr sin esfuerzo, mientras que la plata que no tiene utilidad vital tuviese un elevado valor?

En el planteamiento de Locke la moneda dejaba de estar en relación con la necesidad de una comunidad, para depender solo de la necesidad individual y fisiológica de un individuo. No sería signo de una necesidad común, sino de una cantidad determinada de labor o esfuerzo corporal. Algo que por otro lado se correspondía con la idea de que la labor, en cuanto castigo por el pecado de origen, solo podía ser dolor, castigo y esclavitud.

Vistas así las cosas los intercambios dejaban de tener relación con la justicia, con la apreciación común, ya que la moneda no era símbolo de la necesidad común. Un intercambio se consideraba natural si se podía comprobar que las cosas intercambiadas requerían para su posesión la misma cantidad de labor.

De todos modos, aún cuando el “estado de naturaleza” no fuera de guerra, al haber colocado el “derecho a la vida” como fundamento del orden social se planteaba una inevitable contradicción. Por corresponderse con una estructura crematística, ese “derecho” implicaba una actividad sin término, algo que por sí mismo es desordenada. En otras palabras, no estaba claro que el conflicto crematístico pudiera ser el fundamento del orden social. Habían transcurrido muchos siglos desde que Aristóteles había advertido que cuando lo que todos persiguen es la vida, sin más determinaciones, en lugar de la vida buena, el fin desaparece y la actividad humana se hace necesariamente incesante y radicalmente desordenada.

La existencia del orden social requería poner límite a ese deseo de enriquecimiento incesante por parte de cada uno de los individuos, que es lo que está detrás de ese extraño concepto de “derecho a la vida”. Locke creyó encontrar ese límite en la razón, que haría ver a todos que no

era conforme a naturaleza acumulara más de lo que necesitaba, sobre todo si se trataba de bienes perecederos. Cada individuo llegaría a la conclusión de que solo debería apropiarse de lo que necesitase para la subsistencia; dejando para los demás igual cantidad y de la misma calidad.

Locke pretendía recurrir a una ley natural, como la Aquino, pero con distinto fundamento. Mientras para Aquino la ley natural era algo relativo a la razón, pero no la misma razón, para Locke, la ley natural coincidía con la misma razón, es decir con una mente pensante, separada y enfrentada con la naturaleza. Esto explica que Locke nunca pudiera explicar de modo satisfactorio cómo era posible que cada individuo por sí mismo, desde el interior de su mente, llegara a saber lo que necesitaba y la cantidad de lo que debía dejar a los demás

El dualismo de los modernos resultaba incompatible con la idea clásica de la ley natural ya que al plantear la razón y la naturaleza como sustancias separadas no había ninguna posibilidad, como muy bien había señalado Hume, de establecer relación entre ellas, que era la clave del concepto de ley natural que sostenía Tomás de Aquino.

En cualquier caso, las cosas se complicaban todavía más, pues una vez que todas las cosas tuviesen propietarios, ese criterio racionalista de reparto dejaría de tener aplicación. Llegado ese momento, el modo de satisfacer las necesidades individuales tendría que llevarse adelante mediante el intercambio, respetando los derechos de propiedad existentes. Con ese motivo habían aparecido las monedas de oro y plata que, según Locke, no eran más que representaciones de la cantidad de labor que se podría disponer a cambio.

A partir de ese momento no había inconveniente en que los hombres procediesen a acumular tantas monedas, oro y plata, como desearan, ya que ni se corrompen, ni son necesarias para la vida, ni hay que dejar en la misma cantidad y calidad para los demás.

Según esto el deseo de moneda pasaba a ser algo inexplicable, un extraño capricho de los hombres, ya que ni el oro ni la plata por sí mismo podrían remediar ninguna necesidad vital, ni tampoco eran símbolo de una necesidad común, sino un simple medio para dar cauce ordenado a una pasión por acumular tanta moneda como fuera posible. ¿Por qué antes de la invención de la moneda nadie quería más que lo necesario para el propio sustento, y luego todos se volvían locos, y se dedicaban a acumular moneda sin término?, ¿simplemente porque se trataba de una sustancia que no se corrompía? No tenía mucho sentido que algo estéril como la moneda se convirtiese en sustituto de la fertilidad de la tierra.

Según Hume, el cúmulo de contradicciones que planteaba la propuesta de Locke tenía su raíz en el intento de dar por supuesto que la razón por sí sola podía gobernar la acción humana. Había que explicar el orden natural de las cosas como resultado de la tendencia humana al gregarismo, a fiarse de sus rutinas y creencias, sin intentar una justificación racional de esos hechos, que ocurrían por causas que no le eran accesibles al hombre.

