

GÉNESIS DEL CONCEPTO DE INTERÉS PROPIO

Nota biográfica

Germán Roberto Scalzo Molina es licenciado en Ciencias Empresariales por la Universidad Austral y Magíster en Gobierno y Cultura de las Organizaciones por la Universidad de Navarra, egresado con Matrícula de Honor. Realizó la Carrera Docente en la Universidad Católica de La Plata y fue Jefe de Trabajos Prácticos en *Ética y Empresa* en la Universidad Austral de Rosario y profesor invitado en *Dirección General* en la Universidad de Buenos Aires. Dio sus primeros pasos profesionales en *Johnson & Johnson de Argentina* y luego se desempeñó en *Openware* como responsable de *Desarrollo de Capital Moral*, área que integra acciones de RRHH y RSE, donde realizó un posgrado en Dirección de Sistemas de Información. Formó parte de la mesa directiva de *Pacto Global* y fundó junto a un grupo de empresarios una asociación civil - *MoveRSE*- cuya misión es la promoción de la Responsabilidad Social en la región, de la cual fue Director Ejecutivo hasta mediados de 2008. Actualmente, y gracias a una beca de la Asociación de Amigos de la UNAV, se desempeña como Investigador en Formación en el departamento de Economía de la Universidad de Navarra, donde está realizando su tesis doctoral bajo la dirección de D. Miguel Alfonso Martínez Echevarría.

ÍNDICE

Introducción	4
I. Una visión filosófica	
1. Sobre el origen del interés propio	8
a. El interés propio como primer principio.....	8
b. Una reacción a la doctrina del interés.....	10
c. Identificación y simpatía.....	12
d. Fundamentos del sistema de Smith	13
e. Simpatía e interés propio	16
2. Sobre la naturaleza y los fundamentos últimos del interés propio	18
a. Epicúreos versus estoicos	18
b. La crítica a las virtudes.....	20
c. El enfoque neo-estoico de la virtud	21
d. Providencia y mano invisible	22
e. Providencia y pecado original	24
3. Sobre el desinterés y la racionalidad.....	28
a. El desinterés como categoría moral y teológica	28
b. Interés propio y benevolencia.....	30
c. Amor propio y racionalidad en Smith.....	32

II. Una visión política

1. Origen de un cambio de paradigma.....	35
a. Sobre las pasiones humanas.....	35
b. De las pasiones a los intereses.....	37
c. Interés y desinterés en el comercio.....	39
d. Crítica al comercio.....	42
2. Argumentos políticos a favor del comercio.....	44
a. Teoría de la razón de Estado.....	44
b. Doctrina Montesquieu-Steuart.....	46
c. Adam Smith.....	48
d. Síntesis de una visión y armonía de intereses.....	51
Conclusión.....	55
Bibliografía.....	59

Introducción

Este trabajo analiza la génesis del concepto de interés propio, desde un punto de vista filosófico e histórico-político, a partir de mediados del siglo XVII hasta la publicación de *La riqueza de las naciones* en 1776, fecha que se considera el comienzo de la ciencia económica moderna. Se cuestiona el lugar que ocupa la hipótesis egoísta –según la cual las personas solo actúan por motivos de interés propio–, que responde a un esquema de pensamiento epicúreo-agustiniano, en el sistema de Smith, cuyo enfoque es neo-estoico. Asimismo, se analizan los argumentos políticos y económicos a favor del capitalismo, previos a su triunfo, en relación con la evolución de las pasiones y los intereses.

Aunque parezca un redundante juego de palabras, *reflexionar sobre el interés es un tema de profundo interés* en la actualidad. No solo porque ofrece pistas para comprender la evolución histórica de la configuración actual de la sociedad, sino más importante aún, porque nos brinda elementos para debatir sobre el futuro de la economía como ciencia del comportamiento humano.

El propósito de este trabajo no es emitir un juicio de valor al respecto –sería un pecado de soberbia intelectual tan solo pensarlo–. Perseguimos en todo caso un objetivo más humilde, pero no por ello menos importante. Al preguntarnos por la génesis del concepto, lo que pretendemos es analizar su origen¹ y evolución en el tiempo, con el propósito de esbozar un “estado de la cuestión” que nos permita reflexionar sobre el significado de este concepto, tanto desde una perspectiva histórico-política como filosófica. Para ello nos basamos especialmente en dos obras clave, que constituyen las principales investigaciones sobre el tema durante los últimos 30 años. Nos referimos a los textos de Albert Hirschman y Pierre Force.

¹ El término inglés *foundation* es quizás más apropiado, ya que significa al mismo tiempo fundación y fundamento.

En 1977, Albert Hirschman publicó: *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su triunfo*, obra en la que rastrea las conexiones del concepto moderno de *interés propio* (*self-interest*) con el desarrollo de la filosofía moral del siglo XVII y la teoría de la razón de Estado. La hipótesis básica para la defensa del capitalismo, apoyada por posturas como la de Montesquieu –quien sostenía que las personas tenían un interés en no seguir sus pasiones malignas² y Steuart –que veía en los intereses un freno al despotismo– era que impulsaría tendencias humanas benignas en detrimento de otras destructivas.

En el prólogo a la obra de Hirschman, Amartya Sen destaca especialmente una revelación que aparece al final de la obra: la fuerza de los “efectos buscados pero no realizados”. Estos, a diferencia de los efectos “no buscados pero realizados” –que han despertado el interés de economistas como Hayek–, son menos evidentes pero tienen una influencia significativa en las acciones emprendidas con vistas a realizarlos. Analizar las ideas y esperanzas que incidieron en la justificación del sistema actual cuando aún era incipiente es revelador, ya que, según Hirschman, “(las acciones humanas y las decisiones sociales) a menudo se llevan a cabo porque se espera de todo corazón que tengan ciertos efectos que luego no se materializan en absoluto”³. En palabras de Sen: “Esta es la realidad fundamental de un mundo imaginado que contribuyó a crear el mundo real en que ahora vivimos”⁴.

Pierre Force introduce su obra, *Interés propio antes de Adam Smith: una genealogía de la ciencia económica*, de esta manera: “El interés propio provee un fundamento sólido para la teoría desarrollada en *La riqueza de las naciones*. Además, desde que la obra de Adam Smith se convirtió en el fundamento de la ciencia económica moderna, el interés propio es el primer principio de la economía”⁵.

Force duda de este silogismo⁶ que, si bien actúa como un dogma de fe para la ciencia económica, se presenta de manera ambigua en la obra de Adam Smith. Más aún, como veremos, el término interés propio aparece tan solo una vez en su obra, en un contexto religioso. Para elucidar la cuestión, Force emprende un viaje hasta los fundamentos filosóficos últimos de las elecciones axiomáticas en las que Smith basa su sistema, teniendo en cuenta el contexto histórico y las particularidades filológicas.

Force reconoce explícitamente su deuda con el trabajo de Hirschman. Puesto que la obra de Force es más amplia, mi mayor deuda intelectual es con él.

El punto de partida de este trabajo es el final de la historia: la síntesis que realiza Adam Smith de las corrientes de pensamiento dominantes en su época, que si bien ha ido

² Es tal la importancia que Hirschman otorga a esta idea de Montesquieu en *El espíritu de las leyes*, que la utiliza como epígrafe de su libro: “Et il est heureux pour les hommes d’être dans une situation où, pendant que leurs passions leur inspirent la pensée d’être méchants, ils ont pourtant intérêt de ne pas l’être”.

³ Hirschman, A. (1999), p. 148.

⁴ Hirschman, A. (1999), p. 18.

⁵ Force, P. (2006), p. I.

⁶ Aunque es generalmente asumido en la economía, Force toma este silogismo de George Stigler, quien en su obra *Smith’s Travels on the Ship of State* se refiere a *La riqueza de las naciones* como: “a stupendous palace erected upon the granite of self interest”.

evolucionando y presenta cierta ambigüedad, suele limitarse a su obra cumbre: *La Riqueza de las Naciones*.

No obstante, la originalidad de Smith se encuentra en su sistematización. Como advierte Martínez-Echevarría: “Hay que reconocer que su obra (Smith) no es un ejemplo de originalidad e innovación. No es necesario realizar una profunda labor de crítica para descubrir cómo se apropia, con entera libertad, de las ideas económicas desarrolladas por otros autores que le precedieron (...). Pero, en cualquier caso, si logró ser capaz de sistematizar y coordinar, fue porque intuyó el problema básico de lo que hoy se llama economía de mercado: compaginar la iniciativa privada con el interés común”⁷.

Estas corrientes de pensamiento a las que nos referimos eran particularmente dos: la doctrina del interés propio y la doctrina Montesquieu-Steuart (y su estrecha relación con la doctrina de compensación de pasiones). La primera se basa en la “hipótesis egoísta” de Hume, según la cual toda conducta humana se explica en términos de interés propio. La segunda presagiaba beneficios políticos en el desarrollo de las actividades comerciales, que tradicionalmente habían sido condenadas, en especial por la Iglesia Católica. Mientras el sentido común parecía indicar que el pensamiento de Smith es afín a ambas, veremos que en realidad su posición es más bien reaccionaria.

Smith rechaza explícitamente la doctrina del interés⁸ y, a su vez, la integra de una manera paradigmática. En lo que respecta a la doctrina Montesquieu-Steuart, Smith más que refutarla la desestima al cambiar el foco de su análisis (que estaba centrado en la figura del rey). La posición de Smith respecto al comercio es ambivalente, porque intentó conciliar posiciones tan diversas como la crítica de Rousseau, a quien admiraba intelectualmente, como veremos en su producción, y la apología de Hume, con quien mantenía una intensa amistad.

Una mejor comprensión de la posición, muchas veces paradójica de Smith, se alcanza si destacamos un aspecto que estas doctrinas tienen en común: ambas responden a paradigmas epicúreo-agustinianos, mientras que la posición de Smith es neo-estoica. Gracias a esta variable muchas inconsistencias aparentes adquieren significación, y quizás sea este hecho el que da unidad a la narrativa de Smith. En su neo-estoicismo concibe el equilibrio político y moral como una consecuencia de la armonía natural entre las pasiones individuales –que iguala a los intereses– y el beneficio de la sociedad en su conjunto. De esta manera, la persecución de la riqueza por motivos de interés propio, más que a un egoísmo intrínseco, respondería a una armonía providencial.

Ambas posiciones serán, respectivamente, el hilo conductor principal de cada una de las dos partes en que se divide el presente trabajo. No obstante, cabe aclarar que dicha distinción es de tipo metodológico. Resulta extremadamente difícil –si no imposible– separar argumentos que, por su naturaleza, aparecen interconectados y se solapan en el momento de dar cuenta de una realidad que es única. Sin embargo, creemos que el

⁷ Martínez-Echevarría, M.A. (1983), p. 52.

⁸ Smith, A. (1984), p. 49 “Por más egoísta que se pueda suponer el hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros...”, p. 76 “...el restringir nuestros impulsos egoístas y fomentar los benevolentes constituye la perfección de la naturaleza humana...”

método elegido nos permite analizar, por partes, distintas facetas de esa realidad, para tener, al final del recorrido, una imagen integral de la cuestión.

En el primer capítulo se realiza un análisis desde el punto de vista filosófico y eventualmente filológico, con el objetivo de explicar los fundamentos axiomáticos que Smith adopta para construir su sistema como reacción frente a la doctrina del interés. En el segundo capítulo se analizan cuestiones histórico-políticas, para dilucidar las razones por las cuales Smith prefirió alejarse del camino que habían marcado sus predecesores, y cuyas conclusiones aceptaba en líneas generales.

Posiciones y pensamientos que hoy pueden resultarnos difíciles de sostener, resultan oportunos en el contexto en que se desarrollaron. A mediados del siglo XVII, cuando comienza este relato, la sociedad se enfrentaba a una crisis moral que ponía en tela de juicio sus mismos fundamentos. El ideal caballeresco, basado en el honor y en la reciprocidad, se derrumbaba paulatinamente. La aristocracia, que hasta entonces había sido el principal cohesivo para toda la sociedad, se había corrompido en la persecución de un lugar en la escala social, hasta un punto tal que la desconfianza en las intenciones de las personas habían dado lugar a una fuerte crítica a las virtudes humanas.

Ante una situación de desconcierto generalizado, y desvalorizadas las posiciones moral y religiosa (que promovían la virtud), comenzaron a buscarse nuevas formas de garantizar el orden social. La posición de enfrentar las pasiones entre sí fue ampliamente aceptada por la posibilidad que presentaba de liberar al hombre del pesado yugo moralista al que había estado sometido durante tanto tiempo. Se esperaba que el capitalismo reprimiese ciertas tendencias humanas destructivas, haciendo del hombre un agente menos impredecible y arbitrario.

Por otra parte, una vez instalada la duda, se hacía muy difícil volver a confiar en los demás, lo cual presentaba una traba importante al comercio, dado que la confianza es la base de todo intercambio. La solución convencional (sin hacer ningún supuesto sobre la naturaleza humana, asumir que persigue su interés propio) a este problema permitió acelerar el comercio, permitiendo que se asentara este principio de manera definitiva.

Sin embargo, aunque esta formalidad resuelve el problema a nivel “operativo”, no responde a los interrogantes de fondo. ¿Somos las personas capaces de actuar por algún otro motivo que no sea el propio interés? ¿Es el hombre esencialmente egoísta? ¿Existe la providencia o la “mano invisible”? ¿Descansa el orden del Universo en fuerzas caóticas o armónicas?

Las respuestas a estas preguntas se encuentran en el hombre mismo, en la posición antropológica que se toma como punto de partida. Me atrevería a decir que, en última instancia –y ante la capacidad de la razón de sostener la postura que se proponga– son el resultado de una opción fundamental. Smith la hizo, con mayor o menor grado de acierto, pero respondiendo a sus convicciones profundas y con ánimo de inyectar dinamismo y armonía en una sociedad que arriesgaba su propia supervivencia. Vuelvo a insistir, en este punto, en que el presente trabajo se limita a un simple estado de la cuestión. No es más que una oportunidad para reflexionar sobre un tema, cuyo interés... excede el propio interés.

I. Una visión filosófica

1. Sobre el origen del interés propio

a. El interés propio como primer principio

Force comienza su genealogía de la ciencia económica de esta manera: “Es generalmente asumido que el nacimiento de la ciencia económica moderna, convencionalmente producido por la publicación de *La riqueza de las naciones* en 1776, fue una de las manifestaciones más significativas del triunfo del paradigma del interés. De acuerdo a esta visión, el interés propio provee el axioma sobre el cual Adam Smith construyó su economía política”⁹.

Hirschman advierte que el uso del término interés ha ido evolucionando a lo largo del tiempo, reduciéndose su significado al beneficio económico en una etapa más bien tardía¹⁰. El paradigma del interés, tal como se nos presenta hoy en día, fue la conclusión de un largo debate ideológico. Como señala Ferrater Mora, “el interés por la noción del interés ha crecido en la medida en que, más o menos oscuramente, se han advertido dos cosas: una es que, de todos modos, los llamados intereses, lejos de no tener nada que ver con actividades supuestamente desinteresadas, constituyen un importante motor de las mismas, si no el motor decisivo. La otra es que la separación entre interés y desinterés no equivale necesariamente a una separación entre algo irracional y algo racional (...). Teorías más elaboradas y detalladas sobre el interés se encuentran en autores materialistas modernos y en autores que han prestado gran atención a *impulsos*, *sentimientos* y *pasiones*. Tal ocurre en parte en Hobbes y en Hume. Específicamente sucede en autores como Helvecio, La Mettrie, Holbach y Mandeville”¹¹.

Como veremos más adelante, encontramos en estos autores posturas más claras y radicales que la de Smith, que se resumen en la afirmación de Holbach: “el interés propio es el único motivo de las acciones humanas”. No obstante, la piedra de toque del paradigma fue la síntesis que realiza Smith. Según Hirschman: “el principal impacto de *La riqueza de las naciones* fue el establecimiento de una justificación económica convincente para la libre persecución del interés propio individual”¹². Generalmente, para fundamentar esta idea, se suele usar el conocido fragmento de *La riqueza de las naciones*: “No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero, la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés”¹³.

Sin embargo, Force observa que el término interés propio (*self-interest*) es inusual en la obra de Smith. En la lengua original del fragmento citado, Smith habla de *own interest*, que, si bien encuentra la misma traducción al castellano que *self-interest*, adquiere una connotación diferente. *Self interest* aparece solo una vez en la obra de Smith, en el marco de una discusión religiosa, cuando argumenta que los sacerdotes católicos trabajan más duro que los protestantes porque al no estar asalariados dependen de los

⁹ Force, P. (2006), p. 7.

¹⁰ Hirschman, A. (1999), p. 55.

¹¹ Ferrater Mora, J. (1994), vol. II, p. 1886.

¹² Hirschman, A. (1999), p. 120.

¹³ Smith, A. (1984), p. 17.

regalos de sus fieles¹⁴. En el pasaje al que hacemos referencia, Smith no se refiere al *self-interest* sino al *self-love*¹⁵.

Force advierte contra la tentación de usarlos como sinónimos, y se refiere al *self-love*, o su equivalente francés *amour-propre*, como “la traducción de un término técnico usado por humanistas renacentistas, *philautia*”¹⁶, que arrastra una larga tradición en la filosofía moral de los siglos XVII y XVIII. En este concepto, que ocupa un lugar central en el sistema de Smith, encuentra el interés propio sus raíces.

En el contexto en el que Smith realiza su obra, la visión predominante era la doctrina del interés, según la cual el ser humano actúa motivado básicamente por razones de interés propio. Esta posición guarda una estrecha relación con la ética epicúrea y provocó la división más importante entre los filósofos morales. De distintas maneras, esta discusión sigue presente hoy en día, entre quienes encuentran motivos “egoístas” en todas las acciones humanas y quienes aceptan una multiplicidad de motivos¹⁷.

Entre los críticos a esta doctrina se encuentra Hume, quien se refirió a ella como hipótesis egoísta (*selfish hypothesis*). Smith, íntimo amigo de Hume, sigue sus pasos en la *Teoría de los sentimientos morales*, y critica a Epicuro por haber construido su sistema ético sobre un primer principio. Para Epicuro, la prudencia era la fuente y el principio de todas las virtudes, y se basaba únicamente en el interés propio.

