
HOBBS Y SMITH: POLITICA, ECONOMIA Y ORDEN SOCIAL

Andrés Bilbao

Universidad Complutense de Madrid

La constitución del mundo moderno tiene en la autonomía del individuo uno de sus rasgos característicos. Esa centralidad del individuo libre y autónomo encerraba una potencia de incalculables consecuencias. La apertura hacia una sociabilidad permanentemente refundada o hacia una sociabilidad definitivamente constituida son los puntos extremos de las consecuencias de ese hecho nuevo. La constitución definitiva de la sociabilidad supone la reducción de la autonomía del individuo, mientras que la permanente refundación es la condición de su perpetuación. Pero, más allá de la puesta de manifiesto de esa posibilidad, lo relevante es que traduce uno de los rasgos sobre los que transcurre el mundo moderno: la tensión entre el individuo libre y autónomo y el orden social. Hobbes y Smith, a pesar de la distancia, ejemplifican dos vías sobre las que ha transcurrido la discusión sobre esa relación. Una es aquella que resuelve la tensión subsumiendo la libertad y autonomía del individuo a la voluntad del soberano. Otra la resuelve en el contexto de la identificación entre el interés privado y el interés público. Esta identificación presenta perfiles complejos, ya que en el horizonte la descripción de ese interés público es susceptible de serlo en términos de leyes de la economía. En la medida, sin embargo, en la que la libertad y autonomía del individuo es subsumible en un sistema de causalidad, esa libertad y autonomía devienen meras formas externas.

Hobbes y Smith fundamentan una metafísica de la sociabilidad radical-

mente distinta. Hobbes hace del Estado, el «hombre robusto», la instancia desde la que se ordena la convergencia pacífica entre individuos. Smith la explica desde la mano invisible en cuyo contexto el individuo, persiguiendo sus propios intereses, construye una totalidad ordenada. Ambos remiten a lo político y a lo económico como principios constitutivos diferentes. La subordinación del individuo libre y autónomo a la voluntad del soberano es el contenido de la política, mientras que su inserción en la causalidad natural es el contenido de la economía.

No es difícil reconocer aquí la alternativa entre Estado y sociedad civil que recorre una parte de la actual discusión sobre los fundamentos de la organización social. En el contexto de la centralidad del Estado, emerge la sociabilidad políticamente construida sobre la reducción del individuo libre a la condición de súbdito. En el contexto de la centralidad de la sociedad civil, emerge la sociabilidad económicamente construida sobre la subsunción del individuo a la lógica del mercado. En ambos casos, el principio constitutivo, la política o la economía, se encuentran en oposición a la condición libre y autónoma del individuo.

Las raíces de esta configuración discursiva, que en modo alguno representan lo acaecido, sino uno de sus rasgos, se sitúa en la demarcación que la Reforma establece entre el mundo medieval y el mundo moderno. Es una demarcación confusa, contradictoria en muchos puntos, de difícil percepción en otros y que, en todo caso, fue el inicio de la transformación del orden social que irá desplegándose en los siglos sucesivos. La Reforma no es, sin embargo, el inicio de este movimiento, sino el punto visible, el momento en el cual se hacen explícitas las consecuencias de los nuevos planteamientos que fueron emergiendo en los siglos anteriores. Su significado principal fue el de socavar la fundamentación inequívoca de la moral establecida sobre bases religiosas.

Al analizar su proyección posterior se observa que estos planteamientos han tenido un progresivo desenvolvimiento hasta llegar a constituir el suelo de la problemática científico-social moderna. Tres son los ejes de este nuevo discurrir del pensamiento. En primer lugar, que el pensamiento no puede transitar, con la ayuda exclusiva de la razón, desde los hechos singulares hasta la representación de sus conexiones universales. El conocimiento se planteaba no como una tarea discursiva de la razón, sino como una sucesión de intuiciones empíricas. En segundo lugar, el individuo emerge como la categoría central, oscureciendo a la comunidad social. Ahora, la sociabilidad no es algo dado, sino algo por construir. No es el punto de partida, sino, en todo caso, el punto de llegada. Por último, el individuo y sus sentidos cobran relevancia en la caracterización del conocimiento.

A partir del siglo XVI se encarnaban socialmente las consecuencias de ese nuevo enfoque que cuestiona las bases religiosas de la sociabilidad. El mundo organizado sobre la religión y representado por la teología se resquebraja. Una secuencia de argumentaciones derivada de los nuevos planteamientos derriba las viejas barreras. En la medida en que Dios sólo es accesible por un acto de

fe, se disuelven las bases de la fundamentación del orden social sobre la ley divina. El monopolio religioso sobre las conciencias deviene progresivamente un hecho imposible, sin legitimidad, a la vez que incompatible con la paz social. Esta cadena de planteamientos y argumentaciones refleja el cambio en las relaciones entre el individuo y el orden social. La sociedad medieval, organizada sobre la unidad religiosa, relegaba al individuo a un pasivo papel de cumplidor de las leyes inmutables. Ahora, por el contrario, el universo de la legalidad social se plantea como una creación del individuo. Al individuo, como una pieza más de un mecanismo, le sucede el sujeto como constructor de la máquina social.

Tras un siglo de convulsiones, Hobbes ensaya una primera explicación de la sociabilidad desde los nuevos presupuestos. Su punto de partida es el individuo regido por su naturaleza, el punto de llegada es el individuo regido por la ley. Entre uno y otro momento adquiere forma la construcción de una sociabilidad sobre presupuestos radicalmente nuevos.

Asumida la centralidad del individuo frente al mundo, éste se encuentra desvinculado de cualquier orden previamente establecido. La relación social está por construir y la cuestión que en primer lugar se suscita es la de la ruptura entre el individuo y las formas sociales. El individuo, cuyas acciones son impulsadas por sus pasiones, carece de causalidad final que lo lleve a ajustar sus pasiones a las de los demás individuos. «No existe tal cosa —escribe— como ese fin último, o ese *sumun bonum* de que se nos habla en los mismos libros de filosofía moral. Un hombre cuyos deseos han sido colmados y cuyos sentidos e imaginación han quedado estáticos, no puede vivir. La felicidad es un continuo progreso en el deseo, un continuo pasar de un objeto a otro»¹. El individuo no se mueve impulsado por la razón, lo que supone que se orienta hacia un fin, sino por el deseo que actúa como la causa eficiente de sus actos.