Para Hume la razón no tenía capacidad de gobierno, no podía dirigir la acción humana, sino que era esclava de las pasiones, se limitaba a calcular el mejor modo de satisfacer los deseos de las pasiones. En consecuencia no tenía ningún sentido la hipótesis de un estado de naturaleza,

ya que el supuesto de un individuo aislado capaz de gobernarse a sí mismo era simplemente falsa. El individuo no era algo natural y primitivo sino resultado de la sociedad, donde se configuraba a sí mismo, siguiendo la tendencia a la imitación y el gregarismo, donde adquiría los prejuicios y creencias que le permitían llevar adelante su vida. Lo que era natural y primitivo era la sociedad que existía desde siempre. De ningún modo se la podía considerar un artefacto de la razón, como habían pretendido algunos, sino que era resultado de tendencias innatas en todos los hombres. Si se quería dar alguna explicación de la sociedad había recurrir a las pasiones, único motor de las acciones humanas.

En cierto sentido Hume venía a dar la razón a Aristóteles y Aquino; estaba de acuerdo con ellos que para entender la acción humana había que tener presente las tendencias naturales, descubrir la finalidad de las cosas. Era necesario tener presente que la dimensión relacional o política de la vida humana era algo natural e innato. Para llegar a entender las virtudes era preciso prestar atención a la razón práctica, a la vida en común, donde era posible la mutua corrección y ayuda, donde entre todos se hacía posible descubrir el sentido de la vida buena, de la que merecía el nombre de humana. A pesar de estos, como Hume no dejaba de estar dominado por el escepticismo radical de los nominalistas, ni tampoco llegó a conocer en sus exactos términos la propuesta de de Aristóteles y Aquino, se propuso elaborar una nueva moral a partir de las pasiones, sin dar entrada a ningún tipo de juicio moral sobre lo bueno o lo malo.

Para Hume las pasiones no eran más que movimientos “prerracionales”, “preconceptuales” y “prelingüísticos”, no susceptibles de calificación moral. Al mismo tiempo las consideraba como el modo natural de que los hombres tomaran conciencia de sí mismos y se relacionaran entre sí. En ese sentido podían clasificarse en directas e indirectas. Las primeras serían consecuencia de las propias acciones, por ejemplo, el dolor y el placer, la aversión, la pena, el temor y la desesperación; o bien, la alegría, la esperanza y la seguridad. Las segundas serían consecuencia de las propias acciones, pero de modo indirecto, a través de la reacción de los demás, ejemplo el sentimiento de orgullo, la complacencia, la admiración, la envidia; o bien la humillación, el desprecio, la vergüenza y el odio.

¿Qué tipo de acciones producían esas pasiones? Para Hume no cabía duda: la admiración y la envidia estaban ligada a la posesión de las riquezas y el poder, mientras el desprecio y el odio lo estaba ligadas a la miseria y la falta de poder.

Quedaba patente que para Hume que no existía nada parecido a la idea de bien común. Lo que determinaba las conductas virtuosas era el afán de posesión de los bienes externos: la riqueza y el poder. En su modo de ver las cosas no hacía falta para nada un juicio práctico sobre lo bueno y lo malo, bastaba con la opinión de la mayoría, no elaborada mediante la práctica en común, sino como resultado espontáneo del prejuicio y la creencia. Había en la naturaleza humana una tendencia innata a repetir aquel tipo de acciones que desataban admiración, envidia, orgullo y satisfacción. El logro de una vida apacible de confort y refinamiento, que era lo que desataba esos sentimientos de admiración y envidia, eran para Hume el único motivo que podía explicar el desarrollo y la estabilidad de la sociedad.

De este modo cambiaba el sentido clásico de las virtudes, en lo sucesivo serían las acciones que reforzaban el *status quo* del bienestar social, las que en último se fundaba en lo que todos de

modo instintivo apetecían. Los vicios, por el contrario, serían aquellas acciones que desataban desaprobación, odio, desprecio y humillación, que impedían o destruían el *status quo* del bienestar social.

El término medio constitutivo de las virtudes pasaba a ser una conducta promedio en el sentido estadístico del término, lo que la mayoría apetecía, que no de ningún modo era consecuencia de ningún tipo de juicio compartido, sino resultado de un proceso impersonal de acumulación de prejuicios y creencias que se consolidaba con el simple paso del tiempo. En lugar de la prudencia, las virtudes estarían reguladas por una especie de astucia de la “mano invisible” que impulsaba a todos a lo más placentero, a lo más conforme con la opinión general. Para tener éxito bastaría con dejarse llevar por las conductas que más ganancia proporcionaban.