Es necesario advertir que Adam Smith es un pensador complejo y, paradójicamente, aún cuando hoy se le proclama como el autor que propuso el interés propio como primer principio de la economía, la posición que ocupa este principio en su doctrina no es tan evidente. Las diferencias considerables que existen entre *Teoría de los sentimientos morales*, publicada en 1759, y la *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, de 1776, llevaron a un grupo de académicos a mediados del siglo XIX a formular lo que se conoce como el “Adam Smith problem”¹⁸. Se trata de una polémica que resalta la inconsistencia en los fundamentos axiomáticos de sus

¹⁴ “Smith explains that in the Catholic Church <the industry and zeal of the inferior clergy are kept more alive by the powerful motive of self-interest than perhaps in any established Protestant church>”. Véase Force, P. (2006), p. I.

¹⁵ Smith, A. (1984), p. 17. En el original: “We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages”.

¹⁶ *Philautia* es la traducción de un término usado por Platón y los neo-platónicos. Ver Force, P. (2006), p. 2.

¹⁷ Al respecto resultan interesantes los conceptos de *benevolence* en Hirschman, A. (1992) y *commitement* en Sen, A. (1987).

¹⁸ Un buen análisis sobre el problema de Adam Smith se encuentra en el artículo de Oncken, A. (1987) “The consistency of A. Smith” *Economic journal* 7 pp 443-450. Véase también: Viner, J. (1928) “Adam Smith and laissez faire”, en *Adam Smith, 1776-1926*. Chicago Press; Herbener, J. (1987) “An integration of the Wealth of Nations and The Theory of Moral Sentiments” *The journal of libertarian studies*, vol. VIII, 2, 276-281; Coase, R. H. (1976) “A. Smith view of man” *Journal of law and economics*, 544-545; Dickey, L. (1986), “Historicizing the Adam Smith Problem: Conceptual, Historiographical and Textual Issues”, en *The Journal of Modern History*, nº LVIII, The University of Chicago Press, Chicago; Montes S, L. (2003) Das Adam Smith Problem : Its Origins, the Stages of the Current Debate, and One Implication for our Understanding of Sympathy, *Journal of the History of the Economic Thought*, 25,1 63-90.

principales obras, y cuya causa atribuyen algunos a la influencia de Helvecio, a quien Smith conoció en París en 1764¹⁹.

En su *Teoría de los sentimientos morales*, Smith rechaza explícitamente la hipótesis egoísta a través de un interesante y sugerente análisis de la psicología humana. No olvidemos que esta obra, de la que surgirán los principales elementos para entender su pensamiento en relación al tema que nos interesa, fue escrita por Smith mientras ocupaba la cátedra de Filosofía Moral en la Universidad de Glasgow.

b. Una reacción a la doctrina del interés

La doctrina del interés había alcanzado popularidad gracias a la obra de Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, publicada en 1732. Mandeville sostenía que “una sociedad dotada de todas las virtudes se convertiría en una sociedad estática y estancada. Sólo cuando los individuos, buscando su propio placer y confort, contribuyen y participan en nuevos inventos y cuando, viviendo lujosamente, hacen circular el dinero, progresa y florece la sociedad. En este sentido, los vicios privados se convierten en beneficios públicos”²⁰. Mandeville continúa la interpretación hobbesiana del egoísmo natural, pero con la diferencia de que promueve los vicios para el beneficio de la sociedad. “Así pues, cada parte estaba llena de vicios, pero todo el conjunto era un Paraíso (...) Aún el peor de la multitud, algo hacía por el bien común”²¹.

Aunque la crítica de Mandeville a las virtudes es explícita y feroz, hay un pasaje de su obra en la que describe una escena en la que una bestia salvaje ataca a un niño pequeño, lo que provoca “sentimientos puros de compasión en cualquier ser humano”²². Con ello, lo que pretende es demostrar cómo la virtud a la que llamamos caridad no es más que una pasión: la pena o compasión²³. Sin embargo, pretendiendo desacreditar a las virtudes, Mandeville asume que existe en el hombre la capacidad de compadecerse de manera genuina (las virtudes son falsas) ante situaciones que no son de su propio interés.

Smith comienza su *Teoría de los sentimientos morales* con un argumento similar, al señalar que “por más egoísta que se pueda suponer el hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla. Tal es el caso de la lástima o compasión...”²⁴. Smith utiliza la compasión como una ilustración empírica de un fenómeno psicológico al que llamará simpatía. No cree que sea necesario demostrar su existencia dado que es reconocida incluso en la antropología negativa de Mandeville, principal defensor de la doctrina del interés propio.

¹⁹ Copleston, F. (2004), p. 281.

²⁰ Copleston, F. (2004), p. 142. Véase la *Paradoja de Mandeville*, en Mandeville B. de (1997), pp. xxviii a xxxiii.

²¹ Mandeville, B. de (1997), p. 15.

²² Mandeville, B. de (1997), p. 167.

²³ Se refiere a la *pitié*, a la cual denominaremos de aquí en adelante como “compasión”.

²⁴ Smith, A. (1997), p. 49

Curiosamente, Rousseau, hace referencia al mismo pasaje en *El origen de la desigualdad entre los hombres*²⁵ publicado cuatro años antes que la obra de Smith, y concluye, a través de un argumento *ad hominem*, afirmando que la compasión es un sentimiento desinteresado. Con el propósito de refutar la hipótesis egoísta, ambos autores utilizan un principio similar como piedra angular de sus sistemas, al cual consideran el fundamento de todas las virtudes naturales: Rousseau la compasión y Smith la simpatía. Sin embargo, para hacerlo deben responder a la consideración opuesta que de un mismo principio (la compasión) tienen los defensores de la doctrina del interés, a saber, agustinianos y epicúreos.

Entre los agustinianos, La Rochefoucauld sostiene que todo comportamiento humano, excepto cuando actúa la gracia de Dios, está motivado por el amor propio (*amor sui* de San Agustín). En su máxima 264 afirma que “la compasión es por lo regular un sentimiento de nuestros propios males en los males ajenos (...) socorremos a los otros para empeñarlos a darnos socorro en ocasiones semejantes; y los servicios que les prestamos son, propiamente hablando, bienes que nos hacemos a nosotros mismos por adelantado”²⁶.

Entre los epicúreos, Helvecio intenta probar que “la compasión no es ni un sentido moral, ni un sentimiento innato, sino el puro efecto del amor propio”²⁷. Más aún, Helvecio cree que la compasión es producto de la educación: un niño se vuelve compasivo si se le enseña a identificarse con el miserable.

En respuesta a la interpretación agustiniana de la compasión de La Rochefoucauld, Rousseau acuña el neologismo “identificación”, preparando el terreno para una original teoría de la simpatía. La Rochefoucauld, un clásico defensor de la doctrina del interés, admite la compasión como la base de la identificación, y al hacerlo, asume que ayudamos a otros por propio interés, porque sabemos que esos favores nos serán retribuidos. Así, como consecuencia de ese intercambio de favores (bienes y servicios) aparece el comercio. No obstante, como la identificación era más fuerte en el estado de naturaleza, debería haber existido el comercio, y sabemos, en cambio, que es propio del estado de civilización.

Para Rousseau, la compasión es una facultad pre-racional, debilitada por el uso de la razón. En el estado de naturaleza, la capacidad de compasión era fuerte y la razón no estaba desarrollada aún, mientras que en el estado de civilización, la razón se ha desarrollado completamente, y con ella el conocimiento de nuestros intereses, que se manifiesta en la predisposición natural a identificarnos con los que sufren. Al entendimiento racional de nuestros intereses lo llama *amor propio* (*amour propre, self-love*), en oposición al *primitivo amor de uno mismo* (*amour de soi, love of oneself*) o instinto de supervivencia. “Es la razón quien engendra el amor propio, y la reflexión lo fortifica; ella repliega al hombre sobre sí mismo; ella le aparta de todo lo que le molesta o le aflige.”²⁸ De esta manera, Rousseau rompe la relación causal que La Rochefoucauld estableció entre la compasión y el comercio, dado que, si bien la compasión se basa en la identificación, ésta es más fuerte en el estado de naturaleza, donde no hay intereses en

²⁵ Rousseau, J.J. (1972), p. 68.

²⁶ La Rochefoucauld, F. de (1984), p. 60.

²⁷ Force, P. (2006), p. 25.

²⁸ Rousseau, J.J. (1972), p. 70.

juego. Queda demostrado así, con un argumento *ad hominem*, que la compasión es un sentimiento completamente desinteresado.

Una argumentación similar aparece en la *Teoría de los sentimientos morales*, aunque, Smith prefiere no asumir nada sobre las causas de la simpatía, sino que opta por reconocer el hecho de que todos queremos la simpatía de los demás, aún cuando no haya intereses en juego. Para fortalecer este principio, que no admite demostración, enfatiza el hecho de que disfrutamos de la simpatía que los demás sienten por nosotros. En cambio, La Rochefoucauld, al establecer la relación entre la compasión y el interés como comercio de favores, resalta la simpatía que sentimos hacia los demás.

c. Identificación y simpatía

Existen similitudes entre la identificación de Rousseau y la simpatía de Smith, que se deriva de la concepción tradicional de simpatía, proveniente de la medicina griega, que la considera un fenómeno psicológico, una “especie de contagio emocional donde los sentimientos de una persona afectan a una o a varias personas que están cerca”²⁹. Malebranche utiliza esta concepción para explicar cómo los sentimientos de una persona pueden impactar en los de otra, pero lo hace desde una visión cartesiana. Así, muestra cómo “en su comunicación con el cuerpo, el cerebro tiene dos propensiones: imitación y compasión. Cuando vemos a otros, nuestra tenencia natural es o a imitarlos o a compadecernos de ellos”³⁰.

Shaftesbury, quien influyó en Hume y Smith a través de Hutcheson³¹, asume que tenemos un sentido innato del bien y el mal, al cual llama sentido moral, y que opera en dos niveles: uno sub-racional y otro racional. Según Morel, de Shaftesbury se deriva la compasión de Rousseau, quien eliminó la criatura racional (por su idea de la compasión como un sentimiento pre-racional) y redujo las virtudes sociales (compasión, amor, bondad, afecto social) a una, de la cual emergen las otras³². Sin embargo, el punto crucial es la nueva concepción de la compasión como identificación y no como reacción inmediata y directa al sufrimiento ajeno, tal y como sostenía Shaftesbury. Para Rousseau, nos identificamos con otros al ponernos “mentalmente” en su posición.

Hutcheson, discípulo de Shaftesbury y profesor de Smith, ofrece un panorama similar al concebir a la simpatía como “aquel sentido noble y útil por el cual el estado y las fortunas de los otros nos afectan extremadamente, hasta el punto de que por el mismo poder de la naturaleza, previo a cualquier razonamiento o mediación, nos regocijamos ante la prosperidad de los otros, y nos apenamos con sus desgracias (...) sin ninguna consideración de nuestros propios intereses”³³. Según Smith, no podemos compartir los sentimientos con otros; a lo sumo podemos hacernos una representación mental basada en nuestros propios sentimientos. De este modo se aleja de la posición tradicional de Hutcheson, de la misma manera que Rousseau lo hiciera con Shaftesbury, y su simpatía es una disposición psicológica similar a la identificación de Rousseau.

²⁹ Force, P. (2006), p. 29.

³⁰ Force, P. (2006), p. 29.

³¹ Copleston, F. (2004), p. 141.

³² Force, P. (2006), p. 30.

³³ Force, P. (2006), p. 31.

La simpatía, para Smith, “opera dentro de una distinción cartesiana entre sujeto y objeto. Por definición, no podemos tener acceso a los sentimientos o representaciones mentales de otros sujetos como sujetos. Para nosotros, los otros sujetos sólo pueden ser objetos”³⁴. “Como carecemos de la experiencia inmediata de lo que sienten las otras personas, no podemos hacernos ninguna idea de la manera en que se ven afectadas, salvo que pensemos cómo nos sentiríamos nosotros en su misma situación (...) solo mediante nuestra imaginación”³⁵. Para evitar caer en un subjetivismo, Smith propone la idea del espectador imparcial. “Por tanto, aunque pueda ser verdad que cada individuo, en su propio corazón, se prefiere naturalmente a toda la humanidad, (...) para actuar de forma tal que el espectador imparcial pueda adoptar los principios de su proceder, que es lo que más desea, deberá en ésta como en todas las demás ocasiones moderar la arrogancia de su amor propio y atenuarlo hasta el punto en que las demás personas puedan acompañarlo”³⁶.

Como recalcó Marshall, “para Smith, la simpatía depende de una relación teatral entre espectador y espectáculo”³⁷. Esta observación no es menor, dado que la capacidad de simpatizar con personas de ficción, cuyos sentimientos no son reales, pone de manifiesto el hecho, resaltado por Smith, de que los sentimientos provienen de uno mismo. Rousseau agrega además que, como meros espectadores de una obra, no tenemos intereses en juego, es decir, no esperamos nada de los actores ni ellos de nosotros. Este argumento adquiere relevancia en el marco de su crítica a la sociedad civil, en la que muestra cómo los cálculos influyen en la tendencia natural a la identificación.

Sin embargo, cualesquiera que sean las causas de la simpatía, lo que intenta destacar Smith es que se trata de un sentimiento original de la naturaleza humana³⁸. “Frecuentemente surge de un modo tan directo e inmediato que no podemos sostener razonablemente que se derive de un afecto auto-interesado, es decir, del amor a uno mismo”³⁹.

d. Fundamentos del sistema de Smith

Existen estrechas relaciones entre los sistemas de Smith y Rousseau⁴⁰, a pesar de la ambigüedad de Smith al respecto. Si por un lado sus críticas e ironías son conocidas, por otro existen indicios suficientes para afirmar que en realidad Smith era un ferviente admirador de Rousseau, aunque públicamente evitaba manifestarlo por la disputa que éste mantenía con Hume, íntimo amigo de Smith⁴¹. En este sentido, Force afirma: “Por

³⁴ Force, P. (2006), p. 32.

³⁵ Smith, A (1997) p. 50.

³⁶ Smith, A. (1997), p. 181.

³⁷ Marshall, D. (1984).

³⁸ Smith, A (1997), p. 116 (nota al pie) “...hay dos aspectos a observar: el primero es la pasión simpatizadora del espectador, y el segundo es la emoción que surge cuando comprueba la coincidencia cabal entre esta pasión simpatizadora en sí mismo y la pasión original de la persona principalmente afectada. Esta última emoción, que es el sentimiento de aprobación propiamente dicho, es siempre grata y deliciosa.”

³⁹ Copleston, F. (2004), p. 282.

⁴⁰ Sobre la posición de Smith respecto a Rousseau véase Winch, D. (1996); Ignatieff, M. (1984) e Ignatieff, M. (1986). Force, P. (2006), p. 20.

⁴¹ Force, P. (2006), pp. 20-24.

basar su *Segundo Discurso* en *La fábula de las abejas*, Rousseau era considerado por Smith el digno continuador de una tradición filosófica que habían comenzado los ingleses pero que luego desatendieron⁴². Particularmente, Smith admiraba a Rousseau por haber realizado una especie de alquimia filosófica al convertir “la doctrina licenciosa de Mandeville en un sistema que parece tener la pureza y sublimidad de la moral platónica”⁴³.

Smith menciona específicamente el segundo volumen de *La fábula de las abejas*, que apareció en 1728 (catorce años después que el primero) e introduce una narrativa sobre la evolución de la humanidad. Mandeville, al igual que Rousseau, realiza una descripción del hombre en estado primitivo, pero a diferencia de éste lo caracteriza como desdichado. Para Rousseau, el hombre es feliz en el estado de naturaleza y goza de una fuerte capacidad de compasión, principio que, por sí mismo, es capaz de producir todas las virtudes.⁴⁴ En este sentido Force afirma que “los primeros principios de *La fábula de las abejas* son epicúreos. El comportamiento humano es conducido por la búsqueda del placer. El interés propio es el primer principio”⁴⁵. Como vimos, con su referencia a la compasión Rousseau realiza un argumento *ad hominem*: si el mismo Mandeville admite la compasión, debemos concluir que el comportamiento humano no puede explicarse únicamente por el interés propio. Este argumento, además de refutar a Mandeville, proporciona a Rousseau el fundamento de su propio sistema, con el cual intenta refutar la doctrina del interés.

Rousseau resuelve de una manera inteligente la inclusión de dos principios antagónicos: las tendencias no egoístas de la naturaleza humana y la hipótesis egoísta. El artificio que utiliza consiste en recurrir a una diferenciación entre el hombre en estado de naturaleza (que incluye el hombre primitivo y el salvaje) y el estado civilizado.

En el estado primitivo, el comportamiento humano está motivado por dos principios pre-rationales: amor de uno mismo (*amour de soi, love of oneself*), por el cual nos interesamos por nuestro bienestar y auto-preservación; y *compasión*, la aversión natural al sufrimiento ajeno. La totalidad de la conducta humana en el estado de naturaleza puede explicarse como manifestaciones de estos dos principios.

La diferencia entre el hombre primitivo y el salvaje radica en la capacidad de éste para comparar y reflexionar, aún no disfrutando del uso pleno de la razón. La capacidad de comparar le permite percibir en otros una manera de pensar y sentir similar a la suya, mientras que la capacidad de reflexionar tiene dos consecuencias decisivas: el aumento de amor propio y la transformación de la compasión en un sentimiento basado en la identificación. Como consecuencia de ambos, el hombre es consciente de que otros también realizan comparaciones y aparece la competencia por la atención y estima. No obstante, como advierte Goldschmidt, el hombre salvaje no busca bienes tangibles sino

⁴² Force, P. (2006), p. 22.

⁴³ Force, P. (2006), p. 34.

⁴⁴ Rousseau, J.J. (1972), p. 69 “Mandeville ha comprendido perfectamente que los hombres, con toda su moral, hubieran sido siempre unos monstruos si la naturaleza no les hubiese dado la piedad en apoyo de la razón; pero no ha visto que de esta sola cualidad se derivan todas las virtudes sociales que pretenden negar a los hombres.”

⁴⁵ Force, P. (2006), p. 35.

elogios y signos de consideración en sí mismos; en otras palabras, su “*amor propio* es desinteresado”⁴⁶.

Por otra parte, Rousseau parece caer en una contradicción al afirmar que la compasión, previa a toda reflexión, está basada en la identificación (“no puede haber pena sin identificación”), que a su vez implica la capacidad de reflexión. Goldschmidt ofrece una solución al decir que la compasión previa a toda reflexión pertenece al hombre primitivo, y que, con la habilidad de reflexionar, el amor de uno mismo evoluciona hacia un amor propio desinteresado (*amour-propre désintéressé*) mientras que la compasión se vuelve compasión identificada (*pitié identifiante*).