En el estado de naturaleza, el bien y el mal se definen en relación al deseo del individuo. Este, igual a otros individuos, es libre y en su libertad colisiona con ellos. En ese estado de naturaleza se encuentra contenida la posibilidad de guerra entre todos los individuos. La sociedad civil sólo es posible como superación del estado de guerra, allí donde adquieren carta de naturaleza las nociones de justicia e injusticia. La sociedad civil se construye en oposición al estado de naturaleza o, lo que es lo mismo, a la sociedad compuesta por individuos libres e iguales. Estos ceden sus derechos, los transfieren de mutuo acuerdo, perdiendo su condición de individuos libres y adquiriendo la de súbditos. A partir de la constitución de la sociedad civil, el individuo es organizado en sus relaciones con otros individuos por el poder político. Los individuos no se relacionan entre sí por intermedio de su naturaleza, de sus pasiones, sino por intermedio de la voluntad del soberano, representada en la ley. La determinación del bien y el mal moral tiene su origen en la voluntad del soberano. Las cualificaciones morales, sobre las que se construyen las relacio-

¹ T. HOBBS, *Leviatán*, Madrid, 1989, p. 86.

nes sociales, no son, pues, derivaciones de la ley divina o de la naturaleza de las cosas, sino una determinación positiva de la voluntad del soberano.

El planteamiento de Hobbes está construido sobre una compleja trama. Su punto de partida es que la sociabilidad se construye, que no es un hecho natural, sino político. Lo político cobra significado en su contraste con lo natural. Es aquello producido por la voluntad del sujeto. Esto deja al desnudo las claves del poder a la vez que lo hace visible como el hecho decisivo en la constitución del orden social. Es el doble momento de una operación. Al disolver la naturalidad del orden social, muestra la posibilidad de diversas formas de organización social. La virtud y el vicio, lo bueno y lo malo, fundan el orden no porque respondan a la naturaleza de las cosas, sino porque responden a la voluntad subjetiva de quien lo funda. Con ello ha hecho transparente la función del poder en la configuración de la sociedad. Ha dotado, en definitiva, a la práctica del poder absoluto de una nueva metafísica del poder. El poder político anteriormente se escondía, presentándose como mero ejecutor de determinaciones exteriores, de la voluntad de Dios. Ahora es, el mismo, presentado como la voluntad de Dios. Este planteamiento de Hobbes tiene un contenido ambivalente. Al poner de manifiesto que la voluntad política es la causa del orden social, hace viable su cuestionamiento. Si anteriormente la crítica del orden social era inútil en sus consecuencias, compartiendo la misma inutilidad que la crítica a la estacionalidad del clima, ahora se revela como cargada de posibilidades prácticas. Un orden desigual, lo mismo que uno de iguales, es visto no como un producto inevitable, sino como producto de la voluntad del soberano y, por tanto, inevitable y cuestionable. Hobbes se apresta a cerrar esta posibilidad insistiendo en la irreversibilidad del pacto, haciendo de la absoluta y permanente supeditación a la voluntad del soberano, cualquiera que ésta sea, la condición de la sociabilidad. Esta posibilidad de subversión, seguida de su radical anulación, hace emerger el otro significado de lo político como lo opuesto a la libertad.

En Hobbes hay un calidoscópico encadenamiento de cuestiones: el hombre sometido a sus pasiones, la constitución política de la sociabilidad y de la determinación del bien y del mal por la voluntad del soberano, que lo van a transformar en uno de los objetivos privilegiados de la discusión posterior. En unos casos, presentándolo como el negativo a rechazar. En otros, como el positivo a continuar. Pero lo relevante es que rechazo y aceptación se proyectan desde distinto énfasis en cada uno de sus aspectos. Los siguientes momentos, el de la crítica por los teólogos racionalistas y el de la continuidad por Mandeville, están centrados en aspectos distintos. Para unos, será objeto de crítica su relativización del bien y el mal moral. En otros, de apología su insistencia en la naturaleza del individuo. Pero esta configuración calidoscópica, no captada ni por unos ni por otros, los situará en un terreno que ya no es el que había abierto Hobbes, es decir, el carácter político de la sociabilidad. Un carácter que, como ya se ha puesto de relieve, está trenzado de ambivalencia, pero por el que discurre un trazo cuyo significado es que la racionalidad del orden social es una proyección del sujeto.

El rechazo de Hobbes a determinar objetivamente la moral lo convierte en el centro de la crítica de la teología racional. Esta va a desarrollarse, en gran medida, con este objetivo, tratando de restablecer las bases de la sociabilidad construida sobre la religión². Cudworth apuntaba directamente a Hobbes al señalar que la distinción entre lo bueno y lo malo no era en absoluto el producto de una determinación positiva: «no ha habido —escribe— quienes quisieron fingirse filósofos en todas las edades que no hayan afirmado que ni el bien ni el mal, lo justo y lo injusto es natural e inmutable, sino que todas las cosas eran positivas arbitrarias y únicamente de hecho»³. Cudworth tiene clara conciencia de la profundidad de las raíces de Hobbes, que se hunden en los planteamientos que terminaron cristalizando en el nominalismo. Apuntando a esas raíces, escribe: «lo que siempre quisieron decir estos filósofos [es] ...que nada hay absoluta, intrínseca y naturalmente bueno o malo, justo o injusto, sino lo que la voluntad arbitraria y el placer de Dios por sus imposiciones y prohibiciones, convierte en primera y única regla»⁴. Por el contrario, afirma que las distinciones morales son producto de la naturaleza de las cosas, no de una voluntad sin naturaleza. Cudworth considera absurda la tesis de que las cosas pueden ser separadas de su esencia, «como si la esencia constitutiva de las cosas pudiera existir aparte de las cosas en sí mismas»⁵. Frente a esto, su argumentación se repite y retuerce sobre sí misma: «las cosas son lo que son, no por voluntad, sino por naturaleza»⁶. Si no se admite el principio de que la fundamentación de la moral deriva de la naturaleza de las cosas, no puede hablarse de ciencia de la moral, sino únicamente de una «cierta entusiástica o fanática fe»⁷.

Los teólogos racionalistas se ven inmediatamente confrontados con el problema de las relaciones entre Dios y el orden. La esfera de la razón es para ellos común a Dios y al hombre⁸. Y esto tiene una consecuencia importante, y es que Dios también está sometido a la razón, «pues aunque la sabiduría y el poder de Dios tengan un absoluto, infinito e ilimitado imperio sobre la existencia de todas las cosas creadas para hacer de ellas ser o no ser, aun cuando las cosas existan, ellas son lo que ellas son, no por voluntad o arbitrio imperativo, sino por la necesidad de su propia naturaleza»⁹. La teología racional se envuelve a sí misma en una antinomia: Dios es el origen de la razón y la razón determina los actos de Dios. Es una antinomia inevitable en la medida en que

² Acerca del surgimiento de la teología racional, vid. B. WILLEY, *The Seventeenth-Century Background*, Londres, 1986, caps. 7 y 8.

³ R. CUDWORTH, «A Treatise Concerning Eternal and Inmutable Morality», en D. D. RAPHAEL, *British Moralists 1650-1800*, vol. I, Oxford, 1969, p. 106.

⁴ *Ibid.*, p. 104.

⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁶ *Ibid.*, p. 109.