En cualquier caso Hume se daba cuenta de que no había nada en su modo de explicar la sociedad que garantizara que siempre avanzara en un determinado sentido. Del mismo modo que de momento el aumento de las riquezas y las virtudes caminaban juntas, no había que negar la posibilidad que se marcharan en direcciones opuestas.

Por otro lado, ¿Como y por qué las pasiones podrían juzgar, ante una determinada reacción de la opinión pública, si había que sentir orgullo o humillación? ¿Cómo a partir de unos individuos, guiados por una visión miope e interesada podía alcanzarse un conocimiento general y desinteresado que llevaba a respetar los derechos de los demás? ¿Cómo podría surgir y mantenerse 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 resultaba una explicación muy convincente.

La justicia quedaba reducida, para Hume, al respeto de la propiedad tal como estaba configurada en cada momento. La finalidad de la ley no podía ser otro que la protección de ese modo de entender el derecho de propiedad. Lo cual le enfrentaba con la siguiente alternativa, o bien habría que proteger las formas de posesión que aumentaban la utilidad de toda la sociedad, que implicaría poner en peligro el derecho de propiedad, o proteger la posesión tal como existía en cada momento. En su opinión, puesto que los hombres éramos gregarios, esclavos de prejuicios y costumbres, lo mejor sería respetar al *status quo* de la propiedad en cada momento

Con Hume desaparecía la moral, quedaba sustituida por una crematística natural, por la búsqueda astuta del aumento continuo del propio bienestar, de la riqueza y el poder. Consideraba que prosperidad y virtud, economía y moral eran una misma cosa, todo vendría a estar impulsado por la organización material resultante del ejercicio individual de una inteligencia técnica, que se alzaba por encima de la confusión de los sentimientos y la oscuridad de las pasiones. Un proceso que se impulsaba a sí mismo, pero que no se gobernaba, sino que estaba en manos de astucia de la Fortuna. No había ningún motivo par atribuir a la Naturaleza ningún plan ni finalidad, ni era posible afirmar que estuviese dirigida por algún tipo de sabiduría. Nada garantiza que las sociedades vayan siempre hacia la prosperidad y la libertad.

Aunque Adam Smith (1723-1790) compartía los supuestos básicos de su compatriota y amigo Hume, no estaba de acuerdo con la supresión de la moral que implicaba un planteamiento tan radicalmente utilitarista.

El crudo naturalismo de Hume implicaba un fuerte determinismo que de hecho eliminaba la posibilidad de la moral, pues no daba espacio a la libertad y responsabilidad de la acción humana. Lo que se propuso Smith fue algo casi imposible, dar entrada a la moral, en medio de un planteamiento tan radicalmente amoral como el de Hume. Un intento que daría lugar a contradicciones imposibles de resolver, que conoce ahora como “el problema de Smith”.

Mientras para Hume la conducta social era la que contribuía al sentimiento de bienestar y confort de todos, la que se ajustaba al punto de vista del espectador promedio, Smith introdujo un segundo espectador imparcial y bien informado, que permitiría ir más allá del meramente utilitarista, permitiendo una cierta indiferencia e independencia respecto de la opinión de la mayoría, condición que consideraba esencia para dar entrada a la moral.

En la filosofía de Aristóteles y Aquino la moral surgía de la tensión dialéctica entre el concepto universal de bondad y el hecho que ningún bien singular agota ese concepto. El intelecto conoce los objetos de juicios como buenos y la voluntad los apetece como fines, pero como ninguno de ellos los determina de modo absoluto, el hombre puede proseguir en su búsqueda del fin último, del bien absoluto. Algo que tiene su correlato en el plano de la corporalidad: en el hecho de que las manos están hechas para tomar todas las cosas.

Smith va a intentar dotar a la moral de un nuevo fundamento, dentro del naturalismo de Hume, basado en la experiencia de que nada satisface plenamente el gusto humano, que “ningún objeto es producido al gusto de ningún hombre”. El gusto sería el responsable de la indeterminación humana frente a los impulsos naturales, lo que le llevaría a buscar lo que acabara por satisfacer esa especie de sentimiento estético de la imaginación humana.

El gusto sería resultado de un mecanismo de las pasiones basado en la simpatía, en el deseo de todos los hombres de recibir la aprobación de los demás, en ese sentido Smith se mantuvo fiel al esquema básico de Hume, pero en lugar de seguir el patrón del sentimiento de utilidad, seguiría el patrón del sentimiento estético. Habría así dos mecanismos de las pasiones, uno daría lugar a la economía y otro a la moral.

Mediante el proceso de refinamiento del gusto los hombres adaptarían las conductas propias de la naturaleza humana. De este modo Smith introducía un enfoque teleológico de la mano invisible, del que carecía el enfoque de Hume.