El tercer estadio en la evolución se caracteriza por el pleno desarrollo de la razón humana y con ella la habilidad de efectuar cálculos interesados, lo que transforma el amor propio del hombre, al volverlo interesado. Rousseau reivindica el amor propio como producto de la razón y la reflexión. Por su parte, la identificación, que es oscura y fuerte en el hombre salvaje, cuando se combina con la reflexión y el razonamiento en el hombre civilizado, se desarrolla a la vez que se debilita. La identificación se vuelve un componente esencial en el desarrollo del amor propio, por el cual deseamos ser vistos favorablemente por otros.

Cabe destacar un aspecto más, en relación con las necesidades humanas materiales. Como vimos, el hombre primitivo no busca bienes materiales, sólo la estima en sí misma. El hombre salvaje tiene dos tipos de necesidades: las físicas y la competencia por la estima pública. No obstante, no existe conexión entre ellas ya que se mueven independientemente en esferas diferentes. Con el completo desarrollo de la razón humana se produce una interconexión entre las mismas: el acceso a bienes materiales requiere alguna medida de estima pública, y la posesión de bienes materiales es necesaria para obtener la estima de otros.

Por último, el hombre civilizado busca la máxima estima pública, y para ello necesita tanto bienes tangibles como intangibles (inteligencia, belleza, fuerza, méritos, talentos, etc.). Como los bienes intangibles pueden ser reales o simulados, existe un interés en pretender tenerlos, de manera real o aparente, en el máximo grado posible. Tanto para ser como para aparentar, aparece el engaño al servicio de los propios intereses. Para Rousseau, como el engaño en la sociedad civilizada aparece como una posibilidad irresistible para incrementar la estima, la hipótesis egoísta se hace operativa. De esta manera, el interés propio se convierte en el motor del comportamiento humano. “Al considerar el estado civilizado, Rousseau suscribe completamente al análisis de Hobbes y Mandeville”⁴⁷.

El detallado análisis que realiza Force de las elecciones axiomáticas de Rousseau da cuenta de sus verdaderos fundamentos. Como vimos, la referencia a la compasión de Mandeville es clave para el sistema de Rousseau, dado que le proporciona un primer principio. Al tomar la doctrina del interés como punto de partida, aún con el propósito de refutarla en sus propios términos, reconstruye la misma antropología de Mandeville, con la compasión en lugar del amor propio como primer principio.

⁴⁶ Goldschmidt, V. (1974), p. 452.

⁴⁷ Force, P. (2006), p. 41.

e. Simpatía e interés propio

El análisis que el mismo Smith realiza de la apropiación que hace Rousseau de *La fábula de las abejas* es útil para comprender la génesis de su propio sistema, en el cual se observa una notable correlación con aquél.

El sistema de Rousseau tiene dos primeros principios: amor de uno mismo (*amour de soi*) y compasión (*pitié*). Smith también toma como punto de partida la hipótesis egoísta e introduce el principio de simpatía, que no suplanta el amor de uno mismo. Para Smith “es indudable que por naturaleza cada persona debe primero y principalmente cuidar de sí misma”⁴⁸. Por lo tanto, el sistema de Smith también tiene dos primeros principios: amor propio (*self-love*) y simpatía (*sympathy*). Con amor propio, Smith se refiere a lo que Rousseau llama *amour de soi*, el instinto de auto-preservación o gratificación inmediata, que en sí mismo no es virtuoso ni vicioso. Aparece aquí una referencia a la filosofía estoica, ya que, como afirma Smith, de acuerdo con Zenón, el fundador de la doctrina estoica, “cada animal estaba por naturaleza recomendado a su propio cuidado, y dotado de amor propio.”⁴⁹ Como vimos, la simpatía de Smith se asemeja a la identificación de Rousseau.

Al mismo tiempo, el amor propio (*amour propre*) de Rousseau encuentra su equivalente conceptual en Smith en el concepto de vanidad (*vanity*). La vanidad es un concepto relativo, a diferencia de quienes se dejan conducir por el amor propio, que quedan satisfechos al alcanzar los bienes o ventajas que desean, quienes son conducidos por la vanidad buscan aprobación y elogios de otros seres humanos. “El aprecio y admiración que naturalmente abrigamos hacia aquellos cuyo carácter y conducta aprobamos, necesariamente nos predisponen a desear convertirnos nosotros mismos en los objetivos de sentimientos agradables análogos, y ser tan afables y admirables como aquellos que más amamos y admiramos.”⁵⁰ Lo que verdaderamente perseguimos es ser tenidos en cuenta con simpatía, complacencia y aprobación. Es la vanidad lo que nos interesa.

Sin embargo, quizás lo que más llame la atención sea que ambos pensadores reaccionan a la doctrina del interés, en boga por el escándalo que había producido *La fábula de las abejas*. Como veremos inmediatamente, esta doctrina encontraba soporte ideológico en el epicureísmo y el agustinismo, propugnado durante el siglo XVII a través del jansenismo.

En *La riqueza de las naciones*, el amor propio y la simpatía se manifiestan como la pasión por la gratificación presente y el deseo de mejorar nuestra condición. El primero es dominante en los estadios primitivos de la sociedad, mientras que el sistema económico y legal de la sociedad comercial moderna promueve la vanidad de los hombres, que se expresa en el deseo de mejorar la propia condición. El aumento de la fortuna suele ser el medio por el cual la mayor parte satisface ese deseo. El principio dominante no es el amor propio sino la simpatía.

Smith y Rousseau destacan el hecho de que en la sociedad civilizada los hombres no están interesados tanto en la satisfacción de necesidades naturales como en la búsqueda

⁴⁸ Smith, A. (1997), p. 180.

⁴⁹ Force, P. (2006).

⁵⁰ Smith, A. (1997), p. 232.

de estima y aprobación. Sin embargo, la acumulación de riquezas y bienes materiales es un medio necesario para alcanzar esa estima. Como afirma Rousseau, “los grandes motivos que mueven a los hombres se reducen a dos: placer y vanidad. Más aún, en última instancia, todo puede reducirse únicamente a la vanidad”⁵¹.

En la reconstrucción de la antropología de Mandeville, que encontramos en ambos pensadores, la vanidad es el principal motor del comportamiento civilizado, derivado de la simpatía (Smith) o la identificación (Rousseau). La interpretación de que el interés propio (materializado en el deseo de mejorar la propia condición) es el principio general de *La riqueza de las naciones*, no debe entenderse como una manifestación del egoísmo sino de la vanidad, cuya naturaleza es una consecuencia histórica del desarrollo del comercio.

2. Sobre la naturaleza y los fundamentos últimos del interés propio

a. Epicúreos versus estoicos

Hemos visto que el sistema de Smith surge como una reacción a la posición dominante de su época, a la cual nuestro pensador critica enérgicamente, aunque con un halo de ambigüedad. En realidad, esta ambigüedad –que se encuentra a lo largo de toda su producción–⁵² es más que un simple estilo de escritura; quizás pueda deberse al esfuerzo deliberado del autor por integrar posiciones que a simple vista parecen irreconciliables, como vimos en el apartado anterior. Estos desarrollos, aunque denotan una posición ética, se centraron en el análisis de lo que podríamos llamar la psicología de Smith. Explicitaremos ahora las cuestiones éticas subyacentes en su doctrina.

Una vez más tomaremos como punto de partida la doctrina de Mandeville, quien al ver en la búsqueda del placer la fuente de las acciones humanas, puede ser considerado un epicúreo. También existen similitudes entre la crítica de Mandeville a las virtudes humanas y las máximas de La Rochefoucauld, representante de la corriente agustiniana. Hundert, el editor de *La fábula de las abejas* dice al respecto: “la filosofía de Mandeville puede resumirse en la máxima de La Rochefoucauld: “*lo que el mundo llama virtud no es de ordinario sino un fantasma formado por nuestras pasiones, al que se le da el nombre honrado para hacer impunemente lo que se quiere*”, cambiando la palabra *de ordinario* por *siempre*⁵³. A simple vista, podría sonar incompatible encontrar relaciones entre una doctrina que en líneas generales se muestra hostil a la religión, como es la epicúrea, y otra proveniente nada menos que de un padre de la Iglesia. No obstante, en el tema que nos interesa, se alinean en un mismo bloque. Force nos muestra cómo “es la doctrina epicúrea-agustiniana del interés propio la que atacan Rousseau y Smith desde un punto de vista estoico”⁵⁴.

⁵¹ Rousseau, J.J. *Projet de constitution pour la Corse*. Citado en Force, P. (2006), p. 45.

⁵² Donald Winch hace una alusión al respecto al decir que detrás de sus publicaciones, Smith usualmente aparece privado y distante. Force afirma que en sus textos suele ser irónico, elusivo, y es casi imposible identificar unívocamente una opinión o posición. Para Emma Rothschild, Smith era más radical en privado que en público. Ver Force, P. (2006), pp. 22-23.

⁵³ La Rochefoucauld, F. de (1984), p. 95.

⁵⁴ Force, P. (2006), p. 49.

Para entender esta crítica, es necesario analizar las posiciones epicúrea y agustiniana respecto al interés propio. El primer principio de la filosofía epicúrea reza que todas las acciones tienden a maximizar el placer. Gassendi, principal exponente del epicureísmo en la edad moderna, subvierte la distinción aristotélica entre los tres fines de la acción humana: lo honorable (*kalon*), lo útil (*sympheron*) y lo placentero (*hedu*), para poner a lo placentero en una categoría superior. Las cosas honorables o útiles no las buscamos por sí mismas sino porque nos dan placer⁵⁵.

Para los epicúreos, la universalidad de la búsqueda del placer es un axioma y se aplica a todas las manifestaciones humanas, incluso a experiencias religiosas. Según Gassendi, amamos a Dios porque encontramos placer en ello. En su intento de realizar una interpretación cristiana del pensamiento epicúreo, es común que Gassendi recurra a la autoridad de San Agustín en sus escritos, dado que existe una convergencia entre agustinianos y epicúreos en lo que respecta a la centralidad del placer como motivo de la acción⁵⁶.

Pascal se basa en este principio para mostrar cómo la gracia de Dios nunca falla en mover a quien la recibe. Hagamos lo que hagamos, nunca fallamos en elegir lo que nos da más placer, porque, aún cuando parezca que no estamos eligiendo lo más placentero, como dice en sus *Escritos sobre la gracia*, “siempre queremos lo que queremos”⁵⁷. Existe en esta proposición de Pascal un contenido teológico, relacionado con el dogma del pecado original. Antes de la caída, la voluntad estaba subordinada a la razón, y la razón a su vez a la voluntad de Dios. Tras el pecado original, la voluntad ya no se domina a sí misma, sino que se ha vuelto servil al placer. En sus *Confesiones*, Agustín analiza en profundidad estas cuestiones.

La proposición “siempre queremos lo que queremos” no es una tautología, porque la voluntad en sí misma está dividida. Queremos (en el sentido de dominio) sólo lo que queremos (en el sentido de lo que nos place). En la teología de Agustín, la salvación opera exactamente donde ocurrió el pecado original. Como la voluntad es ahora esclava del placer, la gracia de Dios se manifiesta a sí misma como algo que la voluntad quiere absolutamente porque le ofrece una alegría desbordante. Con la gracia de Dios la voluntad vuelve a ser una misma, pero en el estado de naturaleza caída sólo podemos hacer lo que más nos place.

Una descripción similar encontramos en Pierre Bayle, defensor del epicureísmo que influyó en el pensamiento de Mandeville. Bayle distingue también entre el estado de gracia, donde la voluntad es movida por el Espíritu Santo, y el estado de naturaleza caída, donde el amor propio es el único motor de la conducta humana.

En *La fábula de las abejas*, la referencia a la doctrina epicúrea del placer es explícita. Existe una disputa entre quienes sostienen, como Erasmo, que el placer al que se refiere Epicuro es la virtud misma, y quienes apoyan la visión más convencional del placer entendido como la gratificación de las pasiones. Mandeville no toma posición en la disputa, pero sigue a Bayle al afirmar la creencia epicúrea de que toda conducta, moral

⁵⁵ Force, P. (2006), p. 49.

⁵⁶ En este sentido, Force destaca la afirmación de Agustín “trahit sua quemque voluntas”, es decir, que cada uno es movido por su propio placer. Force, P. (2006), p. 51.

⁵⁷ “On veut toujours ce que l’on veut” (“We always will what we will”).

o inmoral, está motivada por la búsqueda del placer. Por tanto, la idea de que “cada uno es atraído por su propio placer” adquiere un significado epicúreo y agustiniano cuando es pronunciada por autores como Gassendi, Pascal, Bayle y Mandeville. Por supuesto que existen diferencias significativas entre ambas doctrinas, pero, a los efectos de este trabajo, se enmarcan en una misma posición, a la que nos referiremos a partir de ahora como “doctrina epicúreo-agustiniana”.

b. La crítica a las virtudes

La disputa entre estoicos y epicúreos data de largo. En el libro XIX de la *Ciudad de Dios*, Agustín ataca la idea estoica de que muchos de los males que afectan nuestra vida en realidad no lo son. Para Agustín el dolor y el sufrimiento son males, independientemente de cómo reaccionemos a ellos, y las virtudes, al fallar consistentemente en hacernos felices, no hacen más que mostrarnos nuestra miseria.

La *Ciudad de Dios* fue escrita después de la caída de Roma y, de alguna manera, analiza la naturaleza de su poder y su ocaso. Para Agustín, Roma se volvió tan poderosa porque sus ciudadanos no se preocuparon por el interés propio –en el sentido de ganancia monetaria– sino que persiguieron la gloria, pasión que fue la causa de grandes actos de coraje y devoción hacia la causa que Roma representaba. La divina providencia los recompensó con un gran Imperio y luego los castigó. Desde un punto de vista cristiano, las virtudes romanas, que en cierto sentido son admirables, al final son despreciables porque llevan como sello el pecado del orgullo. “La palabra final en el Imperio Romano es la famosa distinción entre la ciudad terrenal, creada por el *amor proprio* (*amor sui*) y la Ciudad Celestial, creada por el amor a Dios. La ciudad terrenal busca la gloria de los hombres, mientras que la Ciudad Celestial encuentra la máxima gloria en Dios”⁵⁸.

La crítica a las virtudes es el tema dominante en los trabajos de los escritores agustinianos de la modernidad temprana. Recordemos que La Rochefoucauld –quien mantenía una estrecha relación con Jacques Esprit, autor de *La falsedad de las virtudes humanas*– se convirtió en el autor más influyente en esta corriente, y comienza sus *Máximas* condenando a las virtudes como “vicios disfrazados”. Hacia finales del siglo XVII, esta posición se volvió tan común que, en 1684, Jacques Abbadie afirmó que “la falsedad de las virtudes humanas ya no está en disputa”⁵⁹: el desinterés es una forma perspicaz del interés propio, que hace de las virtudes una salvaguarda para que los vicios no se exterioricen.

Esta crítica también es un elemento importante en la filosofía epicúrea. Los agustinianos y los epicúreos tienen un enemigo común: los estoicos, quienes sostenían que el máximo bien, alcanzable por todos los hombres, está en la práctica de las virtudes. “Gassendi sigue a Agustín al criticar a los estoicos por ensalzar la vida de Regulus, quien fue torturado hasta la muerte por los cartaginenses, como un ejemplo de virtud y perfecta felicidad”⁶⁰. Ambos coinciden en que no es posible encontrar placer o felicidad en el dolor, y que su heroísmo es en realidad falsa virtud y falsa felicidad. Asimismo, Agustín critica que el fin último de la virtud de Regulus sea la gloria.

⁵⁸ Force, P. (2006), p. 58.

⁵⁹ Force, P. (2006), p. 59.

⁶⁰ Force, P. (2006), p. 59.

Para Bayle, quien sigue ambas tradiciones, la crítica de las virtudes es pertinente, pero se aplica solo a aquellos que carecen de la asistencia del Espíritu Santo. “Nos convencemos a nosotros mismos de que Dios perdona todo mientras que el hombre nada; entonces debemos hacer todo con el fin de aparentar”⁶¹. La crítica de las virtudes de Mandeville es muy cercana a la posición de Bayle.

Para Mandeville, detrás de la más perfecta virtud aparente puede estar presente la hipótesis egoísta. La posición estoica es impracticable, excede las propias fuerzas y posibilidades humanas, por lo que “las virtudes de las que presumen no son más que una pretensión altiva, llena de arrogancia e hipocresía”⁶². Esta frase resume el pensamiento tanto de epicúreos como de agustinianos, en su reacción a la concepción estoica de virtud.

Puede sonar paradójica la desconfianza, ya que es sabido que para los estoicos “la virtud y la dignidad verdaderas son interiores”⁶³ y “lo único que hace feliz al hombre es actuar de acuerdo con la virtud, la cual se posee entera, o no se posee de ninguna manera (...) la virtud estoica no mira a ejercer actos ulteriores, sino a la configuración de un refugio interior”⁶⁴. Pero la crítica es más radical: desacredita que la virtud pueda ser un fin en sí mismo. Sostiene que siempre es un medio que permite alcanzar la satisfacción de pasiones, lo que las vuelve aparentes y, por lo tanto, fraudulentas. Incluso los agustinianos, de quienes se podría esperar una antropología menos pesimista, se apoyan en el pecado original para justificar la imposibilidad humana de actuar correctamente sin la gracia de Dios, y encuentran que las virtudes más heroicas están basadas en la pasión de gloria. La antropología que propone Mandeville, por lo tanto, es consistente tanto con la narrativa epicúrea como con la agustiniana (jansenista).

c. El enfoque neo-estoico de la virtud

Las doctrinas de Rousseau y Smith se presentan como una reacción neo-estoica a la crítica epicúreo-agustiniana de las virtudes. Ambos se oponen a la doctrina del pecado original, dado que, como muchos pensadores del Iluminismo, querían creer que la práctica de la virtud auténtica está dentro del alcance humano (sin la ayuda de la gracia).

Por tanto, resulta desconcertante que la narrativa de Rousseau en el *Segundo Discurso* presente aspectos similares a la historia de la caída en el libro del Génesis: el hombre es bueno en estado de naturaleza y es corrupto en la sociedad civilizada. No obstante, Rousseau no atribuye esta corrupción de la naturaleza humana al pecado original sino a un proceso histórico gradual. Rousseau cree importante mostrar que el instinto natural humano no es el que resalta la doctrina epicúreo-agustiniana. Si bien concuerda con que se trata del amor propio, lo concibe desde un punto de vista estoico: como una moderada y legítima preocupación por el propio bienestar. Para los estoicos, el amor propio es natural, instintivo e inocente. Para diferenciarlo del concepto epicúreo-agustiniano, Rousseau decide llamarlo amor de uno mismo, dando origen a la famosa distinción que analizamos anteriormente.