⁷ *Ibid.*, p. 112.

⁸ Vid. R. CUMBERLAND, «De Legibus Nature», en D. D. RAPHAEL, *ob. cit.*, I, p. 62: «la sabiduría común a Dios y a los hombres no es más que “la razón completamente desarrollada”».

⁹ Vid. CUDWORTH, en D. D. RAPHAEL, *ob. cit.*, I, p. 107. «La consecuencia extrema de esto es que lo justo no es lo que determina Dios, sino que Dios hace aquello que es justo.»

se quiere borrar cualquier rasgo de subjetividad en la determinación moral mediante la razón.

La teología racional es la respuesta a quienes tratan de restablecer la fundamentación religiosa del orden social y, en este sentido, se irá sumergiendo como una tendencia residual. Shaftesbury, en oposición a esto, representa una respuesta a Hobbes que se coloca en un camino que no termina en la restitución del anterior estatuto de la religión. Su relevancia estriba en la posición que ocupa entre Hobbes y Mandeville. Posición que permite tanto perfilar, a pesar de las apariencias, las grandes distancias entre ellos como la apertura hacia una dirección distinta a la que uno y otro apuntan¹⁰. Shaftesbury argumenta que hay una correspondencia entre el verdadero interés del individuo y el cumplimiento de aquellas acciones que implican el bien moral. Es el verdadero interés lo que empuja al individuo a dominar sus pasiones antisociales. Y este dominio es producto de la razón del individuo, que es la que muestra cuáles son sus verdaderos intereses. Las impresiones, viene a decir, confunden al hombre cuando le muestran que sus verdaderos intereses radican en el cumplimiento de sus inclinaciones egoístas. La razón, por el contrario, muestra que esto no es así: «Nosotros sabemos —escribe— que cada criatura tiene un bien y un interés privado, que la naturaleza le ha compelido a buscar por todos los medios permitidos dentro del campo de su acción. Sabemos que hay en realidad un buen y un mal estado en cada criatura y que este estado bueno es promovido por la naturaleza y por el mismo deber. Habiendo en cada criatura un cierto interés o bien, debe haber un cierto fin, al cual cada cosa en su constitución debe naturalmente referirse [...]. Así virtud e interés pueden a la larga coincidir»¹¹. Tres aspectos resultan de esta caracterización. En primer lugar, el hombre racional sustituye al hombre que se orienta exclusivamente por sus deseos. En segundo lugar, el orden excluye el mal moral. Y, por último, que interés propio y virtud son convergentes. Pero qué interés propio no significa el despliegue inmediato de aquello que las impresiones nos muestran, ni la proyección de las inclinaciones naturales, sino el resultado de un ejercicio racional por el cual el individuo reflexiona a partir de su posición en el universo.

Mandeville construye su argumentación en abierto rechazo a Shaftesbury y en aparente continuidad respecto de Hobbes. Sin embargo, rechaza la centralidad de la razón, común a ambos aun cuando implicando desarrollos diferentes, y únicamente comparte con Hobbes la caracterización de la natura-

¹⁰ Shaftesbury desarrolla una argumentación sobre la fundamentación del bien a partir de la convergencia entre el interés del individuo y la razón, que ni subordina al individuo al Leviatán ni lo disuelve en la naturaleza. Su influencia en el pensamiento ilustrado francés, distante tanto de un punto como de otro, ha sido analizada en D. B. SCHLEGEL, *Shaftesbury and the French Deist*, North Carolina, 1969. Sobre su polémica conexión con Kant, vid. D. TOWNSED, «From Shaftesbury to Kant. The development of the concept of aesthetic experience», *Journal of the History of Ideas*, núm. 48, 1987. Una interpretación crítica sobre esa conexión puede verse en D. WALFORD, estudio introductorio a *An Inquiry Concerning Virtue*, Manchester, 1977.

¹¹ E. OF SHAFTESBURY, *An Inquiry Concerning Virtue*, Manchester, 1977, p. 5.

leza del individuo como naturaleza mala. Pero se situará en sus antípodas, y por eso está en el origen de otra argumentación distinta a la hobbesiana sobre la constitución de la sociabilidad, al sostener que existe simetría entre la naturaleza del individuo y la configuración del orden social.

La reflexión de Mandeville¹² sigue una línea constante, que es la de mostrar que las pasiones de los individuos constituyen la sociedad. Naturaleza individual y sociabilidad se siguen la una de la otra. En las primeras páginas de su obra principal expone su proyecto: «Demostrar que aquellas pasiones de las cuales todos decimos avergonzarnos son, precisamente, las que constituyen el soporte de la sociedad próspera, ha sido el propósito del precedente poema»¹³. De cómo los vicios privados se transmutan en virtudes públicas, subtítulo de *La fábula de las abejas*. El concepto de vicio privado está conectado con el seguimiento, por parte del individuo, de sus propias pasiones, siguiendo la línea de su naturaleza.

El objetivo que había enunciado en la introducción lo considera cumplido cuando, como conclusión a su investigación sobre la naturaleza, escribe: «... me congratulo de haber demostrado que ni las cualidades amistosas ni los afectos simpáticos que son naturales en el hombre, ni las virtudes reales que sea capaz de adquirir por la razón y la abnegación, son los cimientos de la sociedad, sino que, por el contrario, lo que llamamos mal en este mundo, sea moral o natural, es el gran principio que hace de nosotros seres sociables»¹⁴. Las relaciones entre individuo y orden social se establecen en línea de continuidad: el hombre, siguiendo sus propias inclinaciones, que sólo obedecen a móviles egoístas, constituye el orden social. Cuanto más deja en libertad sus propias inclinaciones, más articulado es ese orden social. La libertad del individuo para seguir sus propias inclinaciones, sin ninguna interferencia externa, es la condición para que la sociedad se organice. Esta conclusión se asienta en un supuesto, y es el de que existe una objetiva relación entre naturaleza individual y orden social.

Mandeville lleva a cabo una doble operación. Primero reduce los comportamientos de los individuos a un común denominador: la persecución de los propios intereses. A partir de esta reducción se desvelan las claves del comportamiento individual. La relación social ya no es entendida como una relación azarosa, sino susceptible de ser entendida una vez puesta en claro su clave. En segundo lugar, incluye una actitud reflexiva en la configuración del propio interés. Y, en este sentido, su esquema es similar al de Hobbes. El individuo delibera, pasa de un deseo a otro, y actúa impulsado por el último deseo. Este proceso de deliberación es el momento del cálculo en el cual el individuo toma

¹² Interpretaciones acerca del significado de la obra de Mandeville pueden verse en A. SPINAS, «La troisième phase de la dissolution du mercantilisme», *Revue Internationale de Sociologie*, 1902; F. HAYECK, «B. Mandeville», en *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Londres, 1978; H. MONROE, *The ambivalence of Bernard Mandeville*, Oxford, 1975.