Para Smith la economía y la moral, o mejor dicho los mecanismos de las pasiones que darían lugar a ambas, no eran opuestos sino concurrentes. En su opinión una acción virtuosa no solo era útil, sino sobre todo bella, algo que todos admiraba por su propia perfección. Frente a un reloj, por ejemplo, no solo se consideraba su capacidad para dar la hora, sino que sobre todo se admiraba la belleza del diseño de su maquinaria. En este sentido Smith profesaba una especie de “optimismo filosófico” de raíz teísta, según el cual el cosmos y la naturaleza humana habían sido diseñados por el Gran Arquitecto benevolente de tal manera que ambas concurrían a una armonía universal.

Desde el punto de vista de Smith la economía era un mecanismo amoral, un proceso en que no se perseguía ser aprobado y amado todos, por seguir una conducta propia de la naturaleza humana, sino que se perseguía hacer lo que a todos convenía. En el plano de la economía el individuo era guiado por una inteligencia técnica, orientada al uso eficiente de medios, al manejo de circunstancias y riesgos. En ese sentido su comportamiento no podría ser calificado de justo o injusto. Era resultante de un mecanismo no consciente ni intencional que producía un resultado conveniente para todos.

El comportamiento económico era un modo funcional de perseguir objetivos particulares. Determinado por impulsos de la naturaleza, permanece invariable frente a la evolución de la sociedad. En ese sentido el individuo económico no tiene historia ni interioridad, no es propiamente un sujeto, pues o conoce transformación alguna, no experimenta sentimientos, ni para él mismo, ni para los demás. No pretende el amor, ni el odio, ni la envidia, ni la cólera, ni siquiera se pretende a sí mismo como sujeto de amor y gozo.

En el plano de lo económico los individuos no son más que una sucesión de decisiones sin unidad. La satisfacción que proporcionan los bienes externos es siempre limitada y transitoria. El proceso económico es tarea aburrida y triste, ajustada a disposiciones fijas, guiada por un interés fijo e inalterable, sometido a una inteligencia sin reflexión.

El sujeto moral surge, para Smith, como una superación del individuo económico. Su rasgo definitorio es que orienta toda su acción al espectáculo que se le ofrece a sí mismo de mostrarse ante los otros, se mueve por sentimientos, y busca transformarse mediante el descubrimiento del lugar que le corresponde en el orden de la Naturaleza. Se goza percibiéndose a sí mismo en el espejo de los demás, tiene reflexión e historia, está dotado de interioridad, de imaginación, y de diversas formas de simpatía. El sujeto moral salta del naturalismo determinista al plano de la libertad, puede renunciar a hacer uso de la Naturaleza con vistas a la satisfacción de sus fines subjetivos, para dedicarse a fines objetivos que están más allá de las opiniones del espectador vulgar. Puede alejarse del carácter indefinido e incesante de la producción crematística subjetiva, superar el uso inquieto y sin fin de su poder sobre las cosas y las personas, para desarrollar sentimientos de quietud propios del hombre virtuoso. Abrirse a la benevolencia y la justicia.

El “problema de Smith” residía en su fe en que se tenía que dar una perfecta armonía entre la dinámica del mundo natural con la moral, a la que por otro lado también entendía como una dinámica naturalista. Estaba convencido de que existía un ajuste inevitable entre la virtud y la eficacia. Lo bueno en el orden moral también sería el resultado del “curso natural” de las cosas.

De la economía en crematística

La economía aritmética de los fisiócratas

Para los fisiócratas el orden social natural sería algo así como una estructura lógica-mecánica que permanecía escondida bajo las apariencias de cada momento, y solo llegaría a manifestarse plenamente cuando todos los individuos pudieran guiarse por su amor propio.

Para explicar como podría funcionar esa supuesta estructura, Quesnay recurrió a la elaboración de una “tabla económica”, que pretendía ser una “formula aritmética”, pero que en realidad era una representación esquemática de los flujos de riqueza que circulaban entre los tres grupos sociales que constituían el orden constitucional de la monarquía francesa de su tiempo. Esos grupos eran: los campesinos, que cultivaban la tierra y proporcionaban el sustento; la nobleza y alto clero que eran los dueños de las tierras, que gobernaban defendían y educaban al pueblo; los artesanos y menestrales que proporcionaban todo lo demás bienes.

La “tabla” representaba el orden social de Francia como un cuerpo, como un organismo vivo con su anatomía y su fisiología. No en vano Quesnay era médico cirujano interesado en la circulación sanguínea. En su opinión, lo mismo que la sangre, una vez calentada por el corazón circulaba dando vida a todo el cuerpo, las riquezas producidas por la tierra circulaban y daban vida a la totalidad del cuerpo político de Francia.