⁶¹ Force, P. (2006), p. 60.

⁶² Force, P. (2006), p. 62.

⁶³ Copleston, F. (2004), p. 423.

⁶⁴ Polo, L. (1997), p. 118.

“No deben confundirse el amor propio y el amor de sí mismo, dos pasiones muy diferentes por su naturaleza y por sus efectos. El amor de sí mismo es un sentimiento natural que lleva a todos los animales a velar por su conservación, y que, quiado en el hombre por la razón y la piedad, produce la humanidad y la virtud. El amor propio no es más que un sentimiento relativo, ficticio, nacido en la sociedad, que lleva a cada individuo a hacer más caso de sí que de nadie, que inspira a los hombres todo el mal que se hacen mutuamente y que es la fuente verdadera del honor.”⁶⁵

Esta diferenciación también está presente en Mandeville, quien en el segundo volumen de *La fábula de las abejas* realiza una distinción entre amor propio (*self-love*), como instinto de preservación, y auto aprecio⁶⁶ (*self-liking*), por el cual cada hombre se sobrevalora a sí mismo. Este concepto incluye todas las pasiones generadas por nuestro deseo de estima y consideración por otros. Aunque el paralelo entre ambos es directo, existe una diferencia fundamental: para Rousseau solo el amor de uno mismo tiene el estatus de primer principio, ya que el amor propio es un sentimiento derivado de forma histórica y contingente; por el contrario, para Mandeville ambos lo son.

Smith, por su parte, comienza con el mismo supuesto que Rousseau respecto al instinto original de la naturaleza humana, al cual llama *amor propio*, con una referencia explícita a los estoicos: “según Zenón, el fundador de la doctrina estoica, cada animal estaba por naturaleza encomendado a su propio cuidado, y estaba dotado del principio del amor propio, con objeto de que se afanase por conservar no sólo su existencia sino todas las diversas partes de su naturaleza en el mejor y más perfecto estado que pudiese”⁶⁷. Smith advierte la diferencia entre la virtud real y aparente, pero no se adhiere a la crítica. Por el contrario, destaca que la falsa virtud no prueba que no pueda existir la virtud genuina. Más aún, la misma distinción entre virtudes reales y aparentes es una prueba de que aquellas existen y están al alcance de los esfuerzos humanos.

d. Providencia y “mano invisible”

Copleston afirma que “tanto Shaftesbury como Hutcheson se esforzaron por enderezar la balanza, desnivelada por la interpretación de Hobbes sobre la naturaleza egoísta del hombre. Ambos insistieron en el carácter social del ser humano y en su natural altruismo. Pero mientras que Shaftesbury, al creer que la esencia de la virtud estaba en la armonía del amor propio con los afectos altruistas, había incluido el amor propio en la esfera de la virtud completa, Hutcheson tendía a identificar la virtud con la benevolencia”⁶⁸. Para Hutcheson, al igual que para Mandeville, una acción verdaderamente virtuosa debe ser desinteresada. En cambio, Smith asume que una acción genuinamente virtuosa puede proceder del interés propio. Para el autor, los impulsos egoístas juegan un papel fundamental en el orden natural y social. La estabilidad de la sociedad no es una consecuencia del diseño humano racional, sino de la voluntad de Dios, y está asegurada por algo más fuerte y confiable que la razón humana: el egoísmo.

⁶⁵ Rousseau, J.J. (1972), p. 147.

⁶⁶ Se utiliza esta traducción para no desvirtuar el concepto; auto-estima sería más literal pero ha tenido un uso diferente en la literatura.

⁶⁷ Smith, A. (1997), p. 486.

⁶⁸ Copleston, F. (2004), vol. V, p. 147.

Smith hace una comparación explícita entre el orden de la sociedad y la economía de la naturaleza. La naturaleza, para alcanzar sus fines favoritos, ha dotado a las criaturas no sólo de un apetito hacia esos fines sino también hacia los medios para alcanzarlos. Por ejemplo, siendo uno de los fines favoritos de la naturaleza la propagación de las especies, nuestros esfuerzos de auto-preservación no son primariamente consecuencia de nuestro designio racional. Proceden más bien de fuerzas instintivas como el hambre, la sed, la pasión que une a los sexos opuestos, el amor al placer y el temor al dolor; fuerzas que nos llevan a poner los medios sin ningún tipo de consideración a esos fines que el Director de la naturaleza se propone alcanzar a través de ellos.

Existe una convergencia entre naturaleza y razón, entre tendencias instintivas y designios racionales. Por ejemplo, si bien comemos porque tenemos hambre (naturaleza), este comportamiento puede describirse también como una elección racional motivada por el intento de preservar nuestra vida (razón). Este aspecto de la doctrina de Smith es esencialmente estoico, y el entendimiento de esta convergencia es propio del filósofo, quien busca la voluntad de Dios en los fenómenos naturales y sociales.

Entender la economía de la naturaleza significa comprender la relación entre el todo, que sólo Dios puede ver, y las partes, que los humanos confunden con el todo. Como destaca Force, “este es el tradicional sentido de la palabra economía en filosofía y retórica: la *economía* de algo es la relación entre el todo y sus partes”⁶⁹. Para los estoicos, esta relación implica cuestiones morales: una persona que se esfuerza por entender el designio de Dios nunca protesta ante los dictados de la providencia.

La subordinación de las partes al todo permite que un verdadero sabio pase por alto consideraciones de interés propio para abrazar el interés de una entidad mayor, cualquiera que sea el alcance o escala. Aparentemente existe una contradicción entre la idea de que la búsqueda del interés individual traería consecuencias beneficiosas para el conjunto y de que un sabio debe sacrificar su propio interés a favor del todo. Sin embargo, en la posición estoica de Smith, estas dos ideas no son opuestas sino complementarias. La providencia alcanza sus fines ofreciendo incentivos para que la gran mayoría de los hombres persiga sus motivos egoístas, contribuyendo anónimamente al bien común. Asimismo, una minoría contribuye al bien común por designio racional, sacrificando sus intereses individuales a favor de entidades mayores.

Cuando Smith habla de economía de la naturaleza, utiliza la expresión “mano invisible” con una connotación providencial que era común en la literatura inglesa y francesa de la modernidad temprana⁷⁰. Charles Bonnet, quien entabló amistad con Smith en Génova en 1765, explica que lo que a nosotros nos parece un comportamiento racional, en los animales es dirigido por una mano invisible. En las reflexiones de Smith al respecto, existen estrechas similitudes con el providencialismo neo-estoico de Bonnet. Ambos comparten la creencia de que existe una convergencia entre naturaleza y razón, y describen al comportamiento instintivo como si fuera racional. Por la trascendencia que ha tenido la idea de una mano invisible, podemos arriesgarnos a afirmar, junto a Force,

⁶⁹ Force, P. (2006), p. 68.

⁷⁰ Aparece en autores como Daniel Defoe, Nicolas Lenglet Dufresnoy, Charles Rollin, Jean-Baptiste Robinet, Charles Bonnet y otros. Véase Force, P. (2006), p. 72.

que el concepto moderno de economía tiene sus raíces en el providencialismo neo-estoico⁷¹.

No obstante, a pesar de la convergencia entre fines naturales y designios racionales, como la razón humana puede caer en concepciones erróneas, es conveniente permitir a la naturaleza utilizar sus propios medios para alcanzar los fines que se propone. Como el interés propio es un impulso natural, puede contrarrestar las intervenciones descaminadas del gobierno en la armonía natural de la economía. “Aquel esfuerzo del hombre, constante, uniforme e ininterrumpido por mejorar de condición, que es el principio a que debe originariamente su opulencia el conjunto de una nación y el particular de sus individuos, es capaz, por regla general, de sostener la propensión natural de las cosas hacia su adelanto”⁷². Smith cree que el poder de la naturaleza es usualmente más fuerte que los intentos racionales de interferir en su curso. De esta manera argumenta Smith su tesis de que el esfuerzo de cada hombre por mejorar su condición es el medio por el cual la naturaleza produce la riqueza de las naciones.

e. Providencia y pecado original

Como vimos, existe una clara oposición entre la doctrina epicúreo-agustiniana y la estoica en lo que respecta al amor propio. La providencia produce una nueva reorganización, no sólo entre las distintas escuelas, sino en ocasiones dentro de ellas mismas. Tal es el caso del epicureísmo: mientras la línea de Gassendi incluye la providencia, el epicureísmo clásico la excluye. Por otra parte, agustinianos y estoicos comparten la creencia de que el universo opera según designio providencial, aunque existen entre ellos diferencias fundamentales. Una vez más, lo que genera la línea divisoria es la noción de pecado original.

La diferencia entre agustinianos y estoicos aparece en el relato providencial del origen de la sociedad. Entre los agustinianos, la narrativa de Pierre Nicole destaca el papel del amor propio en el establecimiento de la sociedad. El amor propio, que mueve al hombre como consecuencia del pecado original, es causa de disensión y guerra. Nicole concuerda con Hobbes en la descripción de la naturaleza humana y en la guerra de todos contra todos. Sin embargo, y paradójicamente, como este impulso egoísta pone a todos en peligro de muerte, aparece el interés por establecer y hacer cumplir las leyes. Una vez establecidas las leyes, el amor propio ya no puede manifestarse a sí mismo como un impulso tiránico, y puesto que la fuerza se excluye como medio para satisfacer nuestras necesidades, empleamos medios indirectos, como la adulación y la persuasión. Este es el origen del comercio entre los hombres y de la sociedad civil en general, basado en el supuesto de que el comportamiento humano obedece sólo al amor propio, como consecuencia de la naturaleza caída. Nicole cae en la cuenta de una interesante paradoja: “una sociedad basada en el amor propio funciona tan efectivamente como una sociedad enteramente conducida por la caridad”⁷³.

Malebranche, contemporáneo de Nicole, en un intento por reconciliar las tradiciones agustiniana y cartesiana, llegó a una conclusión similar respecto a los efectos providenciales del amor propio. “El deseo que todos los hombres tienen de grandeza,

⁷¹ Force, P. (2006), p. 73.

⁷² Smith, A. (1984), p. 310.

⁷³ Force, P. (2006), p. 78.

tiende, en y de sí mismo, a destruir todas las sociedades. Sin embargo, el orden de la naturaleza templa este deseo de una manera que sirve al bien del Estado mucho mejor que otras inclinaciones que son lánguidas y débiles”⁷⁴.

Encontramos la expresión más enérgica de los efectos paradójicos del amor propio en Blas Pascal. En las primeras secciones de sus *Pensamientos*, Pascal presenta a la naturaleza humana como una paradoja viviente: somos inexplicablemente grandiosos y desdichados al mismo tiempo. La existencia misma de la sociedad es un ejemplo de esa contradicción, ya que, si por un lado es una manifestación de la grandeza humana, a su vez el orden social está fundado en el amor propio. Para el autor, el amor propio vuelve a los hombres débiles e insensatos, y como la razón no es fiable en el estado de naturaleza caída, esa debilidad e insensatez, que los hace más predecibles, constituye un fundamento sólido. Este hecho es una manifestación de la sabiduría divina.

Razonamientos de este estilo son frecuentes en *La fábula de las abejas*. Mandeville – como Hobbes y Nicole – asume que ante el egoísmo de los hombres lo que hace posible la sociedad es el gobierno y el miedo de los gobernados. El deseo de dominación es providencial, porque si bien a primera vista no trae orden sino caos, termina siendo un fundamento sólido para el gobierno por su carácter instintivo y universal.

La providencia en Smith es diferente: el énfasis se pone en la armonía de la sociedad y el universo. En particular, el orden de la sociedad está basado en el hecho de que existe armonía de intereses entre la sociedad y los individuos. Esta concepción neo-estoica de la providencia aparece en autores como Shaftesbury y Butler.

Shaftesbury critica la doctrina del interés y la posición de La Rochefoucauld, y afirma por el contrario que la naturaleza nos impulsa a perseguir nuestro propio bien. Ciertas pasiones son contrarias a este fin, pero lo son tanto para nosotros como para los demás, de la misma manera que las que son buenas para nosotros lo son para otros. Consecuentemente, la búsqueda del interés privado es consistente con la búsqueda del interés común; existe una convergencia entre interés y virtudes que es típicamente estoica. Los fines de la naturaleza pueden ser alcanzados tanto por la razón (virtud) como por el instinto (interés propio). La búsqueda sub-racional del interés propio produce el mismo resultado que la búsqueda racional del bien común.

Butler se suma a la crítica de Shaftesbury con un argumento similar. Distingue entre la naturaleza de un hombre en lo que respecta a sí mismo y tiende al bien privado, y la naturaleza de un hombre en lo que respecta a la sociedad y tiende a promover el bien público, y afirma que estos fines coinciden perfectamente. Con lo cual, la búsqueda del bien público y el privado no aparecen como inconsistentes, sino que convergen de manera racional y providencial.

Smith sigue la línea de ambos, insistiendo en la convergencia entre los efectos de los motivos benevolentes y los efectos de los motivos egoístas. “El orden social puede proceder del amor, de la gratitud, de la amistad y estima”⁷⁵, y puede también provenir del interés propio. Aunque en el estoicismo de Smith existen casos en que la búsqueda

⁷⁴ Force, P. (2006), p. 78.

⁷⁵ Force, P. (2006), p. 82.

del interés propio va en contra del interés común, eso no implica que no puedan ser compatibles.

Force destaca que “la elección de Smith de un esquema estoico en lugar de uno epicúreo-agustiniano, ilumina un aspecto fundamental de lo que ahora llamamos ideología liberal”⁷⁶. Continúa el autor con que una de las características de este sistema es que intenta transformar al enemigo en un competidor, tal como muestra la metáfora estoica de la vida como deporte⁷⁷, donde todos persiguen una ventaja individualmente sin perjudicar a sus competidores. Por el contrario, en el esquema epicúreo-agustiniano, los hombres son enemigos entre sí. Esto viene a significar que la elección estoica de Smith enfatiza la armonía del universo entre las partes y el todo, tanto en la naturaleza como en la sociedad.

Los agustinianos, en cambio, insisten en la paradójica e incluso milagrosa participación de la divina providencia que transforma lo malo en bueno. El orden agustiniano, basado en la concupiscencia, está siempre al borde del caos porque el camino del interés propio al interés común requiere cooperación, y el interés propio en principio se resiste a cooperar, con lo cual esa cooperación es precaria⁷⁸. El amor propio puede tener consecuencias admirables o catastróficas, según se manifieste el pecado original o la providencia divina. Para Agustín, este misterio es un signo de Dios en su plan de redimir a la raza humana del pecado original.

Como muestra Viner en *El rol de la providencia en el orden social*, la mano invisible de Smith aparece como una forma de providencialismo optimista, que se volvió dominante en el siglo XVIII, y que no fue compartido por la tradición agustiniana (jansenistas como Pascal o Nicole, calvinistas como Bayle o de tradición calvinista como Mandeville), porque no admitían una visión optimista del hombre de naturaleza caída⁷⁹. El neo-estoicismo de Smith es optimista en sentido técnico: la providencia opera para optimizar el resultado del intercambio social.

Como vimos, la línea divisoria está entre dos concepciones de la providencia: la que se adhiere al pecado original y considera que el amor propio es un mal que debe ponerse al servicio del bien por una acción providencial (agustiniana); y la que por el contrario, encuentra en el amor propio un sentimiento benigno al servicio de los fines de la naturaleza (neo-estoica). La amplia difusión que tuvieron los *Ensayos Morales* de Nicole y *La fábula de las abejas* hizo que la posición agustiniana fuera predominante. Por su rechazo al pecado original, pensadores como Shaftesbury, Butler o Smith prefirieron adoptar una posición neo-estoica.

Un aspecto que llama considerablemente la atención, es observar cómo detrás de la recepción de la doctrina del interés por muchos de los pensadores del Iluminismo, el tema que subyace y del cual no se habla es en realidad la noción de pecado original. Como la doctrina del interés está ligada a este dogma, provocó violentas reacciones en Voltaire y los enciclopedistas. La posición de que sólo la gracia de Dios puede salvar a los hombres de los efectos del amor propio desató la furia de Voltaire, que creía en la

⁷⁶ Force, P. (2006), p. 83.

⁷⁷ Esta metáfora se refiere al deporte como competencia individual, no de equipos.

⁷⁸ Un interesante análisis al respecto se encuentra en el dilema del prisionero. Ver Elster, J. (1989).

⁷⁹ Viner, J. (1972), p. 26.

posibilidad de que se puedan alcanzar virtudes únicamente por el esfuerzo humano. Smith está de acuerdo con él en este aspecto, y ve en la crítica agustiniana a las virtudes una amenaza peligrosa a la idea misma de virtud. Por tanto, su providencialismo se aleja de la ortodoxia cristiana tradicional representada por los agustinianos, para seguir al Iluminismo, o más bien, a una secularización del pensamiento religioso.

3. Sobre el desinterés y la racionalidad

a. El desinterés como categoría moral y teológica

Una consecuencia paradójica de la doctrina del interés y su crítica es la emergencia del desinterés como valor moral. Force realiza una rápida aproximación rastreando en la base de datos ARTLF de la Universidad de Chicago y encuentra que, mientras en la primera mitad del siglo XVII la palabra desinterés (el uso inglés de este término sigue al francés *désintéressé*) aparece tan sólo 12 veces, la cifra asciende a 287 en la segunda mitad del siglo XVIII. La explicación está claramente relacionada con la evolución de la doctrina del interés, que se volvió una referencia común en esa época⁸⁰.

Asimismo, el término –que en un principio se utilizaba para designar a quien no tomaba partido en una disputa y como sinónimo de resarcimiento (*désintéresser quelqu'un*)– comenzó a usarse para significar la existencia de otros motivos que no sean el interés propio, tal como denuncia La Rochefoucauld en sus *Máximas*, publicada en 1665. La noción de interés propio, aplicada a la psicología individual, produce una nueva categoría moral: desinteresado (*désintéressé*) como opuesto a interesado (*intéressé*).