¹³ B. MANDEVILLE, *La fábula de las abejas*, México, 1982, p. 22.

¹⁴ *Ibid.*, p. 282.

una decisión final en cuanto a la satisfacción de sus deseos. Hobbes, partiendo de la igualdad entre todos los individuos, concluía que este proceso de deliberación terminaba en la guerra de todos contra todos. Sólo el establecimiento del Leviatán, donde los individuos ya no se relacionan por medio de su deseo, sino por medio de la voluntad del soberano, pone fin a este estado de guerra. La libertad como deliberación entre deseos permanece en ambos, pero con una decisiva diferencia: que la voluntad del soberano, expresada en las leyes civiles, constituye un elemento decisivo en el proceso de deliberación del individuo. Pero esta determinación externa no existe en Mandeville, ya que el hombre deliberando entre todos sus deseos alcanza finalmente la convergencia con otros individuos. El cálculo está presente en ambos, pero en planos distintos. En Hobbes, referido a la voluntad del soberano; en Mandeville, donde no existe esta referencia exterior, el cálculo se basa única y exclusivamente en el deseo.

Mientras que Hobbes veía al hombre como pedazo de la naturaleza en conflicto con el hombre sociable, Mandeville rechaza este conflicto. En primer lugar, las pasiones, y en esto no se diferencia de Hobbes, constituyen el aliento vital del hombre. «El hombre —escribe— nunca se esfuerza sino cuando le excitan los deseos: mientras éstos permanezcan adormecidos, sin que haya nada que los despierte, sus excelencias y habilidades quedarán por siempre desconocidas y la indolente máquina humana, sin la influencia de las pasiones, podrá compararse con toda propiedad a un enorme molino de viento sin un soplo de aire»¹⁵. La razón no interviene en el movimiento del hombre. Este responde únicamente a los deseos derivados de su naturaleza. Estos deseos convergen con otros deseos sin que esto implique la conflictividad entre los individuos, sino, por el contrario, una armónica construcción de la sociabilidad. Mientras Hobbes había puesto como problema la convergencia de las naturalezas individuales, Mandeville lo da por resuelto¹⁶. En su planteamiento hay simetría de planos entre el bien de uno y bien de todos o, en otros términos, entre pasiones y deseos de uno y el bien de la colectividad.

Mandeville había construido su *Fábula de las abejas* sobre una no explicitada metafísica, aquella que sostiene que, aunque la naturaleza no es susceptible de ser conocida, es una naturaleza ordenada en la que el individuo ocupa un lugar central. En la medida en que el individuo se comporta como el pedazo de la naturaleza que es, compone un orden armónico. A pesar de sus grandes diferencias tanto con Shaftesbury como con la teología racional, Mandeville converge con ellos en este punto, en marcada oposición a Hobbes, para quien sólo la voluntad del soberano determina el orden de las cosas¹⁷. Esa conver-

¹⁵ *Ibid.*, p. 118.

¹⁶ La subsunción del individuo en el orden social no es un proceso que va desde el individuo al orden, sino en realidad desde el orden al individuo. El individuo de Mandeville se integra inconscientemente, vale decir al margen de su razón, en la organización social. Esto remite a la cuestión planteada por Hayeck, a propósito de Mandeville, de las consecuencias no queridas de la acción.

¹⁷ Las diferencias entre ellos son abismales, lo que hace todavía más llamativa su

gencia, a pesar de las diferencias, pone de manifiesto la tenaz persistencia, expresada en múltiples formas, de la idea de un orden subyacente. Y es precisamente este supuesto, vinculado a una concepción antropológica en la que se cuestiona al individuo como ciego pedazo de la naturaleza, el que se irá desplegando sucesivamente hasta reencontrarlo en Smith.

El individuo, que Mandeville percibía como un ciego pedazo de la naturaleza, va a ser percibido como naturaleza que siente. Esto no va a trastocar la relación en la que el individuo como naturaleza se relaciona con el orden social, pero sí va a dar lugar a la concepción del individuo sensible, superando la inerte persecución de los deseos de una naturaleza ciega. El individuo sensible es el punto móvil entre el individuo como naturaleza y el individuo inteligible. Es el individuo diferenciado tanto respecto del individuo preso del egoísmo autista, entendible por una legalidad similar a la físico-matemática, como del individuo libre, cuya acción es comprensible en cuanto racionalización de sus valores.

Manteniendo la centralidad del individuo se perfila el desarrollo del análisis en una doble línea. Primero, haciendo emerger un nuevo principio de determinación moral, los sentimientos. Segundo, describiendo al individuo no sólo como portador de pasiones egoístas, sino también de pasiones benevolentes. Hutcheson, uno de los comienzos de este nuevo despliegue, concebirá la naturaleza del individuo como dotada de un sentido moral desde el cual se inclina, siguiendo sus propios móviles, a la sociabilidad. El sentido moral supone que cada individuo puede cualificar el bien y el mal a partir de sus sensaciones agradables o penosas¹⁸. La razón no juega ningún papel en esta determinación; su papel es posterior y consiste en señalar los medios para alcanzar aquello que se considera bueno y evitar lo malo, así como indicar las relaciones causales entre las acciones. El sentido moral, al que se subordina la razón, «es un simple principio de nuestra constitución sobre el cual no puede darse explicación»¹⁹.

Mandeville había establecido que las inclinaciones egoístas se transmutan en beneficios públicos, en virtud, cerrando el lugar para el juicio moral. Lo contrario sucede en Hutcheson, para quien el juicio moral califica las acciones de los individuos desde el supuesto que las inclinaciones egoístas destruyen la sociedad y las benevolentes la fortalecen. El sentido moral es lo que lleva al hombre a refrenar esas tendencias destructivas del orden social, mostrando «que probablemente no podemos satisfacer incluso nuestros deseos egoístas excepto por un amigable e inocente comportamiento hacia los otros»²⁰. La

convergencia. Tanto Shaftesbury como Mandeville, en oposición a la teología racional, hacen de la naturaleza humana el centro de su reflexión, a la vez que difieren sobre el lugar de la razón en ella. Para el primero, determina lo que son los intereses del individuo; para el segundo, es un instrumento de su naturaleza.

¹⁸ «Las palabras bien y mal expresan cualidades agradables o desagradables de la acción.» F. HUTCHESON, «An Inquiry Concerning Moral Good and Evil», en D. D. RAPHAEL, *ob. cit.*, vol. I, p. 261.

¹⁹ *Ibid.*, p. 279.

²⁰ F. HUTCHESON, *A System of Moral Philosophy*, vol. I, Hildesheim, 1969, p. 282.

vida del individuo sólo se concibe como vida social, y ésta sólo puede organizarse sobre el predominio de las inclinaciones benevolentes.