Para Quesnay la riqueza era una sustancia natural, los frutos de la tierra, que tendrían valor en sí mismos, antes de ser introducidos en el plano de las relaciones sociales. Los campesinos eran la única clase social productiva, lo cual lo deducía del hecho que el balance entre lo que consumían y lo que producían era positivo. En otras palabras, el origen de la riqueza provenía de un excedente neto que solo tenía lugar en la agricultura, con anterioridad al proceso de relación y circulación de bienes y monedas.

La riqueza natural, una vez puesta en el seno de la sociedad, a través de los derechos de propiedad, del contrato de compra y venta, y de la moneda, daba lugar a un entramado de flujos monetarios de ingresos y gastos entre los tres grandes grupos sociales, algo así como una especie de sistema circulatorio que vinculaba todo el cuerpo de la nación, le daba sustento, vida y vigor.

Con el diseño de la “tabla económica” pretendía Quesnay explicar como debajo de las apariencias había una lógica de la circulación de las riquezas a la que, si no se le ponían trabas llevaría a un óptimo de orden y bienestar social. Para eso, lo único importante era permitir que el cultivo de las tierras pudiera ser llevado adelante con vista a la ganancia monetaria. Sólo así sería posible llevar adelante la inversión que la agricultura de Francia necesitaba para salir de la situación de la penuria y escasez de trigo que padecía y convertirse en un país rico, poderoso y feliz.

Era necesaria la libertad de enriquecimiento individual para que las leyes matemáticas del orden se fuesen haciendo cada vez más patentes. Solo cuando todos pudieran moverse por amor propio sería posible un cálculo cada vez más exacto y riguroso de los efectos de las decisiones productivas, con un bienestar social creciente. Sería también posible determinar quienes debían pagar los impuestos, así como la cuantía adecuada, la que no perjudicaba la riqueza de todos, algo que no ocurría en la Francia de su tiempo.

Puesto que la riqueza de Francia provenía de la tierra, había que adoptar todas las medidas encaminadas a aumentar con el volumen neto de la producción agrícola. Había que invertir en mejorar las técnicas agrícolas, en construir caminos, canales y puentes, que facilitasen un transporte rápido y barato del grano a los puntos más distantes de Francia. El único modo de

que esas inversiones se llevasen a cabo era que se pudieran recuperar con creces, para lo cual resultaba imprescindible la libertad de cultivar las tierras con vistas a la ganancia monetaria individual.

Para llevar adelante su programa político los fisiócratas se dieron cuenta de que había que hacer campaña para hacer intelectual y socialmente respetable el deseo individual de ganancia monetaria. Con este fin desarrollaron una intensa campaña de promoción de sus ideas, elaborando multitud de folletos que difundían entre la clase dirigente. Pretendían convencer a todos que había 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.

Por contraste, la mentalidad tradicional, la que predominaba en la Francia de aquel tiempo, consideraba el grano como un bien de subsistencia que debía mantenerse fuera del comercio orientado a la ganancia monetaria. Su cultivo debía organizarse con vistas al bien común de una pequeña comunidad. ¿Por qué deberían arriesgarse y adoptar un modo de producción que solo se basaba en abstracciones, tales como el concepto de nación, mercado, o ganancia monetaria individual, que no eran fácilmente comprensibles para la mayoría de las gentes?

Lo que los fisiócratas proponían era un cambio de mentalidad, no había que producir con vistas a la necesidad de las pequeñas comunidades rurales que vivían con un elevado grado de autonomía, con estructuras productivas muy estables, que se resistían a cambiar ya que sospechaban que implicaría su desaparición. Había que producir para toda Francia, lo cual suponía pasar de lo concreto de una comunidad visible para todos sus componentes, al concepto abstracto del mercado de una nación, donde el precio no tendría que ver con la justicia de las relaciones entre personas en casos concretos, sino que sería resultado de un cálculo científico en condiciones de competencia lo más amplias posibles, es decir, cuando el conjunto de todos los habitantes de Francia pudieran expresar, mediante la moneda, lo que deseaban y lo que ofertaban.

Se trataba de un cambio radical; en lugar de que fuesen las pequeñas comunidades concretas las que determinasen los precios, de acuerdo con su modo de entender el bien común, según sus costumbres y sus leyes, se propugnaba que estos fuesen determinados a partir del nuevo concepto abstracto de nación, por vía científica, con vistas a la idea no menos abstracta del máximo bienestar posible de todos. Se proponía una inversión completa en el modo de proceder, dejar de lado la realidad de las cosas concretas, la estructura productiva real de la Francia de aquel tiempo, a la que se consideraba poco menos que una ficción, para imponer de modo violento unas ideas abstractas que solo existían en la mentes de los partidarios de ese modo de pensar.