En este contexto, escritores religiosos, como Arnauld d'Andilly, Pierre Nicole, Jacques Esprit, Fléchier o Jacques Abbadie, comienzan a utilizar el término como antónimo de egoísmo en relación con la caridad⁸¹. Hacia finales del siglo XVII, una disputa teológica lleva la preocupación por el desinterés a su máxima expresión. Se trata de la controversia sobre el “*quietism*”, centrada en la figura de Madame Guyon, mística que desarrolló la doctrina del amor puro, según la cual hay que amar a Dios de modo absolutamente desinteresado.

Según Madame Guyon, hay que aceptar la voluntad de Dios y rezar para alabarlo, no para obtener algo para uno mismo, en cuyo caso el fin estaría en el interés propio y se opondría a la doctrina del amor puro. Ese completo desinterés, como remarcó Bossuet, termina cayendo en una herejía, dado que la tradición cristiana sostiene que debemos preocuparnos por la salvación de nuestra alma y pedir a Dios el perdón de nuestros pecados. Fénelon, obispo de Cambrai, salió en su defensa, mitigando la doctrina del amor puro a través de una distinción de grados.

Fénelon distingue cinco grados de perfección en la manera de amar a Dios. La más imperfecta consiste en amarlo por los bienes que dispensa, esperando recibir algo a cambio, que no es propiamente amor a Dios sino a uno mismo (amor servil). El segundo escalón consiste en amar a Dios por el conocimiento de que es el único objeto que

⁸⁰ Ver Force, P. (2006), p. 183.

⁸¹ Esta categoría es usada por ejemplo en *Mémoires* (1667) por d'Andilly; en *Essais de morale* (1671) por Nicole; en *Funeral oration for Turenne* (1676) por Fléchier; en *Fausseté des vertús humaines* (1678) por Esprit y en *Traité de la verité de la religion chrétienne* (1684) por Abbadie.

puede darnos felicidad, con fe pero sin caridad, amor que, como persigue la propia felicidad, es también amor propio (amor mercenario y concupiscible). En el tercer grado comenzamos a amar a Dios por sí mismo, aunque todavía con el interés propio como motivo dominante (amor de esperanza). Ya en el cuarto grado amamos verdaderamente, casi sin interés propio (amor de caridad) y en el quinto y supremo grado de perfección amamos a Dios absolutamente, aunque ese amor suponga la propia infelicidad (caridad pura).

Para Fénelon, el ascenso gradual en la perfección espiritual consiste en purificar el alma de los motivos de interés propio, de manera que los aspectos moral y teológico están estrechamente conectados en su discurso. Incluso la amistad desinteresada está movida por el amor propio, por el deseo de que nuestros amigos nos quieran como consecuencia de nuestro desinterés. En este punto, Fénelon parece coincidir con La Rochefoucauld: si buscamos motivos de interés propio, cualquier detalle, por pequeño que sea, se vuelva motivo de sospecha e investigación, y la hipótesis egoísta no fallará en encontrar explicaciones. La misma naturaleza aporética de este juego requiere un salto de la ética a la teología, ya que el problema se vuelve insoluble en el plano moral.

Desde un punto de vista teológico, no obstante, la solución es clara. Según Fénelon, somos extremadamente inteligentes al discernir motivos de interés propio en los demás porque nuestro amor propio es extremadamente sensible a manifestaciones de amor propio en otros. El deseo de ser amados de manera desinteresada es una tiranía insoportable entre los hombres, pero en Dios, ese deseo es completamente legítimo. Esta conclusión apoya la noción de amor puro y la idea de que la perfección cristiana consiste en amar a Dios desinteresadamente. Lo interesante es que la idea de igualar la perfección espiritual con el desinterés proviene de una ferviente aplicación de la hipótesis egoísta.

La posición de Fénelon sobre el amor desinteresado fue controvertida: por un lado se sumó a la ortodoxia cristiana para enfrentarse a los jansenistas; por el otro debía defenderse de los ataques de la misma ortodoxia, representada por Bossuet. Fénelon no aceptaba la doctrina de los placeres opuestos de Agustín –según la cual el alma se mueve hacia lo que le da más placer– porque se oponía a su doctrina del amor desinteresado. Fénelon destaca el hecho, que desarrollamos en el apartado anterior, de que epicúreos y agustinianos parten del mismo supuesto hedonista sobre los motivos del comportamiento humano. Sin embargo, como Agustín es un Padre de la Iglesia, y Fénelon no quiere generar polémica, sostiene que en realidad ese argumento no es estrictamente agustiniano sino jansenista. La primacía del placer es lo que orienta la doctrina jansenista. En la doctrina de Fénelon, este pensamiento es una herejía: para amar a Dios de manera perfecta, el alma debe ser completamente desinteresada.⁸²

Bossuet reacciona contra Fénelon reafirmando, una vez más, la posición ortodoxa según la cual uno debe interesarse en la propia salvación basándose en referencias al primer principio de la psicología de Agustín, a saber: el deseo de ser feliz, y acusándolo de haber llevado la cuestión de la obligación del desinterés a un extremo insostenible. Para Bossuet, el deseo de felicidad es una verdad universal, basada en la naturaleza y en la Revelación.

⁸² Cfr. Force, P. (2006), pp. 183 a 194.

Este tema da origen a otra polémica: el valor metafísico y moral del placer, que tiene como punto de partida la interpretación de Malebranche sobre la teoría agustiniana del placer. Contra los estoicos, Malebranche se alinea junto a los epicúreos al afirmar que el placer es siempre un bien y el dolor un mal. Sin embargo, se diferencia de ellos al afirmar que en la acción de Dios está la fuente del placer. El error de los epicúreos está en buscar el placer en objetos externos, cuando sólo la mano invisible de Dios puede ser fuente de placer. Como buen agustiniano, Malebranche cree que el deseo de felicidad y la atracción al bien están inscritos en la naturaleza humana.

Si bien este análisis es similar al que realizamos sobre la disputa entre los estoicos y los epicúreo-agustinianos, una vez que Fénelon extiende la sospecha de los motivos de las acciones a nuestra relación con Dios, aparece un fundamento teológico y metafísico para la idea de que el mérito moral de una acción es consecuencia de la pureza de estos motivos. “El desinterés es ahora el fundamento de la moralidad”⁸³.

Para Butler, esta polémica teológica guarda una estrecha relación con la filosofía moral del siglo XVIII. En sus *Quince Sermones* Butler se opone vehementemente a la doctrina del interés. Esta tradición epicúreo-agustiniana afirma que la virtud no se busca por sí misma sino como un medio hacia la felicidad, que encuentra su equivalente teológico en amar a Dios porque nos hace felices, como defiende Bossuet. Por el contrario, Butler se une a Fénelon, para quien el amor a Dios debe ser desinteresado, al afirmar que la piedad (*piety*) es la resignación a la voluntad de Dios, que incluye en sí misma todo lo que es bueno⁸⁴.

Por su parte, Smith era consciente de las implicaciones teológicas de su análisis de la virtud. En la *Teoría de los sentimientos morales* clasifica los sistemas morales de acuerdo con tres posibles maneras de definir la virtud: prudencia, propiedad y benevolencia. Respecto a la obediencia a Dios, Smith encuentra dos posibilidades: una es por recompensa y castigo; y la otra es por el sometimiento de lo limitado e imperfecto a la perfección infinita e incomprensible. Si obedecemos a Dios según esta última manera, independientemente de la recompensa o castigo que se derivan de esa obediencia, la virtud consiste en propiedad, y el fundamento de nuestra obediencia es la congruencia o adecuación de lo imperfecto a lo perfecto. Para Smith, los epicúreos igualan la virtud con la prudencia, mientras que los platónicos, los aristotélicos y especialmente los estoicos se refieren a ella como propiedad. Al relacionar la posición cristiana dominante (agustiniana) con el epicureísmo, Smith la rechaza y adopta un enfoque neo-estoico en materia de piedad religiosa.

b. Interés propio y benevolencia

Mientras que Fénelon iguala virtud y desinterés en el plano teológico, Shaftesbury y Hutcheson llevan el debate al dominio de la ética. Shaftesbury, en contra de la doctrina del interés, sostiene que en el comportamiento humano intervienen una variedad de motivos. Atribuye a Epicuro la paternidad de la filosofía del interés propio y acusa a La Rochefoucauld de ser un burdo imitador de su doctrina. Para Shaftesbury, los numerosos intentos de relacionar la virtud con el interés propio produjeron una degradación a la idea de virtud, que ya no es buscada por sí misma.

⁸³ Force, P. (2006), p. 192.

⁸⁴ Force, P. (2006), p. 193.

La desconfianza puesta de manifiesto en la crítica de las virtudes se debe en parte a que el cristianismo no ha enfatizado las virtudes heroicas por su visión de premios y castigos a largo plazo (vida sobrenatural). Además, centrarse de modo excesivo en la salvación personal puede traer consecuencias adversas para la sociedad, dado que la estricta observancia religiosa se basa en el amor propio. Por ese motivo el autor sostiene que los fanáticos religiosos no pueden ser buenos ciudadanos, porque “prefieren la salvación de sus almas a la búsqueda desinteresada del bien público”⁸⁵. No obstante, cuando la piedad es verdadera, al amar a Dios disminuye el amor propio. Concluye señalando que el valor de la piedad religiosa verdadera reside en su desinterés.

La idea de Shaftesbury de que la virtud debe ser desinteresada encuentra una conexión con la doctrina del amor puro de Fénelon, porque, al referirse al desinterés en la piedad religiosa verdadera, Shaftesbury en realidad quiere destacar el plano moral, en el que poco importan los premios y castigos de la vida eterna. Esto explicaría las virtudes de los paganos, que las practicaban como un fin en sí mismo.

Hutcheson utiliza el concepto de desinterés en un argumento similar aunque diferente. Para probar la existencia de lo que llama sentido moral, comienza reconociendo que la práctica de la virtud puede no ser siempre desinteresada. Con un incentivo adecuado, alguien puede ser inducido a actuar inmoralmente, aunque el sentido moral de la acción permanece independiente de la ventaja que esperamos de la misma. Es este sentido moral el que nos muestra que una acción perfectamente virtuosa debe proceder de motivos desinteresados. Los motivos fundamentales de acciones virtuosas son dos clases de amor: amor de estima y amor de benevolencia, ambos desinteresados por definición. El énfasis del desinterés en la doctrina de Hutcheson llevó a Adam Smith a enmarcarlo en la categoría de sistemas morales que hacen que la virtud consista en benevolencia.

Sin embargo, según Smith el sistema de Hutcheson no tiene en cuenta el hecho de que, muchas veces, del interés propio pueden surgir buenas acciones. En este punto coincide con Butler en que el amor propio no necesariamente excluye o impide el amor a otros, y que la benevolencia no necesariamente excluye el amor propio. El interés propio puede estar presente tanto en acciones benevolentes como egoístas. Por lo tanto, para Smith, la distinción entre interés y desinterés no constituye el fundamento de la moralidad.

Una interpretación equivocada de esta idea llevó a conclusiones erróneas a lo largo de la historia de la ciencia de la economía. Intuitivamente tendemos a pensar que el egoísmo es inmoral y que la moralidad implica desinterés. Sin embargo, en el sistema de Smith, existen otros principios además del interés propio. Por tanto, como sostiene Force, la creencia popularmente aceptada de que “el primer principio de la economía es que cada individuo actúa sólo por propio interés”, es inconsistente —o al menos es una visión parcial— con la concepción misma de la naturaleza humana de Smith⁸⁶.

Como vimos, Smith refuta la doctrina del interés desde un punto de vista neo-estoico. Al oponerse a la doctrina epicúreo-agustiniana, deja claro que el fin último no es ni el placer, ni Dios (para muchos, otra versión del placer). Para él, el valor de un sistema no depende del resultado sino de un aspecto intrínseco: la adecuada relación entre medios y

⁸⁵ Shaftesbury Force, P. (2006), p. 197.

⁸⁶ Force, P. (2006), p. 201.

finés. El fin último es vivir una buena vida de acuerdo a la naturaleza, racional o consistentemente.

c. Amor propio y racionalidad en Smith

Cuando Smith habla de racionalidad, una vez más sigue la línea abierta por Rousseau, quien da un giro decisivo al afirmar que el amor propio, lejos de ser un impulso básico e instintivo, es producto de razón y reflexión. Ya analizamos en el primer apartado de este trabajo la compleja posición de estos autores, que si bien por un lado reaccionan al interés propio como único principio, por otra parte coinciden en que en la sociedad comercial moderna el interés propio efectivamente conduce a los hombres. Profundizar en la relación entre interés propio y razón nos ayudará a entender estas elecciones.

En el estado de naturaleza de Rousseau, la razón no está desarrollada y el hombre es conducido por sus necesidades naturales, que son fáciles de satisfacer. La razón humana se desarrolla por la necesidad de satisfacer deseos humanos, pero a su vez, el uso de la razón genera nuevos y artificiales deseos, que se resumen en el concepto de amor propio. Como pone de relieve Force, “el punto importante aquí es que Rousseau identifica el amor propio con el cálculo racional”⁸⁷. Al final del proceso, en la sociedad comercial moderna la vida humana tiene poco que ver con las necesidades naturales y casi todo que ver con necesidades no naturales ni necesarias. Es decir, casi todas las necesidades modernas son causadas por el ejercicio de la razón.

Así, el ciudadano moderno, en lugar de disfrutar los bienes y servicios producidos por la sociedad comercial, se ve comprometido en un proceso sin fin de gratificaciones postpuestas, en el que nunca cesa de hacer cálculos interesados. Desafortunadamente, la gratificación nunca llega, porque el objeto de deseo no es la satisfacción de una necesidad sino de la propia vanidad: buscamos ser admirados y estimados por otros. Smith utiliza esos mismos argumentos cuando afirma que el fin de nuestra búsqueda de poder y riquezas –que en son un medio para alcanzar estima y admiración– es la vanidad.

Parece difícil conciliar esta crítica de Smith a la sociedad comercial, desarrollada en la *Teoría de los sentimientos morales*, con su descripción de la búsqueda racional del interés propio en *La riqueza de las naciones*. En este sentido, ya se ha hecho mención al “problema de Adam Smith”. Cabe agregar ahora que existe además una diferencia metodológica en sus obras: mientras en la primera utiliza un método deductivo, adopta uno inductivo en la segunda. Más allá de estas dificultades, la descripción de la búsqueda de honor, crédito y rango en la *Teoría de los sentimientos morales* es consistente con su énfasis en el deseo de mejorar la propia condición, presente en *La riqueza de las naciones*. Más aún, ese deseo es una consecuencia del ejercicio de la razón.

Como afirma Force, “que la búsqueda racional del interés propio es el primer principio del comportamiento humano en *La riqueza de las naciones*, ha sido un dogma de fe en los economistas durante dos décadas”⁸⁸. Sin embargo, como advierte Winch, no hay que confundir el llamado “hombre económico racional” con el deseo de mejorar nuestra

⁸⁷ Force, P. (2006), p. 123.

⁸⁸ Force, P. (2006), p. 126.

condición y la propensión al trueque y al intercambio descrita por Smith como instintiva⁸⁹.

En esa propensión al intercambio encuentra Smith el origen del comercio y la división de la labor. Sin embargo, el autor advierte que en realidad esa propensión es una consecuencia de un principio más fundamental: las facultades de “la razón y la palabra”. Este principio conduce al corazón mismo de la elección axiomática de Smith, quien creía que las diferencias entre las personas no se debían a cuestiones naturales sino más bien a sus hábitos, costumbres y educación.

En sus *Lecciones sobre Jurisprudencia* Smith afirma que el fundamento real de la división del trabajo es el principio de persuadir que existe en la naturaleza humana.⁹⁰ En la *Teoría de los sentimientos morales* ya había mostrado que la facultad del habla es una consecuencia del deseo de persuadir a otros, estrechamente relacionado con el principio de simpatía. Esta misma lógica de persuasión está presente al final del famoso pasaje del carnicero y el cervecero: “...y nunca les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas”⁹¹. Así, el interés propio puede considerarse, desde otro aspecto, como parte de una estrategia de persuasión.

Considerar el interés propio como un argumento dentro de una forma de persuasión que es la transacción comercial resulta consistente con la posición de Rousseau porque con el amor propio no buscamos bienes materiales sino estima. No perseguimos como fin el objeto de la transacción (bien o servicio) sino el placer que nos genera obtener el favor y la aprobación de alguien. Necesitamos de los demás para satisfacer necesidades materiales pero, a su vez, para obtener el respeto y admiración de los demás debemos acumular bienes. Como Rousseau, Smith opina que en la sociedad comercial moderna, la única manera de obtener la asistencia de los demás es apelando a su interés propio. En otras palabras, “la satisfacción de necesidades en la sociedad comercial debe perseguir el cálculo racional de intereses”⁹².

Cuando habla de amor propio como motivo de la acción humana, Smith no está haciendo una referencia a la doctrina del interés, sino más bien a la manera de persuadir a alguien para comerciar, que es la forma en que los hombres mejoran su condición. La novedad de Rousseau y Smith consiste en haber establecido una relación explícita entre interés propio y cálculo racional. Voltaire reaccionaba con vehemencia ante esta posición porque entendía el amor propio como un impulso básico e instintivo (“no necesitamos pensar nuestros deseos”). Sin embargo, como vimos en las doctrinas de Rousseau y Smith, el “ejercicio de la razón y la palabra” paradójicamente, engendra comercio, y el crecimiento del comercio crea nuevas necesidades y deseos. Así, cuanto mejores sean nuestros cálculos racionales, más fuerte será el deseo de mejorar nuestra condición, con lo cual la racionalidad y el cálculo se convierten de alguna manera en el contenido del interés propio.

II. Una visión política

⁸⁹ Winch, D. (1996), p. 126.

⁹⁰ Smith, A. (1995), p. 395.

⁹¹ Smith, A. (1984), p. 17.

⁹² Force, P. (2006), p. 131.

1. Origen de un cambio de paradigma

a. Sobre las pasiones humanas

La condena a las pasiones ha sido una constante en el pensamiento antiguo y medieval. Para Agustín, los tres pecados principales del hombre caído eran el ansia de dinero, el ansia de poder y la lujuria sexual⁹³. Los tres son despreciables, aunque el ansia de poder admite un atenuante cuando se combina con el deseo de honor y gloria, razón por la cual el ideal caballeresco y aristocrático medieval se convirtió en sinónimo de virtud y grandeza. Durante el Renacimiento, la lucha por el honor alcanzó la condición de ideología dominante hasta que entró en crisis por razones que no se conocen con claridad, y que, como vimos, se evidencian claramente, en la crítica a las virtudes.