Todo aquello que constituye la base de la organización social, la producción material que nace de la división del trabajo, sólo puede discurrir sobre la supeditación de las inclinaciones egoístas y el predominio de las inclinaciones benevolentes: «... no podemos esperar —escribe— la amigable ayuda de nuestros conciudadanos, sin, por nuestra parte, estar dispuestos a buenos oficios y a reprimir todas las pasiones que no sean injuriosas para otros»²¹. La conclusión es diametralmente opuesta a Mandeville: sin benevolencia, sin la represión de las inclinaciones egoístas, no hay sociedad posible.

Más allá de la radical oposición entre sus conclusiones se apunta, sin embargo, una coincidencia. Los dos han explicado la sociabilidad como una consecuencia de las inclinaciones de los individuos. Difieren en si es la proyección del egoísmo o de la benevolencia, pero uno y otro estarían de acuerdo en que la sociabilidad es el unívoco producto de las inclinaciones de los individuos. Esto contrasta con la posible diversidad de formas de la sociabilidad, ya que ésta depende del hecho político de la voluntad del soberano.

Esta coincidencia, que los distancia de Hobbes, problematiza la diferencia entre Mandeville y Hutcheson al tratar de establecerse la diferencia entre las acciones egoístas y benevolentes. El dilema que se plantea es el siguiente: o bien aquello que es bueno para uno mismo causa el bien, o bien aquello que causa el bien es bueno para uno mismo. Este dilema se refleja en su distinción entre bien «material» y «formal». Cuando la correspondencia individuo-sociedad se analiza desde la perspectiva formal, hay una coincidencia entre los deseos del individuo, el sentido moral y el bien colectivo. Los deseos del individuo de realizar una acción diferente a la que determina el sentido moral son reprimidos por el deseo de ser recompensado por los demás. Es, en definitiva, un móvil egoísta lo que impulsa a los individuos a actuar. Y si esto fuera así, Hutcheson habría desarrollado un esquema simétrico al de Mandeville, tendiendo a coincidir con éste en la primacía de las inclinaciones egoístas. Si es la primacía del bien «material», es entonces la benevolencia la virtud que puede ser contraria a las inclinaciones egoístas²².

Lo que esto refleja es que el juego entre benevolencia y egoísmo, y por tanto las distinciones que pueden establecer el sentido moral, pueden repetirse indefinidamente. Y pueden hacerlo porque la discusión giraba en torno a las motivaciones del individuo. Toda vez que estas motivaciones, las pasiones de su naturaleza, se integraban como explicaciones *a posteriori* de la sociabilidad. Esto prepara el terreno para resituar el análisis en el campo de la definitiva inversión de la relación individuo-orden social. Ahora el juicio moral sobre las acciones de los individuos estará en relación con su efecto sobre el orden social.

²¹ *Ibid.*, p. 290.

²² Para una discusión sobre este problema, vid. artículo de T. D. CAMPBELL, «F. Hutcheson: Father of the Scottish Enlightenment», en R. H. Campbell y A. S. Skinner (eds.), *The origins and nature of the Scottish Enlightenment*, Edimburgo, 1982.

Y ésta es la perspectiva en la que se sitúa Hume²³. El principio del cual deriva la aprobación o el rechazo de las acciones es, para Hume, una cuestión de hecho. Para establecerlo hay que seguir el método inductivo de la experimentación. En otras palabras, las acciones son aceptables o rechazables moralmente, no porque el sentido moral así lo indique, sino porque la experiencia muestra que se acercan o se alejan respecto del bien público. Cuando analiza la benevolencia empieza poniendo de manifiesto su carácter agradable para los sentimientos de quien la percibe. Pero hay que aguardar al análisis de cuáles son sus consecuencias y, en función de ello, la cualificará como buena o mala moralmente. El mérito de la benevolencia no estriba en la buena voluntad del sujeto, sino que «deriva de su tendencia a promover los intereses de nuestra especie y proporcionar felicidad a la sociedad humana»²⁴. La utilidad es el único origen de la justicia, y la consecuencia benéfica de esta virtud constituye el origen del mérito.

La utilidad se proyectó como referencia de todas las virtudes. La sociabilidad que se construye debe percibirse como útil. Mientras que de Mandeville se deduce que la justicia es la expresión natural de las pasiones egoístas, para Hume, es una construcción que debe validarse moralmente según sus resultados. Igualmente se distancia de la teología racional y de Hobbes. Respecto de los primeros, la justicia no deriva de la naturaleza de las cosas, deducida por medio de la razón. Respecto del segundo, no es la arbitrariedad del soberano, sino la objetividad de la utilidad, lo que determina lo que es justo. Lo útil, ni alcanzable mediante la razón ni producto de la arbitrariedad, es todo aquello que permite la construcción del orden y aleja de los hombres el estado de guerra.

Llegados a este punto se han clarificado ya algunos elementos. Primero, que el hombre tiene inclinaciones egoístas y benevolentes. Segundo, que la virtud es aquello que contribuye, que es útil, a la construcción y el mantenimiento de la sociedad. Tercero, que la sociabilidad es el resultado de las inclinaciones de los individuos. Smith recibe estos elementos y los va a desplegar sobre su análisis del ámbito de la filosofía moral. Lo peculiar de este análisis es que ya no se refiere a la realidad como un todo, sino separada en planos, lo que terminará por fragmentar la filosofía moral.

D. Steward, en su elogio póstumo a Smith, explica cómo éste había concebido su proyecto de filosofía moral. Esta constaba de cuatro partes. La prime-

²³ Acerca de si la razón puede determinar la moral, escribe lo siguiente: «razón es el descubrimiento de la verdad o falsedad. Verdad o falsedad consisten en el acuerdo o desacuerdo entre ideas o entre hechos y su existencia. Lo que no es, sin embargo, susceptible de este acuerdo o desacuerdo, es incapaz de ser verdadero o falso. Así, es evidente que nuestras pasiones, voliciones o acciones, no son susceptibles de tal acuerdo o desacuerdo, siendo hechos originales y realidades completas en sí mismas, no implicando referencia ni a otras posiciones ni a otras acciones, es imposible, por tanto, que ellas pueden ser verdaderas o falsas y ser contrarias o conformes a la razón». *Tratado sobre la naturaleza humana*, Madrid, 1982, p. 510.