Los fisiócratas eran partidarios de un poder centralizado y absoluto, eso explica que no necesitaran respetar la realidad de las cosas, pues sabían que sus ideas solo serían efectivas usando el poder absoluto del soberano francés. Todo su empeño fue convencer al rey y sus ministros de la necesidad de implantar lo que llamaban libertad de comercio del grano; en realidad un modo de hacer desaparecer la estructura productiva existente en la Francia de aquel tiempo, sin contar para nada con la voluntad de las personas que vivían de esa manera.

Una vez suprimida la resistencia de la realidad, que consideraban oscurantismo y prejuicio, sería posible construir una verdadera ciencia de las riquezas, una verdadera economía científica, basada en el cálculo matemático de los precios. Un nuevo modo general y abstracto de considerar el proceso económico que permitiría a los funcionarios del poder absoluto y central, medir los costes de producción, y establecer con precisión las demandas de todos y cada uno de los ciudadanos. Para eso hacía falta la nueva ciencia de la Estadística destinada a recoger, centralizar y acumular información sobre los flujos de producción, los costes, los rendimientos, los tipos de producción, etc. De este modo, con la mejora de la información disponible, la “tabla” económica sería cada vez más representativa de la realidad, más científica, más reveladora de las leyes universales y necesarias que, según ellos, gobernaban la construcción del orden social. En poco tiempo, si se seguía la política que propugnaban, sería posible establecer con todo rigor y exactitud la “tabla económica” de la Francia rica y poderosa que perseguían, donde quedarían reflejados los encadenamientos causales existentes entre las decisiones productivas de todos los individuos, y el modo en que quedarían afectados los flujos de ingresos y gastos que circulan dentro del cuerpo social de la nación. En ese marco ideal, esa información abstracta y objetiva estaría al alcance de cualquier agricultor que pronto aprendería a manejarse frente el azar, de modo que sus beneficios no serían resultado de los caprichos de la Fortuna, sino de un cálculo riguroso.

Invocar la posibilidad de un cálculo riguroso en cuestiones de economía suponía ignorar la realidad y la presencia de la materia, o lo que es lo mismo, demandar la existencia de un poder absolutamente fuerte y centralizado que por encima de la realidad impusiera de modo violento las ideas abstractas surgidas de una mente que se consideraba capaz por si sola de transformar la entera realidad.

Para Smith las propuestas de los fisiócratas eran poco realistas. El orden social no podía ser resultado de un diseño que la razón humana algún día llegaría a conocer con toda perfección, hasta el punto de poder expresarlo en una fórmula matemática definitiva. Era una ingenuidad esperar del poder absoluto del soberano que concediese la libertad imprescindible para que, a través de la prosecución del interés propio, se fuera haciendo cada vez más manifiesto el orden natural de las cosas. ¿Cómo podían estar seguro los fisiócratas que sus propuestas eran las adecuadas para conocer con rigor y exactitud las supuestas leyes naturales del orden social si nunca habían sido observadas? El orden social era resultado de un proceso extremadamente complejo, gobernado por leyes naturales que excedían las posibilidades del entendimiento humano.

La economía de la mano invisible

Lo propio del enfoque que tenía Hume de la génesis del orden social era su interés por los comportamientos colectivos, los que en promedio reflejaban aquellas creencias y rutinas que se afianzaban y confirmaban en cada momento de la marcha siempre cambiante de la sociedad. No le interesaban los comportamientos de los individuos, ya que su razón no era independiente del medio, sino que se limitaban a adaptarse a las tendencias que predominaban en cada momento, las que configuraban las virtudes preponderantes en la sociedad.

No tenía sentido preocuparse de la justicia de los intercambios y de la distribución de la riqueza. La economía era un proceso global y complejo regulado por fuerzas ocultas, que por sí mismas, sin intervención humana intencional, establecían el equilibrio posible en cada momento. En el plano de las conductas individuales lo único que había que hacer era procurar que todos respetaran la propiedad individual, que para Hume era la esencia misma de la justicia y la ley. De lo demás se encargaría la tendencia natural de todos los individuos a mejorar su condición de vida.

Desde ese punto de vista se limitó a constatar el hecho observado en la Inglaterra de su tiempo, que el volumen de riquezas de un país era proporcional al número de transacciones que se llevaban a cabo en su seno, del volumen de comercio que llevaba adelante. En ese sentido su propuesta era hacer todo lo posible para fomentar el comercio, para lo cual había que proporcionar abundancia de crédito y moneda.