Existe una extensa bibliografía al respecto e incluso tesis sugerentes como *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Weber⁹⁴. Sin embargo, “el principal aspecto que se debe subrayar en este punto es que los responsables de la demolición no degradaron los valores tradicionales para proponer un nuevo código moral que pudiera corresponderse con los intereses o necesidades de una nueva clase”⁹⁵. En ese caso, la demolición del ideal heroico podría haber puesto en igualdad de condiciones a las tres pasiones que condenaba San Agustín cuando, en realidad, la consecuencia evidente fue una promoción de las actividades que tienen que ver con el ansia de dinero, como el comercio, la banca y la industria. Para Hirschman, este cambio no se debe a la victoria de una clase sobre otra⁹⁶, sino a un proceso mucho más complejo.

Hirschman encuentra las raíces en el giro que se produce en la teoría del Estado a partir de Maquiavelo. Es bien conocida la crítica de Maquiavelo a los filósofos moralistas por no ofrecer al príncipe guías de acción para el mundo real. Spinoza reitera con mayor vehemencia esta posición al atacar en su *Tractatus politicus* a los filósofos que no conciben a los hombres tal cual son, sino como ellos quisieran que fuesen. A partir de entonces, en lo que respecta al hombre, los pensadores comenzaron a prestar especial atención a la distinción entre pensamiento positivo y normativo. El mismo Rousseau comienza su *Contrato Social* con la frase “Tomando a los hombres como son...”.

Este interés en el “hombre real” es una manifestación de la crisis moral del siglo XVII, puesta de manifiesto en la convicción de que la restricción de las pasiones destructivas de los hombres ya no se podía confiar a la filosofía moral ni a la religión. En el intento de buscar nuevas y más efectivas maneras de manejar las pasiones (que la moral o la religión), surgieron tres líneas de argumentación: reprimirlas, aprovecharlas u oponerse a ellas⁹⁷.

⁹³ Hirschman, A. (1999), p. 34.

⁹⁴ Hirschman no rechaza la tesis de Weber, según la cual el capitalismo surgió como consecuencia de la desesperada búsqueda de salvación de los protestantes calvinistas, sino que más bien la complementa con un aspecto que ha quedado relegado y que es el centro de su propia tesis: que el capitalismo recibió un mayor impulso por la búsqueda de salvaguarda ante los permanentes abusos del poder, para garantizar el orden social y evitar la ruina de la sociedad. Ver Hirschman A. (1999), p. 147.

⁹⁵ Hirschman, A. (1999), p. 37.

⁹⁶ Claramente el autor hace alusión a la posición de quienes resaltan la victoria de la ética burguesa sobre la aristocracia.

⁹⁷ Hirschman, A. (1999), pp. 39-43 y Force, P. (2006), pp. 144-154.

En realidad, la idea de la represión o la coerción es anterior a esta etapa (es la posición de San Agustín, que prosiguió Calvino) y confía al Estado la tarea de reprimir las manifestaciones de las pasiones, generalmente a través del uso de la fuerza. Esta solución no está exenta de la ineptitud del soberano, quien puede caer en indulgencia, crueldad o errores de cualquier tipo.

El aprovechamiento de las pasiones es un argumento más acorde con las preocupaciones psicológicas de la época. El Estado, o el “orden social”, sigue siendo el responsable, pero esta vez como transformador, como medio civilizador. Aquí se incluye el argumento de la mano invisible, ya utilizado por Pascal, quien festeja en el hombre el haber alcanzado un orden tan maravilloso a partir de la concupiscencia. Aunque más alentador, este argumento no dice cómo se transforman las pasiones en un orden político y económico estable.

Mandeville también entra en esta categoría, la de atribuir el manejo de las pasiones a “la dirección cualificada del político hábil”, quien convierte vicios privados en beneficios públicos (aunque sigue manteniéndose el misterio de esas transformaciones). Mandeville aporta evidencia sólo en el caso de un vicio: la pasión por los bienes materiales en general y el lujo en particular. Tomándolo como punto de partida, y de manera similar, Smith redujo su análisis de *La riqueza de las naciones* a la pasión de la avaricia o codicia. Sin embargo, Smith da un gran paso: al hacer que la proposición sea asimilable y persuasiva despuntó el filo de la sorprendente paradoja de Mandeville, sustituyendo pasión y vicio por términos inocuos como ventaja e interés. Así, la idea del beneficio pudo sobrevivir y prosperar⁹⁸.

No obstante, las dos posiciones descritas carecían de capacidad de persuasión. La descripción pormenorizada de las pasiones sugirió una tercera solución: utilizar un conjunto de pasiones relativamente inocuas para compensar otro conjunto más peligroso y destructivo, o tal vez, debilitarlas mediante luchas recíprocamente destructivas. Entre los primeros en sugerir esta idea se encuentran pensadores tan opuestos como Bacon y Spinoza.

Para Bacon, político y hombre de Estado, esta idea era una consecuencia de su pretensión de liberar al hombre de los yugos metafísico y teológico que le impedían pensar de manera inductiva y experimental. Spinoza, por el contrario, contemplativo de tendencia metafísica, intentó hacer hincapié en la fuerza y la autonomía de las pasiones a fin de que se pudieran comprender cabalmente las auténticas dificultades para alcanzar el destino final del viaje en su *Ética*: el triunfo de la razón y el amor de Dios sobre las pasiones, en el que la idea de la pasión compensatoria funciona como una mera estación de paso. Spinoza no tenía intención de trasladar esta doctrina al reino de la moral práctica o de la política; de hecho ni siquiera lo menciona en su *Política*.

Hume fue más radical al proclamar la impermeabilidad de las pasiones a la razón, a quien consideraba una esclava de aquellas. A diferencia de Spinoza, aplica esta idea cuando, en el libro III de su *Tratado*, dice respecto al origen de la sociedad que no hay ninguna pasión capaz de controlar el afecto interesado sino el mismo afecto, por medio de un cambio en su dirección. “Y como esas pasiones y principios son inalterables (...)

⁹⁸ Hirschman muestra cómo esta visión, limitada en Smith, fue generalizada por autores como Herder y Hegel.

lo más que se puede pretender es dar una nueva dirección a esas pasiones naturales, enseñándonos que nos es posible satisfacer mejor nuestros apetitos de un modo oblicuo y artificial que siguiendo sus precipitados e impetuosos movimientos.”⁹⁹

La idea de diseñar el progreso social mediante la lucha de pasiones se hizo bastante común en el siglo XVIII, por ejemplo en autores como Vauvenargues y Holbach. Progresivamente se fue erosionando la creencia de que las pasiones eran destructivas y peligrosas hasta llegar incluso a contar con defensores, como Helvecio.

b. De las pasiones a los intereses

Una vez que se hizo aceptable la estrategia de compensación de pasiones, fue necesario un paso más para que fuera operativa; había que determinar qué pasiones iban a ser las “domadoras” y cuáles las salvajes que debían ser dominadas. Ante la necesidad de encontrar un esquema continuado, pareció una buena solución oponer los intereses de los hombres a sus pasiones y contrastar los efectos favorables que se alcanzan cuando los hombres siguen sus intereses con el calamitoso estado que prevalece cuando dan rienda suelta a sus pasiones.

Una vez más, fue Maquiavelo quien inició la cadena de pensamiento que derivó en la compensación de pasiones. Esta sugerente línea de pensamiento –que comenzó en Italia– empezó a tener eco en Francia e Inglaterra. Se destacaban las restricciones que implicaba para los gobernantes el concepto de interés como guía para la acción. En su obra *Sobre el interés de los príncipes y los estados de la cristiandad*, publicada en 1638, Rohan afirma que “los príncipes gobiernan a sus pueblos y el interés gobierna a los príncipes”¹⁰⁰, queriendo significar que en asuntos de Estado hay que reprimir los apetitos desordenados y las pasiones violentas para seguir el interés propio. Para el príncipe, la nueva doctrina no solo era casi tan represora como la vieja, sino que incluso se mostró poco funcional: el interés era difícil de definir. Señalar que el interés del rey es aumentar el poder y la riqueza no proporcionaba reglas de decisión para situaciones concretas.

Sin embargo, fue más fácil determinar el interés en grupos o individuos, teniendo en cuenta además que paulatinamente el término se fue reduciendo a su uso en relación con el provecho material y económico. Enfrentar los intereses a las pasiones significó que un conjunto de pasiones hasta entonces conocidas, como codicia, avaricia o ánimo de lucro, podía emplearse útilmente para oponer y controlar otras pasiones como la ambición, el afán de poder o la lujuria sexual. En este punto, como destaca Hirschman, se efectúa una unión entre la doctrina de las pasiones compensatorias y la doctrina del interés.

La idea de oposición de pasiones que había hecho explícita Rohan comenzó a ser aplicada por escritores franceses e ingleses a la conducta humana en general. “Una vez aparecida idea del interés, se convirtió en una auténtica moda pasajera así como un paradigma (en el sentido de Kuhn) y la mayor parte de las acciones humanas se explicó de repente por el interés propio, a veces hasta el punto de tautología”¹⁰¹. Esta idea se

⁹⁹ Hume, D. (2002), p. 698.

¹⁰⁰ Force, P. (2006), p. 136.

¹⁰¹ Hirschman, A. (1999), p. 65.

hizo proverbial a finales del siglo XVI y se postergó hasta afianzarse en el siglo XVIII, como resume la siguiente frase de Helvecio: “Igual que el mundo físico es gobernado por las leyes del movimiento, así el universo moral es gobernado por las leyes del interés”¹⁰².

Hirschman advierte que, por más que resulte sorprendente, como sucede con muchos conceptos que súbitamente se colocan en el centro de la escena, el interés parecía una noción tan evidente que no se creyó necesario definirlo con precisión. Tampoco se determinó el lugar que ocupaba en relación con las pasiones y la razón, categorías que dominaban el análisis de la motivación humana desde Platón. Pero es precisamente en relación a esa misma dicotomía como se entiende la emergencia de una tercera categoría. Juzgándose destructiva la pasión e ineficiente la razón, el interés se presentaba como esperanzador, porque participaba de la mejor naturaleza de cada una: la pasión del amor propio limitada y enaltecida por la razón y la razón dirigida y vivificada por la pasión.

Si bien hubo quienes, como Bossuet, desconfiaron del interés, por considerarlo tan destructivo como las pasiones, en general los críticos dudaban de que pudieran igualarse. Así, Spinoza, Halifaz y Retz sentían que la intrusión de los intereses hacía del mundo un lugar más ordenado. Cuando en el siglo XVIII parecían haber alcanzado un estatus similar, aparecieron críticos más acerbos, como Shaftesbury y Butler, que paradójicamente rehabilitaban las pasiones. Esta posición se entiende en el marco de la paulatina valoración que se venía produciendo hacia las pasiones en torno al final del siglo XVII y comienzos del XVIII. Asimismo, tanto Shaftesbury como Butler parecen confundir en sus escritos la pasión con emociones inofensivas e incluso inútiles, como el humor y la curiosidad. Por otra parte, una vez reducido el significado del interés al beneficio material, la idea perdió su atractivo originario.

No obstante, la creencia de que el interés podía ser un motivo dominante del comportamiento humano ofrecía una base realista para un orden social viable, particularmente por la predecibilidad que otorgaba a las decisiones. Steuart utilizó ese razonamiento para argumentar que el comportamiento individual gobernado por el interés propio era preferible incluso al comportamiento virtuoso, por ser incluso más predecible que éste último.

Los beneficios que se derivaban de la predecibilidad se hicieron más predominantes cuando el concepto comenzó a utilizarse en combinación con actividades económicas. Así, la idea del interés, que surgió en el ámbito de la política, encontró una mayor repercusión en el comercio. Se esperaba que, al perseguir sus intereses, los hombres serían constantes, perseverantes y metódicos, a diferencia de cuando están dominados por las pasiones, desordenadas e impredecibles. Además, la oposición de intereses individuales en el comercio, por muy importantes que fueran, no podría ser nunca tan importante como la de los países, por lo cual se generó una fuerte red de relaciones interdependientes. Se esperaba así que el comercio local crearía comunidades más cohesionadas, a la vez que el comercio exterior contribuiría a evitar guerras entre ellos.

Fue quizás la “universalidad” de la avaricia, pasión que hace del aumento de la riqueza un fin en sí mismo, lo que fortaleció la idea de que en la persecución de sus intereses los

¹⁰² Hirschman, A. (1999), p. 65.

hombres serían constantes, perseverantes y metódicos. Como observa Montesquieu, “un comercio conduce a otro; el pequeño al mediano, y éste al grande. El que quería ganar poco se pone en condiciones de querer ganar mucho”¹⁰³. Esto nos ayuda a entender el reduccionismo del interés al amor por el dinero, porque las características de esta pasión eran la constancia, la obstinación y la igualdad a través de los días y las personas, tal y como destacaron pensadores como Hume y Montesquieu¹⁰⁴.

La filosofía medieval se esforzó en mantener la condena de los antiguos a la búsqueda ilimitada de riquezas, en la cual veía un riesgo importante. La economía de subsistencia rechazaba lo superfluo por considerarlo no natural ni estrictamente necesario para la vida lograda (*eudaimonia*). Como vimos, el comercio en la sociedad civilizada no persigue la satisfacción de necesidades naturales sino que hace de la ganancia un fin en sí mismo. “La *insaciabilidad de auri sacra fames* se había considerado a menudo el aspecto más peligroso y reprehensible de esta pasión”¹⁰⁵. Al identificarse con la constancia, pasó a gozar de la categoría de virtud, debido a la preocupación existente desde Hobbes por la inconstancia y la impredecibilidad humanas. Sin embargo, la piedra de toque la dio una cualidad adicional: la inocuidad.

c. Interés y desinterés en el comercio

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, la evaluación dominante del amor por la ganancia fue positiva, en general. En una época en que la filosofía moral buscaba limitar el daño que se hacían los hombres, las actividades comerciales y económicas se aceptaron con mayor benevolencia, porque en realidad se las creía incapaces de grandes empresas o logros. Ese menosprecio era una consecuencia indirecta del ideal aristocrático, que imperó incluso durante mucho tiempo después de la caída del héroe, y que veía al comerciante como alguien mezquino e indigno. El desprecio por las actividades económicas condujo a la convicción de que no era posible que tuvieran demasiado potencial y de que eran incapaces de causar el bien o el mal a gran escala. Una frase sugerente de Johnson resume la característica que intentamos destacar: “hay pocas empresas en que un hombre pueda emplearse más inocentemente que en la obtención de dinero”¹⁰⁶. En relación a las pasiones, peligrosas y destructivas, la persecución de los intereses materiales aparecía como inocente, inocua e inofensiva.

En Francia, a finales del siglo XVII, se puso de moda la expresión “la *douceur* del comercio”, una palabra de difícil traducción, que transmite dulzura, suavidad, calma, amabilidad... y que es el antónimo de violencia. El exponente de mayor influencia en la doctrina del *doux commerce* fue Montesquieu, quien creía que el comercio hacía apacibles a los hombres al pulir sus modales. En torno a la segunda mitad del siglo XVIII la expresión “naciones pulidas” se utilizaba para referirse a los países de Europa occidental que se habían enriquecido gracias al comercio. El término pulido guardaba una estrecha afinidad con *douceur*. Por otra parte, el término *doux* era frecuentemente utilizado con otra acepción del término *commerce* (tanto para los ingleses como para los franceses), como conversación animada, tratos entre personas o formas de relación social. Primariamente, la expresión *doux commerce* se utilizó con este sentido, de

¹⁰³ Montesquieu, C.S. (2002), p. 223.

¹⁰⁴ Véase Hirschman, A. (1999), pp. 76 y 77.

¹⁰⁵ Hirschman, A. (1999), p. 77.

¹⁰⁶ Hirschman, A. (1999), p. 80.

manera que en sí mismo denotaba educación, maneras pulidas y comportamiento socialmente útil en general.

En su *Tratado de la naturaleza humana*, Hume realiza una distinción entre comercio interesado (*interested commerce*) y comercio desinteresado (*disinterested commerce*). Parte del supuesto de que la naturaleza del hombre es egoísta, o está dotada de una generosidad limitada. Por tanto, el hombre no está naturalmente inducido a realizar una acción en interés de otros, a no ser que vea en ello una ventaja recíproca. Por razones de interés propio emprendemos situaciones de intercambio mutuamente beneficiosas que, en general, no son instantáneas. Para que se concrete la devolución de un intercambio, se establece una convención, la obligación de promesa, que convierte el saldo de esa deuda en una cuestión de interés propio. Una vez hecha una promesa, su cumplimiento se convierte en una cuestión de interés propio, por el riesgo de perder el crédito social en el caso de no hacerlo. Para Hume, ésta es una forma moderna de comercio, que se distingue de la tradicional en que el intercambio descansaba en sentimientos de gratitud.

Hume afirma que las promesas se instituyeron para distinguir entre dos formas de comercio, el interesado y el desinteresado. En la forma tradicional, cuando alguien hace un regalo genera una obligación y un sentimiento de gratitud en quien lo recibe, que mueve a hacer un contra-regalo para absolverse de esa obligación. Este comercio es desinteresado en el sentido de que la reciprocidad no está explicitada. En la mentalidad moderna, el comercio desinteresado se presenta como una contradicción en sí misma dado que, si hay comercio, hay intercambio de bienes o servicios y por tanto un beneficio mutuo. Sin embargo, la distinción de Hume es formal, puesto que es difícil –si no imposible– determinar los motivos y sentimientos que dieron origen a la transacción. En cambio, si media la promesa, la transacción se explicita.

Hume no se adhiere a la tradición epicúreo-agustiniana. Es más, admite que en general actuamos libres de motivos egoístas. Sin embargo, en lugar de escrutar todos los aspectos de la conducta humana para determinar si los motivos son egoístas o no, se focaliza en la forma de las relaciones humanas. Como la mayoría de las veces somos egoístas, moralistas y políticos, en lugar de intentar corregir nuestra naturaleza, instituímos una convención (la obligación de promesas) por la cual aprendemos a “prestar servicios a otra persona sin sentir por ella ningún afecto real, porque preveo que ésta me devolverá el favor esperando que yo realice otro de la misma clase”¹⁰⁷. Así, lo que hace Hume es asumir por convención el interés propio como único motivo para esclarecer las ambigüedades respecto a la naturaleza de las transacciones. Al establecer un espacio convencional en el que las relaciones humanas son explícitamente una cuestión de interés propio, no está haciendo ningún supuesto sobre la naturaleza humana. Este nuevo espacio no hace a los hombres más o menos egoístas de lo que eran, pero a efectos prácticos, ofrece certidumbre respecto a sus intenciones.