²⁴ D. HUME, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford, 1975, p. 181.

ra contenía la teología natural. En ella consideraba las raíces del ser y atributos de Dios, así como aquellos principios de la mente humana sobre los que se basa la religión. La segunda comprendía la ética. Incluye todo aquello que después fue publicado en la *Teoría de los sentimientos morales*. En la tercera parte analizaba las ramas de la moral relativas a la justicia y que, «siendo susceptibles de precisas y exactas reglas», son susceptibles de completa explicación. Respecto de ésta, escribe Steward: «Sobre esta materia siguió el plan que parece ser sugerido por Montesquieu, tratando de trazar el proceso gradual de la jurisprudencia tanto pública como privada, desde las edades más rudas a las más refinadas, mostrando los efectos de aquellas artes que contribuyen a la subsistencia, a la acumulación de la propiedad, produciendo el correspondiente mejoramiento y alteraciones en la ley y el gobierno. Esta importante rama de su trabajo también intentó hacerla pública, pero esta intención, que es mencionada en la *TMS*, no vivió para cumplirla.» La última parte se dedicaba a examinar «aquellas regulaciones políticas que estaban basadas, no sobre principios de justicia, sino sobre los de conveniencia y que estaban pensados para incrementar las riquezas, el poder y la prosperidad del Estado»²⁵. De estas cuatro partes sólo cumplió la segunda y la última. Una dio lugar a la *Teoría de los sentimientos morales* y la otra a la *Investigación sobre el origen de la riqueza de las naciones*.

Estas distinciones y, dentro de ellas, la referencia al plano de la economía, como el plano de la *expediency*, eran un reflejo de la constitución de una efectiva forma de sociabilidad basada en la economía. A lo largo del siglo XVIII, el suelo de la sociedad como comunidad de producción de bienes irá adquiriendo una mayor preeminencia hasta concluir en que la base de la sociedad es su organización económica. Esta nueva estructura es claramente percibida por Millar. Este, al construir la nueva ciencia de la sociedad, lo hace vinculando la organización económica con las formas de organización social²⁶. Las relaciones de producción, los modos distintos en los que entran en relación los individuos al desarrollar las bases materiales de la sociedad, determinan las distintas fases de la sociedad²⁷. La economía se ha constituido, ya para entonces, en la clave explicativa de las relaciones sociales.

Smith se mueve en el suelo fragmentado de la distinción entre la sociabilidad nacida de la economía y la nacida de la moral. Esta distinción era simétrica al establecimiento de un orden de relaciones entre ambas. En este orden, la sociabilidad económica se desplegará como naturalización de las inclinaciones egoístas del individuo, y la sociabilidad moral lo hará como articulación de los sentimientos de los individuos. Pero mientras que la primera se construirá

²⁵ «Vida y escritos de A. Smith», leído por D. Steward en la Royal Society of Edinburg el 21 de junio de 179 , reproducido en *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, vol. III, pp. 269 y ss.

²⁶ Vid. J. MILLAR, *Origins of the distinction of Ranks*, Londres, 1990.

²⁷ «... el progreso de las artes y de la manufactura contribuyeron a debilitar su poder [el del padre de familia], e incluso a elevar a los miembros de su familia hacia un estado de libertad e independencia». MILLAR, *ob. cit.*, p. 129.

como el orden derivado de la lógica de las cosas, la segunda se dispersará en una construcción empírica que describe los sentimientos morales. Si una avanza cada vez más hacia su constitución como una unidad, como un sistema de leyes, la otra se diluirá en la casuística. Todo apunta a que ambos órdenes tienen distinta significación: uno es el que rige las relaciones entre los individuos y el otro es el evanescente mundo de las buenas conciencias.

La *Teoría...* está construida sobre dos ejes: la capacidad para simpatizar con las situaciones de los demás y la posibilidad de objetivar esta simpatía por medio de la actuación del espectador imparcial. Ambos ejes permiten cualificar moralmente las acciones de los individuos. La simpatía es aquello que hace que el hombre se interese por la suerte de los demás, y constituye la piedra de toque en la determinación de los sentimientos morales. La piedad y la compasión son producto de la simpatía respecto de la suerte de los demás. La simpatía es una reacción espontánea de la naturaleza humana de la que no está desprovisto ni «el más grande rufián, el más despiadado violador de las leyes de la sociedad»²⁸. Es un sentimiento que nada tiene que ver con la razón, lo que significa que el hombre es presa de él. El hombre es un ser sentimental, y lo es como consecuencia de su propia naturaleza, no de ninguna pasión egoísta o de algún impulso racional. La simpatía permite entrar en los sentimientos de los demás y juzgarlos acordes o no con el comportamiento adecuado, y sobre esta base toma cuerpo el espectador imparcial. Este es como el vértice de un triángulo. Comparte con los dos ángulos una misma característica, la de experimentar sentimientos, y a la vez los equilibra, constituyendo un punto intermedio, sinónimo de objetividad. La relación entre el espectador y la persona afectada lo es en una doble dirección. Por una parte, los esfuerzos del espectador imparcial «para penetrar en los sentimientos de la persona principalmente afectada»²⁹. Por otra parte, el esfuerzo de la persona afectada por rebajar la intensidad de sus pasiones, hasta colocarlas al mismo nivel que el espectador imparcial que debe juzgarlas.

Todas las pasiones, las del cuerpo, las antisociales, las egoístas, pasan por el tamiz del espectador imparcial, que las cualifica moralmente. El hombre aparece con sus sentimientos como la medida del juicio moral. La relación entre el sujeto y la virtud está invertida respecto de Hobbes. No es el sujeto quien determina la virtud, sino que se limita a ser el registro pasivo de ella, por medio de sus sentimientos. No construye el mundo desde su voluntad, sino que lo clasifica desde sus sentimientos.

Vicio y virtud se definen por el rechazo o la aceptación según el sentimiento. Esta relación, en la que los sentimientos experimentan pasivamente las acciones exteriores a él, expresa la cristalización de un universo objetivo frente al individuo. Su indagación de la moral es la indagación de las reacciones que suscitan las acciones en el sentimiento de los hombres. La pasividad es lo que define esta relación. El vicio y la virtud son realidades objetivas, no captadas

²⁸ A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, 1976, p. 9.

²⁹ A. SMITH, *ob. cit.*, vol. I, Edimburgo, 1982, p. 14.

por la razón, como querían los teólogos, sino por el sentimiento. La función de la filosofía es disciplinar los sentimientos del hombre, evitando que pueda corromperse³⁰. El mérito y el demérito, lo que debe ser objeto de estima y rechazo, es la constitución de la conducta apropiada o no.

La moral gira en torno a las acciones benevolentes. Al igual que hizo Hume, diferencia las virtudes naturales de las artificiales; en otros términos, la benevolencia de la justicia. El análisis de los principios de la justicia constituirá la parte no realizada de su proyecto. Lo que en él se proponía era mostrar la adecuación de las leyes de la justicia al desarrollo del orden social. Este era, a su vez, entendido como el proceso de «subsistencia y acumulación de propiedad». La referencia de Hume a la utilidad, piedra de juicio, reaparece en la forma de aquello que contribuye al progreso y la riqueza de las naciones.