Adam Smith desarrollaría con más detalle la propuesta de Hume. Para eso dividió la tendencia natural de todos los individuos a mejorar su propia condición en tres tendencias secundarias que se complementaban mutuamente.

La primera era la tendencia natural de todos los individuos a una actividad incesante con vistas a tener más. Eso llevaba al trabajo incesante con sus consecuencias de penalidad, dolor y sufrimiento, a la preocupación incesante por asegurar la propia vida que acompañan la vida del hombre sobre la tierra. Se producía así la transformación de las cosas, imprescindible para hacer frente a la satisfacción de las necesidades humanas, crecientes y siempre más sofisticadas.

La segunda era la tendencia natural al cálculo, a emplear la razón con vistas a la eficiencia en el modo de proceder, a lograr lo máximo con el mínimo esfuerzo. De modo que el hombre aunque no para de incrementar su trabajo, cada vez lo realiza de modo eficiente, calculando el modo de ahorrar esfuerzo.

La tercera y última sería la tendencia natural a esa especie de juego social que era el intercambio, que todos llevaban a cabo con vistas a lograr ventaja, a ahorrarse su propio esfuerzo.

La conjunción de esas tres tendencias naturales llevaba a la continua extensión de la división del trabajo, al aumento de la cantidad de labor empleada, acompañada de un incremento de la productividad, así como de las riquezas totales disponibles. Ahí radicaba el fundamento último del orden social.

Este proceso tan beneficioso surgía de un espíritu crematístico que brotaba de lo más profundo de su naturaleza, que llevaba a que todos se comportaran como comerciantes que no cejaban en sus intentos de incrementar sus ganancias, para lo cual todos debían ser propietarios, por lo menos de su cuerpo y su labor, y que consiguieran sus medios de vida empleando cantidades crecientes de labor, propia o ajena.

La división del trabajo, tal como la entendía Smith, suponía dos planos distintos. Un primer plano tendría que ver con la división social de las tareas, por la que uno se dedica hacer pan,

otro a levantar casas, etc. Un plano inseparable de los intercambios y del uso de la moneda. Un segundo plano, al que Smith concedía especial importancia, sería la división técnica de la tarea, bajo la iniciativa de un individuo, en el ámbito privado de las factorías, con vistas al uso más eficiente de la labor disponible, o lo que es lo mismo, al logro de la máxima ganancia con el mínimo esfuerzo. Ese individuo, que adelanta y arriesga su moneda, diseña el proceso técnico y lo dirige, exige de modo contractual que los que solo aportan su labor le obedezcan.

Según este esquema toda sociedad se constituiría sobre la conjunción de esas dos formas de división del trabajo, dando lugar a una organización productiva orientada al logro de la ganancia y un sistema de mercados orientado al intercambio de aquellos productos para cuya producción se requiere la misma cantidad de labor. Algo que surgiría de modo espontáneo siempre que se respetase la propiedad individual y libertad de cada uno para mejorar su condición de vida. El resultado sería la interacción ordenada de una multitud de individuos que se guían por la búsqueda de su propio interés. En otras palabras, para Smith, como para Hume, la riqueza de una nación tenía que ver con un proceso donde se combinaban un uso creciente de labor, una mayor eficacia en el modo de usarla, y mercados cada vez más extensos y eficientes.

En ningún momento trataba Smith de descubrir las leyes que gobernaban este complejo proceso de formación del orden social, estaban más allá de la capacidad de la razón humana. Tampoco se le ocurría pensar que esas leyes podían ser reducidas a simples fórmulas matemáticas como pretendían los fisiócratas.

Lo que si quedaba claro era que, para Smith, el origen de las riquezas de las naciones residía en la mejora en la eficiencia en el uso de la labor disponible. No estaba en la fertilidad de la tierra, como decían los fisiócratas, un recurso limitado y escaso que solo puede ser propiedad de unos pocos. Por contraste, en la Inglaterra de su tiempo había cada vez más labor sin emplear, dando lugar al llamado "problema de los pobres", y creciente escasez de tierras disponibles para todos. Por otro lado la gran ventaja de su visión era que para mejorar la eficiencia en el uso de la labor no se requería una intervención del poder establecido, sino dejar actuar a las tendencias naturales en todos los individuos al ahorro, el cálculo y el intercambio, que son las que impulsan la expansión de la división técnica del trabajo.