En el comercio tradicional la gratitud era el motor de todas las transacciones pero, como el egoísmo suele llevar a la ingratitud, el interés propio representaba un gran obstáculo para el comercio. El comercio moderno presupone reglas artificiales que, de manera inteligente, hacen que sea una cuestión de interés propio devolver un servicio recibido. Así, el interés propio es por convención el motor del comercio moderno. Respecto al comercio desinteresado, Hume lo relaciona con la cultura aristocrática, refiriéndose de

¹⁰⁷ Hume, D. (2002), p. 698.

manera casi nostálgica al “generoso y noble intercambio de amistad y buenos oficios”, que no ha desaparecido por completo con el comercio interesado, porque la lógica del interés propio no se aplica a la amistad.

Como Force pone de relieve, en su ensayo *Del comercio*, Hume propone una visión nueva y paradójica: la riqueza del soberano moderno, a diferencia del antiguo, es una consecuencia de la riqueza de sus súbditos. Presenta este hecho como una evidencia empírica. Reconoce de antemano que, al promover la avaricia, la nación se llenará de bienes lujosos e innecesarios, pero las ventajas son mayores ya que promover la búsqueda del interés propio sirve tanto a intereses privados como públicos. En *Sobre el refinamiento en las artes* fortalece este argumento al afirmar que la falta de lujuria y refinamiento es contraria al interés público porque hunde al hombre en la indolencia.

En este punto Hume coincide con Melon¹⁰⁸, quien veía en la lujuria importantes beneficios morales y políticos, en especial por su efecto en la pereza, verdadera amenaza de una sociedad al hacerla propensa a la guerra civil. Así, Melon encuentra beneficios políticos en la riqueza y la lujuria, que no deben perseguirse por sí mismas sino por su contribución al orden social.

La visión de Hume de la relación entre comercio y bien público es consistente con los principios generales de su *Tratado de la naturaleza humana*, donde argumenta que los afectos naturales del hombre no son enteramente egoístas. Sin embargo, el movimiento de la naturaleza nos lleva a preferir a quienes conocemos (familiares y amigos) y nos vuelve inevitablemente parciales en nuestras decisiones. Una vez más Hume encuentra una solución convencional a este problema: el establecimiento de la justicia, que hace coincidir el interés privado con el público. Entiende por justicia un conjunto de reglas artificiales, mayormente relacionadas con bienes externos, que restringe y encamina la avaricia para hacerla consistente con el interés público. En realidad es lo que mejor sirve al interés individual, al garantizar estabilidad y seguridad.

Desde su perspectiva utilitaria, los efectos beneficiosos del comercio son simplemente un caso especial de los efectos beneficiosos del interés propio, que concuerda con el público a través del establecimiento de la justicia. Para estudiar los orígenes de la sociedad resulta irrelevante si el interés propio es una virtud o un vicio; lo que importa es el resultado. Igualmente, decidir si los vicios privados engendran beneficios públicos (Mandeville) es una cuestión filosófica, no política. Desde un punto de vista político, es irrelevante determinar por ejemplo si la lujuria es un vicio o no, lo importante es que adquiere relevancia (política) porque es preferible a la pereza (Melon)¹⁰⁹.

Por otra parte, Hume concibe la avaricia como la “pasión maestra” (*over-arching*) y la utiliza indistintamente para referirse al interés propio. En *Sobre la independencia del Parlamento* afirma que “un sistema efectivo de gobierno debe ser diseñado con el supuesto de que los seres humanos no tienen otro motivo que el interés propio”¹¹⁰. Esta

¹⁰⁸ Melon, Jean François (1675-1738), economista francés que en *Essai politique sur le commerce* (1734) presenta las doctrinas mercantilistas predominantes en aquella época, preparando de alguna manera la transición hacia las ideas fisiocráticas.

¹⁰⁹ Force, P. (2006), p. 207 y ss.

¹¹⁰ Force, P. (2006), p. 214.

posición nos da pistas para entender el interrogante central de este capítulo, a saber: ¿por qué Smith se apartó de la doctrina Montesquieu-Steuart?

d. Crítica al comercio

Rousseau somete la posición de Hume a una crítica radical. También comienza su análisis con un examen de la *hipótesis egoísta*, al rechazar la doctrina del interés aunque aceptándola a su vez como una descripción del comportamiento humano en la sociedad contemporánea. Hace extensiva la crítica de La Rochefoucauld sobre el intercambio de favores en la sociedad cortesana a una crítica del comercio en general. Distingue también entre *comercio interesado* y *comercio desinteresado*, pero con la diferencia de que somete al primero a una condena moral. Respecto al *comercio desinteresado*, mantiene, al igual que Hume, una posición idealista al respecto, añorando la “vieja aristocracia”. Como advierte Force, en esta extraña y paradójica forma de comercio, y ante la imposibilidad de conocer las verdaderas intenciones de las personas, “la transacción ideal es la que no se realiza”¹¹¹.

Sin embargo, Rousseau quiere destacar el hecho de que, desde que el desinterés se convirtió en un criterio moral, sirve para absolver un comportamiento que de lo contrario se consideraría inmoral. Al respecto, ironiza en sus *Confesiones* con el ejemplo de la promiscuidad sexual de Madame de Warrens, que a su juicio no era una falta seria porque ella nunca hizo un comercio de los favores sexuales que dispensaba con tanta liberalidad¹¹². El comercio que se lleva a cabo en la esfera pública es interesado, el de la esfera privada, desinteresado. Mientras que para Hume suponer el interés propio en las relaciones es una forma de hacer el comercio posible, Rousseau rechaza el comercio basado en el interés propio, moralmente corruptible y al que considera la causa y la consecuencia del amor propio, una pasión destructiva.

A pesar de rechazar la solución convencional de Hume, Rousseau no encuentra una alternativa práctica a este dilema y por ello tiende a refugiarse en la esfera privada y rechazar todo tipo de reciprocidad. Aunque no se resigna a la posibilidad del comercio desinteresado, lo lleva a un extremo utópico: la dependencia absoluta. Esta posición se entiende con un ejemplo tomado del *Emilio*, donde, en referencia a la persona amada, destaca como la mejor opción: “darle todo y ser mantenido por ella”. Según Force, este esquema puede interpretarse como una versión privada de su *Contrato Social*. En el *Emilio* describe el modo ideal de dar y recibir favores: asumir que todos los seres humanos somos iguales, y que el dar es una obligación hacia la humanidad en general, sin que medie ningún tipo de interés ni reciprocidad¹¹³.

Demasiado idealismo lo llevó a una vida solitaria, lo cual no significa una pérdida de interés por la esfera pública. Rousseau acepta una conexión conceptual entre la amistad privada y el desinterés aplicado a la esfera pública. En este punto sigue a Shaftesbury, quien había remarcado la virtud del desinterés en la *amistad privada* y el entusiasmo por lo público y en especial por el propio país¹¹⁴. Rousseau encuentra peligrosas las posiciones de Hume y Melon, y basa su crítica precisamente en el supuesto contrario: la

¹¹¹ Force, P. (2006), p. 218.

¹¹² Rousseau, J.J. (1997).

¹¹³ Force, P. (2006), p. 221.

¹¹⁴ Force, P. (2006), p. 222.

necesidad del desinterés para considerar seriamente el interés público. Para Rousseau, no hay mejor manera de alcanzar el bien público que buscándolo directamente; el vicio no hace más que engendrar más vicio. El interés privado no explica nada si no hay un bien moral a tener en cuenta.

2. Argumentos políticos a favor de la expansión del comercio

a. Teoría de razón de Estado

Según Force, la doctrina Montesquieu-Steuart, en la que profundizaremos en el próximo apartado, combina dos tradiciones intelectuales: la teoría de la razón de Estado y el principio agustiniano de la compensación de pasiones¹¹⁵. Según la teoría de la razón de Estado, inspirada por Maquiavelo, el interés propio es una regla fiable de conducta. Como vimos, Rohan fue el primero en mencionar explícitamente la oposición entre intereses y pasiones del soberano, y en destacar que, en esa pugna, es el propio interés del gobernante quien determina el comportamiento. Esta afirmación es normativa: es deber del príncipe comportarse racionalmente obedeciendo los mandatos de una autoridad superior llamada razón de Estado.

La noción de interés propio, que en un principio estuvo restringida al comportamiento de los príncipes, se hizo extensiva al comportamiento humano en general. En sus *Máximas*, La Rochefoucauld describe al hombre motivado por amor propio como un príncipe maquiavélico que basa cada decisión en un cálculo de intereses. Como no es posible tener todo, ciertos cálculos racionales nos permiten abandonar pequeños intereses para centrarnos en la búsqueda de otros mayores. Con la misma lógica, la amistad es un intercambio o comercio de favores del que pretendemos alcanzar algún provecho, impulsados por nuestro amor propio. “Lo que los hombres han llamado amistad no es sino una sociedad, una recíproca consideración de intereses y un intercambio de buenos oficios; no es, en fin, sino un comercio en el que el amor propio se propone siempre alguna ganancia”¹¹⁶.

Para La Rochefoucauld, el único objetivo del amor propio es su misma existencia¹¹⁷. De la misma manera, el objetivo del hombre de Estado es el crecimiento, que implica adaptarse, transformarse y reinventarse constantemente. El príncipe triunfará si domina correctamente sus pasiones y basa sus decisiones en argumentos racionales, con lo cual, el cálculo del interés en la teoría de la razón de Estado es estrictamente racional. Para Rohan, el éxito en la toma de decisiones depende de la habilidad para controlar las propias pasiones con el fin de seguir el dictado del interés.

La Rochefoucauld inyecta ambigüedad al decir que las pasiones tienen su propio interés. Sugiere también que, muchas veces, acciones que parecen haber sido dictadas por el interés propio pudieron haberse racionalizado *ex post facto*, y así, lo que parecía ser producto de cálculo racional en realidad obedecía a motivos irracionales. La Rochefoucauld, al igual que Rohan, contrapone pasiones e intereses. Sin embargo, destaca que las pasiones, más que distorsionar el cálculo de los intereses, los definen.

¹¹⁵ Force, P. (2006), p. 135.

¹¹⁶ La Rochefoucauld, F. de (1984), p. 39.

¹¹⁷ La Rochefoucauld, F. de (1984), p. 89. Máxima 1, eliminada luego de la primera edición: “Il ne se soucie que d'être, et pourvu qu'il soit, il veut bien être son ennemi”

La posición de La Rochefoucauld debe entenderse en el contexto de la corte de Luis XIV, donde el interés de una persona se centraba su posición en una escala de jerarquía y prestigio. A diferencia del burgués, que persigue la riqueza material, el aristócrata tiende a maximizar ganancias simbólicas (gloria, prestigio, etc.). Incrementar el capital simbólico implica complejas negociaciones y un continuo intercambio de servicios en competencia despiadada por el mayor rango posible¹¹⁸. En este punto existe una conexión con Smith, quien afirma que no perseguimos la riqueza por sí misma sino porque nos otorga una posición en la escala social. Mientras La Rochefoucauld amplió el panorama a la aristocracia en general, Smith, siguiendo a Rousseau lo extendió a toda la sociedad¹¹⁹.

Sería erróneo suponer que el código de la aristocracia tradicional prescribe que la gratitud y la generosidad no deben ser egoístas. Es verdad que los regalos deben parecer espontáneos, pero los agentes saben que se produce el intercambio, y como el poder va hacia quien tiene más deudores, es racional esperar que los hombres regalen para crear obligaciones en los demás. La crítica de La Rochefoucauld consiste en revelar que ese “intercambio” está teniendo lugar y en desenmascarar los motivos subyacentes. Al hacerlo, la gratitud y la generosidad parecen hipócritas, de ahí la crítica a las virtudes.

Así La Rochefoucauld está extendiendo la lógica de la teoría de la razón de Estado, en la que los intereses son claros y explícitos, a un rango de comportamiento que funciona de otra manera. Aunque todos saben que el príncipe está persiguiendo sus intereses de modo racional y metódico, los aristócratas deben buscar sus intereses aparentando desinterés. La crítica de La Rochefoucauld sitúa a la aristocracia en un estado de crisis moral, al desacreditar los medios que utilizan para perseguir sus intereses, con apariencia de generosidad y gratitud. Una vez aplicada la lógica del interés, el código de conducta aristocrático se vuelve insostenible, de ahí la solución convencional (comercio interesado) que propone Hume.

En Montaigne aparece una ambigüedad similar. Así, en el capítulo “Sobre lo útil y lo honorable” de sus *Ensayos* coexisten dos definiciones de interés. Por un lado está el interés común o bienestar público, que prevalece en las preferencias personales y racionales del príncipe. Por otra parte, utiliza el mismo término interés para designar el impulso violento e irracional que causa guerras civiles como consecuencia de la búsqueda del interés propio, entendido como sinónimo de pasiones (ambición, celos, venganza, envidia, etc.)¹²⁰.

Existe una larga tradición de pensadores –Hobbes, Locke, Montaigne– que hablan del interés propio como fuerza destructiva, al relacionarlo con las pasiones. Para Hobbes, por ejemplo, la monarquía es la mejor forma de gobierno, porque la persona del príncipe aúna interés público y privado. El monarca tiene el deber de defender el interés común. Sin embargo, la propensión a satisfacer su interés propio es irresistible, porque lo definen las pasiones. Locke entiende la relación entre pasiones e intereses de modo similar. En Montaigne existe una clara separación entre la esfera pública y la privada. El interés público está definido por la razón y el interés privado por las pasiones. La posición de La Rochefoucauld es ambigua: en cierto sentido opone intereses y pasiones

¹¹⁸ Force, P. (2006), pp. 176-183.

¹¹⁹ “Rousseau makes his court to all mankind”. Force, P. (2006), p. 180.

¹²⁰ Force, P. (2006), p. 140.

(al comparar el amor propio con el cálculo racional maquiavélico), y en otro los asocia (el amor propio se satisface cuando es movido por las más violentas pasiones).

Hirschman denuncia que si la tesis de “intereses frente a pasiones” es poco conocida, se debe en parte a que fue reemplazada y borrada por la publicación en 1776 de *La riqueza de las naciones*. En esa obra, Smith, al defender la persecución sin trabas de la ganancia privada, destacó los beneficios que traería ese comportamiento en lugar de resaltar los peligros políticos que evitaría¹²¹.

b. Doctrina Montesquieu-Steuart

La asociación entre la teoría de la razón de Estado y el principio de compensación de pasiones es lo que se conoce como doctrina Montesquieu-Steuart. En tiempos de desconcierto moral y de sospechas sobre las intenciones de los hombres, la idea de oponer los apasionados excesos de los poderosos a los intereses –propios y de sus súbditos– fue bien acogida como una efectiva salvaguarda contra la arbitrariedad y el despotismo del gobernante. En el siglo XVIII los principales representantes de esta posición fueron Montesquieu en Francia y Sir James Steuart en Escocia.

Como pone de manifiesto Hirschmann, en *Sobre la política*, un breve ensayo escrito 23 años antes que *El espíritu de las leyes*, Montesquieu anticipaba: “es inútil atacar directamente la política mostrando hasta qué punto están sus prácticas en conflicto con la moralidad y la razón. Este tipo de discurso convence a todo el mundo, pero no cambia a nadie (...) Creo que es mejor dar un rodeo y tratar de transmitir a los grandes un disgusto por ciertas prácticas políticas mostrando lo poco que ofrecen que sea en absoluto útil”¹²².

Montesquieu reconocía muchas virtudes en el comercio. En la primera parte de su obra *El espíritu de las leyes* sigue tendencias republicanas al decir que, normalmente, una democracia sólo puede sobrevivir cuando la riqueza no es demasiado abundante o está distribuida desigualmente. Sin embargo, después establece una excepción importante en el caso de una “democracia que se basa en el comercio”, debido a que “el espíritu del comercio lleva consigo el de frugalidad, economía, moderación, trabajo, prudencia, tranquilidad, orden y regla. Así, pues, mientras ese espíritu subsista, las riquezas que produce no tienen efectos perniciosos”¹²³.

Más adelante, en el libro XXI, Montesquieu estudia el origen del comercio en Europa. Allí describe cómo el comercio, tras el obstáculo que supuso la prohibición impuesta por la Iglesia respecto a la obtención de intereses, fue asumido por los judíos, a pesar de los constantes ataques y extorsiones por parte de nobles y reyes. La invención de la letra de cambio (*lettre de change*) permitió eludir la violencia y mantenerse en todas partes, porque ahora el comerciante más rico no tenía más que “bienes invisibles”, que podían enviarse a cualquier parte sin dejar rastros. Así, la “avaricia de los príncipes” puso al comercio fuera del alcance de su poder.

¹²¹ Hirschman, A. (1999), p. 93.

¹²² Hirschman, A. (1999), p. 100.

¹²³ Montesquieu, C.S. (2002), p. 37.

La oposición de pasiones a interés en Montesquieu es consistente con la teoría de la razón de Estado, pero la manera en que éste triunfa sobre aquéllas responde a la lógica compensatoria, según la cual fuerzas potencialmente desastrosas alcanzan consecuencias beneficiosas. El autor celebra que sea así: “es una suerte para los hombres estar en una situación tal que les interese no obrar con maldad, aunque sus pasiones les inviten a hacerlo”¹²⁴. El interés del soberano es su avaricia, que de alguna manera se controla a sí misma y actúa además como causa indirecta y providencial del extraordinario desarrollo del comercio en Europa. Este, de repente, era observado con buenos ojos, con la esperanza de que inhibiera los posibles abusos de los soberanos, provocados por sus pasiones.

La importancia de la letra de cambio, a la cual Montesquieu se refiere como un bien mueble, fue radical. Ya Spinoza había establecido una preferencia por los bienes muebles porque, a diferencia de los *bienes raíces*, que eran limitados y generaban disputas irresolubles; daban paso a intereses interdependientes o que requerían los medios para su fomento. “Para Spinoza, la cantidad de dinero que pueden poseer los individuos estaba limitada sólo por sus esfuerzos, y estos esfuerzos a su vez resultaban en una red de obligaciones recíprocas, que habían de robustecer los vínculos que cohesionaban la sociedad”¹²⁵. Esta importancia creciente de la riqueza mueble en relación a los bienes raíces fue el fundamento de conjeturas políticas optimistas en Spinoza, Montesquieu, Steuart y Smith.