La justicia se encuentra entre la moral y la *expediency*, pero no ocupando una posición equidistante, sino demarcando dos campos. Así explica el doble juego de relaciones de la justicia con la moral y la *expediency*. La justicia es lo que define el legislador y su cumplimiento debe ser exigido. No así la benevolencia, que no puede ser exigida. Su cumplimiento entraña un mérito mayor, pero es ajeno a la responsabilidad del individuo. Al individuo se le exige cumplir la justicia, no la benevolencia. Las leyes de la justicia son otras distintas de las normas de la benevolencia. Las más importantes de las leyes de la justicia «... son las leyes que guardan la vida y las personas de nuestros vecinos, las siguientes son aquellas que guardan sus propiedades y posesiones y por último vienen aquellas que guardan sus derechos personales o lo que es debido a ellos desde las promesas de otros»³¹. La benevolencia es un sentimiento meritorio, pero los hombres pueden prescindir de ella. No así la justicia. «La sociedad puede subsistir, aunque no en el más confortable estado, sin beneficencia, pero la ausencia de justicia la destruiría completamente»³². Está, pues, diferenciando dos campos, uno de la moral y otro de la justicia y la *expediency*. Uno voluntario y el otro condición para el orden social y, por tanto, forzoso para los individuos: la justicia, porque sin su cumplimiento se desmembraría el orden, el de la *expediency*, porque refleja las relaciones naturales que constituyen las bases materiales de la organización social.

La investigación sobre el origen de la riqueza de las naciones se inicia con la descripción de la división del trabajo. Este comienzo revela el hecho de la centralidad de la economía en la constitución de la felicidad y el progreso de las naciones. Desde la división del trabajo, su investigación se despliega en sucesivos momentos. Primero, la división del trabajo se desarrolla simétricamente

³⁰ Advierte la posibilidad de «la corrupción de nuestros sentimientos morales que es ocasionada por esta disposición a admirar al rico y al grande y a despreciar a las personas pobres o de baja condición». Es la advertencia de que los sentimientos no constituyen la regla inequívoca de la determinación moral. Frecuentemente, escribe en otro momento, el respeto se dirige más «hacia el rico y poderoso que hacia el sabio y virtuoso».

³¹ A. SMITH, *ob. cit.*, vol. I, Edimburgo, 1822, p. 116.

³² *Ibid.*, p. 119.

con el mercado. Las relaciones entre los individuos están mediadas por dos hechos simétricos. Uno, que los individuos se especializan en la producción, y otro, que a medida que se desarrolla esa especialización, mayor es la dependencia mutua entre los individuos.

División del trabajo, relaciones sociales y mercado se despliegan a la vez explicando la configuración de la sociedad. Las relaciones entre los individuos se trasladan a las relaciones entre las cosas y éstas los determinan. La cuestión de cómo se relacionan los individuos se transmuta en la cuestión de cómo se relacionan las cosas. El valor es lo que determina las relaciones entre los individuos. A su vez, el valor sólo se manifiesta, traducido en dinero, como precio. Las relaciones entre los individuos se hacen posibles y se mediatizan a través del uso de la moneda, con lo que en ella y en sus leyes residen las claves que explican esas relaciones³³.

El siguiente momento es la determinación de cuáles son las razones por las que se produce este intercambio. Este no es azaroso ni es tampoco derivado de la voluntad del individuo. Depende de la igualdad entre los precios de las mercancías, lo que, a su vez, remite a cuáles son los factores que configuran el precio de las mercancías. Y este punto es el verdadero comienzo de la investigación sobre los mecanismos de progreso de las naciones.

En los cinco primeros capítulos de *La riqueza de las naciones*, Smith describe el plano de las relaciones económicas, compuesto por sucesivas transfiguraciones. El punto de partida es el hombre, que de la satisfacción de sus necesidades hace la clave de su relación con los demás. Hobbes había puesto de manifiesto que la felicidad es, para el hombre, «un continuo progreso del deseo de un objeto a otro», y que esto abocaba necesariamente a la destrucción de la sociedad. En Smith, la persecución del propio deseo es lo que constituye la sociedad. Allí donde Hobbes habla de estado de guerra, Smith habla de sociedad constituida desde la división del trabajo. En otros términos, la división del trabajo civiliza las relaciones entre individuos regidos por sus deseos. Pero la división del trabajo no sólo civiliza el estado de guerra, sino que proyecta su futura legalidad. Primero, trasladando las relaciones entre individuos a relaciones entre valores que, mediados por la moneda, son relaciones entre precios. Segundo, definiendo primero y relacionando después los componentes del precio como explicación del intercambio. El paralelismo con Hobbes se prolonga todavía más. El soberano regulaba los deseos de los individuos y él mismo era, a su vez, producto de la voluntaria renuncia de los individuos a su libertad. La división del trabajo, a modo de omnipotente soberano, regula los deseos, imponiéndose sobre la voluntad de los indivi-

³³ Sobre el origen de la moneda escribe: «cada hombre prudente en cada período de la sociedad tras el primer establecimiento de la división del trabajo, debe, en forma natural, tratar de llevar adelante sus negocios en tal modo como para tener en todo tiempo consigo, además del peculiar producto de su propia industria, una cierta cantidad de alguna otra mercancía, que poca gente pueda rechazar, e intercambiar por el producto de su industria». A. SMITH, *An Inquiry into the Nature of the Wealth of the Nations*, Chicago, 1976, pp. 26-27.

duos. Las leyes de la economía se presentan como leyes ajenas al individuo. Estas rigen su destino imponiéndose más allá de lo que es su voluntad, Mientras las leyes del soberano aparecían como la proyección de su producción de su voluntad, las leyes derivadas de la división del trabajo aparecen como la proyección de la naturaleza de las cosas.

La investigación sobre el progreso de las naciones, el punto de vista de la *expediency*, está construido sobre dos principios. En primer lugar, la desigualdad y la preeminencia de los intereses individuales. La desigualdad es, a su vez, producto de la subordinación: «En la sociedad civilizada el pobre provee tanto para sí mismo como para el enorme lujo de sus superiores»³⁴. O, refiriéndose al origen de la renta: «soporte de la dignidad del terrateniente es toda ganada por el trabajo del campesino»³⁵. Esta desigualdad y subordinación es necesaria para el mejor progreso de las naciones, lo que, a su vez, es beneficio para los más pobres.

Para argumentar este último extremo traza un paralelismo con la sociedad salvaje: «Entre los salvajes, por el contrario, cada individuo disfruta de la totalidad de su trabajo»³⁶. No existen entre ellos ni terratenientes ni usureros, todos los individuos disfrutan del producto de su trabajo y en este sentido son iguales. Sin embargo, esto no significa que los hombres en este estado dispongan de más bienes que los pobres en la sociedad moderna. La sociedad moderna es desigual, pero las clases inferiores, afirma, encuentran en ella más recursos que los que encontraban los más acomodados de los salvajes. La opulencia de la sociedad moderna, no obstante la desigualdad, se extiende a los miembros más desfavorecidos de la sociedad.