Adam Smith se propuso llevar adelante una explicación de los precios basada en el proceso cultural de mejora continua en el uso de la labor. En los inicios de la historia de la humanidad, cuando había tierra disponible en abundancia, los individuos vivían en pequeños grupos aislados, de modo que apenas había posibilidad de división del trabajo e intercambio, practicaban una economía de "la mano a la boca", en la que el precio de las cosas coincidiría con la cantidad de labor incorporada a los frutos que se arrancaba a la naturaleza, como sucedía en la recolección, la caza y la pesca. Si un ciervo se intercambiaba por siete castores, era por que cazar el primero requería siete veces más labor que cazar los segundos. De modo que los intercambios se reducían a un proceso de comprobación de igualdad de cantidad de labor requerida por parte de las mercancías.

Con el transcurso del tiempo, cuando llegó un momento en que dejaron de existir tierras libres, apareció la propiedad civil y con ella la posibilidad de la división del trabajo. A partir de ese momento el precio de las cosas dejó de coincidir exactamente con la cantidad de labor

incorporada. Se hizo entonces necesario distinguir tres componentes en el proceso de formación de los precios. El salario, la retribución de la labor, la renta, la retribución a los propietarios de la tierra, y el beneficio, retribución a los propietarios del capital, la riqueza monetaria acumulada que permitía los artefactos que hacían posible la mejora en la eficiencia de la labor.

Con el incremento continuo de la eficiencia en el uso de la labor se hacía posible obtener mayor cantidad de producto empleando la misma cantidad de la labor, con lo que habría una tendencia a una continua reducción del precio de las mercancías, hasta alcanzar lo que Smith llamaba su “precio natural”, aquel que se correspondería a un uso óptimo de la labor. De todos modos, como la mejora en el uso de la labor no se desarrollaba de modo homogéneo, ni en el tiempo ni en el espacio, siempre habría divergencias entre los precios que se acercaban al “precio natural” y el “precio de mercado”, el de aquellos productos que en promedio se obtenían mediante un uso menos eficiente de la labor. Algo que podría ocurrir por muchas y complejas causas, desde privilegios y monopolios, hasta prejuicios e ignorancia. En cualquier caso esa diferencia era la ganancia del que introducía mejoras en un mayor ahorro de labor, la que le impulsaba a proseguir en esa línea de división del trabajo.

Este proceso de continua mejora en el uso de la labor creaba puestos de trabajo para los más pobres, y ganancias para los más ricos, impulsaba la extensión de los mercados, y mejoraba la condición de vida de todos. El resultado era aumentos de población, colonización de nuevas tierras, descubrimiento de nuevos yacimientos mineros, etc. De todos modos, las posibilidades de avance de ese proceso de crecimiento serían cada vez más reducidas, ya que la eficiencia en el uso de la labor no podría aumentarse hasta el infinito. Más tarde o más temprano se alcanzaría un estado estacionario, donde no serían posibles grandes incrementos en un uso eficiente de la labor, y los precios, salarios, y ganancias se harían estables.

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 necesitasen.

Como se puede ver la “división del trabajo” conllevaba integración de intereses, pero al mismo tiempo, y de modo inseparable, planteaba el problema de la distribución del producto. Un problema que quedaría definitivamente resuelto cuando se alcanzase el precio natural, la situación estacionaria. En cualquier caso, nunca dejaría de haber luchas por la distribución del producto. Sería la 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 estaría detrás de la tendencia de los precios de mercado hacia su precio natural. La que daría lugar a que los precios se formasen 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 estaba presente, y hacía 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 proporcional a cantidad de trabajo que se pudiera adquirir o comandar en el mercado, a cambio de esa cosa.

La presentación de la economía como un sistema natural no era original de Smith, pero es indudable que lo llevaría 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 establecían 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 dejaba sin sentido la intervención intencional humana o de la fortuna, y lo ponía 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.

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

En su opinión la economía era un proceso donde se integraban distintos mecanismos que moderaban la producción en exceso, con vistas al logro de un equilibrio, algo que ocurría en el plano de la división del trabajo, de la organización social. Pero no moderaba los deseos de riquezas, de mejora y cambio propios de cada individuo. Un proceso que ocurría por tanto en la periferia de cada individuo que actuaba como una especie de zócalo de uniformidad y estabilidad en el que se apoyaba la sociedad. Podía ser descrita como una especie de historia

natural, o una física social, cuyas leyes imponían restricciones a las necesidades externas objetivas, neutralizaban la inconstancia y fugacidad de las pasiones. Del mismo modo que el orden de todo el universo la economía era algo que estaba ahí, un orden que se imponía y que se escapaba a toda posibilidad de maestría por parte del hombre. Ni su mala voluntad, ni sus pasiones excesivas serían capaces de destruirlo.

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. *Jealousy 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 physiocratie*. 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. *Jansenismee 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

Whatmore, Richard. *Republicanism and the French Revolution: An Intellectual History of Jean-Baptiste Say's Political Economy*. Oxford University Press. 2001.

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