En segundo lugar, el origen de la división del trabajo no se encuentra en la voluntad de los hombres, sino en la propensión de la naturaleza humana al trueque, al cambio de una cosa por otra, como medio para la satisfacción de sus deseos. La imposibilidad de que los individuos satisfagan sus deseos es lo que los impulsa a intercambiar sus productos con los demás. El animal es autosuficiente y apenas necesita de sus iguales. No así el hombre, que debe apoyarse en otros hombres.

Este apoyo y ayuda mutua no proviene de la benevolencia. Conseguirá, argumenta Smith, la ayuda de los demás si puede convencerlos de que es ventajoso para ellos proporcionársela. «No es —escribe— de la benevolencia del carnicero, del cervecero y del panadero que nosotros esperamos nuestra comida, sino de la consideración de sus propios intereses»³⁷. Otros principios

³⁴ A. SMITH, «Draft the Wealth of the Nations», en W. R. SCOTT, *A. Smith as Student and Professor*, Glasgow, 1937, p. 326.

³⁵ *Ibid.*, p. 326.

³⁶ *Ibid.*, p. 326.

³⁷ Cuando Smith se refiere al individuo en el contexto de *La riqueza de las naciones* lo hace cualificándolo como egoísta. Sobre la caracterización que hace Smith del individuo como egoísta y su compatibilidad con la benevolencia, vid. E. PESCIARELLI, «Aspetti dell'influenza di F. Hutcheson su pensiero di A. Smith», en M. Genna-M. C. Pesante (eds.), *Passioni, interessi, convenzioni*, Milán, 1992.

no egoístas no tienen cabida en el mundo de la *expediency*. Incluso, escribe en otro lugar, el mendigo que, aparentemente, vive de la caridad no puede vivir sólo de ella: el dinero que recibe debe intercambiarlo por mercancías, entrando en el campo de la convergencia entre los intereses egoístas. En Smith, el deseo está en el centro de la constitución del progreso de las naciones. Por el contrario, el deseo era para Hobbes la causa de la guerra. Smith se encuentra, respecto de Hobbes, claramente alineado con Mandeville.

La caridad, el sentimiento de simpatía por los demás, aquel principio que, como dice al comienzo de la *Teoría...*, posee hasta el más rudo violador de las leyes sociales, no tiene cabida en las relaciones económicas. Los buenos sentimientos, la benevolencia, se ejercen fuera del campo de los sentimientos morales. J. Marcet, divulgadora de las tesis de Smith, expresa el contraste entre la *expediency* y los sentimientos con brutalidad. La miseria y la pobreza que van de la mano de la sociedad industrial son, a su modo de ver, «gradualmente mitigados por las virtudes y sentimientos humanos de la parte más próspera de la comunidad. La benevolencia, generosidad, compasión, caridad, que ellos manifiestan, purifica y refina el disfrute de la riqueza y está entre las más altas gratificaciones»³⁸. La moral es una colección de sentimientos. La economía es lo inevitable, cuyos efectos son motivo de sentimientos. El hombre sentimental, el hombre moral, es ajeno e irresponsable respecto del mundo de la *expediency*. Es otra forma de encarar aquello que sucede la que se está poniendo de manifiesto. La desnuda crueldad de Malthus en sus aseveraciones sobre los pobres ejemplifica esa nueva mirada. Sus sentimientos no intervienen en el análisis de la pobreza, sino sólo la objetividad de la nueva forma de mirar, que se impone aun por encima de sus deseos benevolentes³⁹.

La edad moderna ha empezado poniendo de relieve la libertad y la autonomía del individuo. Esto colocaba la determinación moral del bien, vale decir de la sociabilidad, en el individuo. Hobbes ha insistido en la incompatibilidad entre el individuo libre y autónomo y la paz civil. O, expresado en otros términos, la incompatibilidad entre el interés privado y el interés público. Sólo la voluntad del soberano era capaz de constituir la sociabilidad, o lo que, dicho en otros términos, significa que la construcción política del orden social implica la restricción del interés privado.

Smith deriva la moral hacia el sentimiento, toda vez que es allí donde el individuo refrena sus propios deseos. Pero el campo del sentimiento está fuera del campo en el que se desenvuelve el progreso y la felicidad de la nación. Este es el campo de la economía. En este campo, el individuo se constituye como naturaleza regida por sus deseos, que convergen con el interés colectivo. Interés privado e interés colectivo son convergentes siempre y cuando se ponga como central la constitución económica de la sociabilidad. En el contexto de esta constitución, el individuo está sumergido en las leyes del merca-

³⁸ J. MARCET, *Conversations on Political Economy*, Londres, 1817, p. 41.

³⁹ El diagnóstico de Malthus sobre la pobreza es ejemplar como el nuevo modo de argumentar. Son las facilidades que la ley de pobres proporciona a los pobres lo que es causa de su existencia como pobres.

do. Y en este sentido va cobrando forma la similitud entre la vieja teología racional y la teorización de la economía, ya que ambas se remiten a un orden de relaciones externas que sería una derivación de la naturaleza de las cosas, la ley divina del teólogo y el mercado del economista. En ambos contextos, la libertad y autonomía del individuo lo es únicamente para seguir las determinaciones que marcan esas referencias exteriores a él.

El ciudadano de Hobbes no es el hombre libre, sino el súbdito. El ciudadano de Smith es un individuo escindido, libre en sus sentimientos morales, pero construido como «hombre económico» por las leyes del mercado. La política y la economía, como las formas históricas de constitución del orden social, coinciden en clausurar la centralidad del individuo libre y autónomo en la constitución del orden social.

RESUMEN

Uno de los rasgos característicos del pensamiento moderno es la configuración del individuo como libre y autónomo. Desde esta perspectiva se aborda el problema de la constitución de la sociabilidad en un contexto en el que la relación entre los individuos es problemática. La reducción del individuo libre y autónomo a la condición de ciudadano subordinado a la voluntad del Leviatán, es la solución preconizada por Hobbes. El cumplimiento por el individuo de las determinaciones de la mano invisible, deviniendo su libertad y autonomía meros aspectos formales, es la solución propuesta por Smith. Ambos prefiguran aspectos centrales de la posterior discusión acerca de la polaridad Estado-Sociedad Civil, como ejes desde los que se constituye la organización social.

ABSTRACT

Characteristic of modern thought is the configuration of the individual as free and autonomous. From this perspective we approach the problem of the constitution of sociability in a context where the relation between individuals is problematic. The reduction of the free and autonomus individual to the condition of the citizen subordinated to Leviathan's will, is the solution recommended by Hobbes's. The individual fulfilling the restrictions of the invisible hand, so that liberty and autonomy become merely formal aspects, is the solution proposed by Smith. Both of them prefigure the main features of the later discussion about the polarity between state and Civil Society as the pivot for the construction of society.