Igual de optimista fue la visión de Montesquieu respecto al comercio internacional. En una época en la que los apasionados excesos de los gobernantes generaban guerras y conflictos continuos entre los países, el fomento del comercio –basado en mutuas necesidades– mejoraría las relaciones, dominaría las pasiones de conquista y animaría la paz. Montesquieu afirma expresamente que “el efecto natural del comercio es la paz”¹²⁶. No obstante, su defensa es parcial, ya que advierte que el comercio comportaría una monetarización de las relaciones humanas y la pérdida de virtudes morales. Jean-François Melon, amigo íntimo de Montesquieu, defiende la posición sin reparos.

Argumentos similares aparecieron en pensadores de la Ilustración escocesa, como Sir James Steuart, Adam Ferguson, John Millar y Adam Smith. La posición más explícita y general es la Steuart, quien muestra una gran influencia de Montesquieu en su *Investigación sobre los Principios de la Política Económica*, de 1767. Allí, muestra cómo la expansión del comercio reforzaba la posición de “la media de los hombres” a costa de los señores y del propio rey; y cómo el interés económico puede frustrar los planes del soberano de apropiarse de la riqueza privada. Asume que el rey, en su ambición de poder, incorpora el comercio y la industria, pero al hacerlo el pueblo se vuelve opulento, audaz y animado, teniendo en sus manos recursos y poder para “sacudirse su autoridad” eventualmente. Por eso se introduce un plan de administración más suave y regular.

Steuart explica la limitación que se ejerce sobre el soberano de este modo: si por un lado el incremento de la riqueza le otorga mayor poder, al mismo tiempo la naturaleza “complicada de la economía moderna” limita su ejercicio arbitrario. “El poder de un

¹²⁴ Montesquieu, C.S. (2002), p. 256.

¹²⁵ Hirschman, A. (1999), p. 99.

¹²⁶ Montesquieu, C.S. (2002), p. 222.

príncipe moderno, permitido por la constitución de su reino, siempre tan absoluto, es limitado inmediatamente, así que establece el plan de la economía que tratamos de explicar. Si esta autoridad parecía tener antiguamente la solidez y la fuerza de la cuña (...) finalmente parecerá que tiene la delicadeza del reloj de pulsera, que no sirve para otra cosa que para marcar la progresión del tiempo, y que es inmediatamente destruido si se dedica a otro uso o lo toca una mano que no sea la más delicada. (Una) economía moderna, por tanto, es la brida más efectiva que jamás se ha inventado contra la locura del despotismo”¹²⁷.

La doctrina Montesquieu-Steuart, que ve en la expansión del comercio y la industria la eliminación de la arbitrariedad del soberano, descansa más en un aspecto negativo de la motivación del príncipe (contención, abstención) que en su motivación positiva para contribuir directamente al progreso de la nación. Lo que se necesitaba era una respuesta o un mecanismo equilibrador que asegurara las condiciones favorables al comercio y la industria. Varios autores (Hume, Smith, Ferguson, Millar) descubrieron que ese mecanismo estaba implícito en las clases comercial y media.

John Millar desarrolló un examen explícito de las razones históricas que explicaban la creciente influencia política de estas clases, hasta el punto de volverles capaces de reaccionar a los abusos de poder a través de la acción colectiva. Su tesis principal era que el aumento del comercio generaba en la sociedad un estado de mayor libertad e independencia. Aunque el análisis siguió otros caminos (que desembocaron incluso en gestas revolucionarias) su pensamiento, de alguna manera, completa la doctrina Montesquieu-Steuart al proponer un mecanismo que actúa como freno a las pasiones del príncipe sobre el interés popular.

c. Adam Smith

La doctrina Montesquieu-Steuart no tuvo buena acogida por los escritores más influyentes en materia económica: los fisiócratas y Adam Smith, que creían que las políticas incompetentes, arbitrarias y onerosas de los gobernantes podían oponer serias trabas al progreso económico. Los fisiócratas se mostraron favorables a un nuevo orden político que asegurara las correctas economías políticas tales como las definían, mientras que Smith apuntaba, más modestamente, a cambiar políticas específicas.

Los fisiócratas querían motivar al soberano para que promoviera el interés general por razones de interés propio, asegurándose así el orden a través de una armonía de intereses. “Puede decirse que el fundamento último de esta escuela es la profunda convicción de que existe un orden natural, una armonía universal, que hace que el fin de toda ciencia sea descubrir las leyes que rigen esa armonía preexistente. El mismo nombre, fisiocracia, es un término que procede del griego y que podría traducirse por *gobierno del orden natural*”¹²⁸. Adoptaron la misma posición que Hobbes (que apoyaba la monarquía por esta coincidencia de intereses) a la vez que formularon el principio de “dejar hacer” (*laissez-faire*), según el cual el bien público surgiría como resultado de la libre persecución del interés propio por parte de todos. Sorprendentemente, defendieron tanto la libertad de gobierno para interferir en el mercado como el *despotismo legal*, o

¹²⁷ Steuart había entrado en contacto con los fisiócratas, de quienes probablemente tomó esta idea. Ver Hirschman, A. (1999), p. 107.

¹²⁸ Martínez-Echevarría, M.A. (1983), p. 39.

robustecimiento de esa libertad por parte de un gobernante cuyo interés propio está vinculado al sistema económico correcto.

Los fisiócratas fueron los precursores de la economía clásica, que se desarrolló desde finales del siglo XVIII a principios del XIX y cuya fundación se atribuye a la publicación de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, en 1776. El principal impacto de este trabajo fue el establecimiento de una justificación convincente para la libre persecución del interés propio individual¹²⁹.

En el capítulo 4 del libro III titulado “Cómo el comercio de las ciudades contribuyó a la mejora del país”, Smith explica la relación entre el crecimiento de la riqueza y la reducción del poder. Para el autor, antes del surgimiento del comercio los señores compartían el excedente de sus propiedades con sus sirvientes, que constituían además su ejército privado, presto al enfrentamiento con otros e incluso con el rey cuando el señor lo determinaba. Con el comercio, comienzan a gastar sus excedentes en frivolidades y futilidades ofrecidas por los hombres de ciudad, mercancías que les resultaban tan atractivas que comenzaron a prescindir de sus sirvientes para emprender relaciones más prolongadas y formales con sus arrendatarios. Así, gradualmente van perdiendo poder y autoridad, a cambio de gratificaciones sensibles, hasta llegar a ser tan insignificantes como cualquier burgués o comerciante acaudalado.

Hirschman destaca que, si bien se mantiene la relación directa entre el comercio (y la industria) y el orden, el *modus operandi* es esencialmente diferente al que explica la doctrina Montesquieu-Steuart¹³⁰. En primer lugar porque esta doctrina se refiere a la autoridad del rey, mientras que Smith señala a los señores feudales. En segundo lugar, porque el poder de éstos no declinaba: les convenía no hacer un uso caprichoso del mismo (intereses vencen a pasiones), por eso fueron cediéndolo a cambio de bienes superfluos, dejándose dominar por la codicia y la lujuria (pasiones vencen a intereses de largo plazo).

La pérdida de poder de los señores no sólo benefició a mercaderes y fabricantes sino también al soberano. En una polémica con Quesnay, Smith mantiene que es posible alcanzar un progreso económico considerable con independencia de las mejoras en el medio político. Para Smith, el esfuerzo natural de cada individuo por mejorar su propia condición, ayudado de libertad y seguridad, era un principio tan poderoso que por sí mismo era capaz de conducir a la sociedad hacia la prosperidad. Así, dentro de amplios límites de tolerancia, la economía puede funcionar con independencia del progreso político.

La posición frente a la era del comercio y la industria era ambivalente. Smith intentó hacer un balance entre la crítica republicana de Rousseau a la sociedad civil y un punto de vista más positivo de la función de la riqueza en la economía moderna. Por un lado, acepta (y lamenta) el hecho de que el cálculo de intereses conduzca la mayoría de los comportamientos humanos en la sociedad comercial moderna, que corrompe a los hombres; por el otro afirma que “la economía moderna es un sistema de una complejidad maravillosa. Como tal, es “digno de admiración”. Es la misma concepción

¹²⁹ Los fisiócratas fueron los primeros en llamarse a sí mismos economistas. Martínez-Echevarría, M.A. (1983), p. 39.

¹³⁰ Hirschman, A. (1999), pp. 122-131.

de la economía –como las relaciones entre las partes y el todo– lo que justifica el deseo de volverse rico. Smith elogia la sociedad comercial moderna desde un punto de vista neo-estoico. Esforzarse por alcanzar riquezas es lo que corresponde, dado que la economía es un sistema armonioso y bien ordenado, y que las diferencias entre riqueza y rango son necesarias para la prosperidad y el buen orden.

En cuanto a las pasiones, no son vistas como un mal, porque al igualarse con los intereses, constituyen el motor de la creación de riqueza. La doctrina Montesquieu-Steuart entendía el orden como resultado de fuerzas opuestas, una forma de pensamiento epicúreo-agustiniana. El neo-estoicismo de Smith concibe el equilibrio político y moral como una consecuencia de la armonía natural entre las pasiones individuales y el beneficio de la sociedad en su conjunto.

Existe una extraña y paradójica relación entre la doctrina del interés, representada por La Rochefoucauld y Mandeville, y el pensamiento de Smith sobre la conexión entre pasiones e intereses. En *La riqueza de las naciones* Smith reduce las pasiones a los intereses porque en la *Teoría de los sentimientos morales* había determinado que el gran propósito de la humanidad era el deseo de mejorar la propia condición. En *La riqueza de las naciones* expone que el medio por el cual la mayor parte de los hombres se proponen y desean mejorar sus condiciones es a través del aumento de la fortuna. Es decir, el deseo de hacerse rico es la pasión primordial de la sociedad comercial moderna, hacia la que se orientan todas las demás pasiones.

Este reduccionismo se explica en relación con las similitudes entre el sistema de Smith y la antropología rousseauiana. Rousseau considera el amor propio como producto de la razón y la reflexión que, por estar intrínsecamente atado a nuestros cálculos de interés, no se diferencia del interés propio. Habiéndose apropiado Smith de la definición de amor propio de Rousseau, está en posición de subsumir todas las pasiones a la búsqueda del propio interés. Por otro lado, la sabiduría popular acierta al decir que para Smith el comportamiento humano en la sociedad comercial está guiado por el interés propio. Es desconcertante que ambas posturas guarden conexiones tan cercanas, desde el momento en que Smith critica los argumentos de Rousseau. Según Force, ahí reside la principal diferencia entre ambos pensadores: mientras Rousseau hace una crítica unívoca al comercio, Smith desarrolla argumentaciones a favor y en contra¹³¹.

En la edición de 1790 de la *Teoría de los sentimientos morales*, Smith agrega un capítulo titulado: “Sobre la corrupción de nuestros sentimientos morales ocasionados por la disposición a admirar a los ricos y a despreciar a las personas pobres o de inferior condición”. Allí muestra cómo quienes persiguen la fortuna frecuentemente abandonan los caminos de la virtud. El objetivo es siempre el mismo, recibir la aprobación y estima de otros, pero puede ser alcanzado de dos maneras: adquiriendo grandeza y riquezas (que ahora considera como corrupta) o a través de la sabiduría y práctica de la virtud (reservada a unos pocos). En realidad, y tal y como destacan Force y Hirschman, Smith expresa ambivalencia respecto al progreso del comercio¹³².

La adquisición de riquezas es corrupta cuando se convierte en una irresistible cuestión de interés propio para engañar a otros. “En fin, la voraz ambición, la pasión por

¹³¹ Smith se refirió a la filosofía de Rousseau como “*splenetic philosophy*”. Force, P. (2006), p. 157.

¹³² Force, P. (2006), p. 163. Y Hirschman, A. (1999), pp. 126.

umentar su relativa fortuna, menos por una verdadera necesidad que para elevarse por encima de los demás, inspira a todos los hombres una negra inclinación a perjudicarse mutuamente, una secreta envidia, tanto más peligrosa cuanto que, para herir con más seguridad, toma con frecuencia la máscara de la benevolencia; en una palabra: de un lado competencia y rivalidad; de otro oposición de intereses, y siempre el oculto deseo de buscar su provecho a expensas de los demás.”¹³³

La búsqueda del propio interés genera nuevas pasiones, la desigualdad produce envidia y celos, y los ciudadanos comienzan a ver la búsqueda del interés como un juego de suma cero. La felicidad de otros hiere nuestro amor propio y se convierte en una gran amenaza para la sociedad civil. La posición de Rousseau es compleja porque, por un lado, el interés propio es agente de cohesión social que nos lleva a servir necesidades comunes, pero, por el otro, está acompañado de la envidia, una pasión destructiva.

Smith, al tanto de estas implicaciones en Rousseau, se aleja de esta línea de pensamiento y afirma que es más fuerte nuestra propensión a simpatizar con la alegría que con el dolor. De esta manera revierte la sabiduría convencional, lo cual le permite afirmar que simpatizamos con los sentimientos de los ricos y poderosos. No obstante, consciente de los peligros de la envidia, advierte que la simpatía natural con los sentimientos de los ricos es difícil de creer. La simpatía fácilmente puede convertirse en envidia, de ahí que el principal objetivo del gobierno sea proteger a los ricos de la envidia de los pobres.

d. Síntesis de una visión y armonía de intereses

Adam Smith emprende la difícil tarea de conciliar posiciones tan dispares como las de Hume y Rousseau. En líneas generales, concuerda con la crítica de Rousseau a la sociedad comercial y disiente de la idea de Hume sobre los beneficios políticos del comercio (ya analizamos la posición de Smith respecto a la doctrina Montesquieu-Steuart).

En la *Riqueza de las naciones* expone su propia interpretación del comercio. Allí explica cómo el progreso en la división de la labor provoca que las mentes de los hombres se contraigan y se vuelvan incapaces de elevarse. Así se descuida la educación y se extingue el espíritu heroico, en gran parte por falta de tiempo para dedicarse a ejercicios militares. La cuestión es más amplia que la defensa armada del país. Smith destaca una conexión práctica y conceptual entre espíritu marcial y espíritu público: “En estas naciones bárbaras, como ya tuvimos ocasión de observar, el individuo es, a la vez, un guerrero. Cada hombre es, en cierto modo un hombre de gobierno, y se halla en condiciones de formular un juicio razonable sobre los intereses de la sociedad, y la conducta de quienes la dirigen”¹³⁴. La escasa división del trabajo que existe en esas sociedades hace que las ocupaciones variadas de los hombres los obliguen a exceder su capacidad, manteniéndose viva la innovación y evitando que se “estupidice” la mente, como sucede en casi todos los rangos inferiores de la sociedad. Asimismo, la gente cuenta con tiempo libre para ejercitarse para la guerra y ocuparse de los asuntos de Estado.

¹³³ Rousseau, J. J. (1972), p. 92.

¹³⁴ Smith, A. (1984), p. 688.

Como vemos, la posición de Smith es exactamente la opuesta a la de Melon, quien sostenía que la pereza era la mayor amenaza al orden social. Sin embargo, Smith no fue el único en sostener esa posición republicana sobre la división del trabajo. Toda una larga tradición de pensadores, desde Ferguson a Marx, piensa que la división de la labor produce alienación en los trabajadores.

En su *Lecciones de Jurisprudencia*, Smith identifica dos principios que inducen a los hombres a entrar en la sociedad civil: autoridad y utilidad.¹³⁵ La autoridad se deriva de una posición superior de fuerza, edad o riqueza (por ejemplo la simpatía hacia los ricos que aparece en la *Teoría de los sentimientos morales*). En relación a la utilidad, afirma que el orden social está basado en la adherencia deliberada a la utilidad pública más que a la privada. Smith y Rousseau disienten de Hume, quien cree que el concepto de interés público es tan abstracto para la mayoría que no puede explicar o justificar su adherencia a la ley.

Si bien se encuentran en Smith muchos vestigios republicanos, y puntos de contacto con la crítica de Rousseau al comercio, rechaza la idea de que para fomentar el espíritu público haya que prevenir a los ciudadanos contra la acumulación de riquezas. Por el contrario, concuerda con Hume en que tal remedio es violento en su aplicación práctica, porque “ninguna sociedad puede ser floreciente y feliz si la mayor parte de sus miembros son pobres y miserables”¹³⁶. La desigualdad económica es el fundamento más fuerte de autoridad porque los pobres admiran a los ricos. Por tanto, es un efectivo y legítimo modo de asegurar la preservación del orden social.

A simple vista, podría parecer que el sistema de Smith como teoría política está construido sobre una contradicción. Como el orden social se funda sobre la autoridad, el Estado tiene un interés en promover la creación de riqueza y su distribución desigual (cuanto más ricos los ricos, más admiración tendrán los pobres). Por el contrario, como también se funda sobre la utilidad, el interés primario del Estado consiste en promover la búsqueda desinteresada del bien público. En el primer caso convergen intereses privados y públicos; en el segundo se oponen.

Smith no resuelve esta contradicción con una opción (liberal *versus* republicana) sino con una síntesis: el bien público se alcanza a través de la búsqueda del interés propio y el cultivo del espíritu público. Al establecer la relación entre el interés público y el privado, no acude al argumento de las pasiones compensadoras, sino que examina la relación entre los intereses de cada grupo y los de la sociedad, que no siempre concuerdan, como un todo. Explicita, por tanto, dos maneras de contribuir al bienestar general: una deliberada y otra inconsciente, que es en cierto modo más segura. Los motivos egoístas llevan a los individuos a contribuir al bien público sin saberlo, conducidos por una mano invisible que les lleva a promover un fin que no se busca directamente. Paradójicamente, persiguiendo el propio interés frecuentemente se promueve el de la sociedad de manera más efectiva que cuando se busca directamente.

El argumento de la mano invisible consiste en decir que los individuos, siguiendo sus propios intereses, contribuyen al bien público sin saberlo y de manera providencial. Existe una diferencia fundamental entre el esquema de armonía de intereses que sigue

¹³⁵ Smith, A. (1995), pp. 363 y 364.

¹³⁶ Smith, A. (1984), p. 77.

Smith y el de pasiones compensadoras de los epicúreo-agustinianos. Según Smith, el orden social es comparable a un ecosistema en el que los impulsos instintivos de los individuos trabajan para la armonía del conjunto. De esta manera, el deseo de mejorar nuestra condición es a la riqueza de las naciones lo que el instinto sexual es a la propagación de las especies.

En cambio, el esquema de la pasión compensadora postula un equilibrio que nace del caos y siempre está a punto de volver al caos, porque el equilibrio entre fuerzas opuestas es necesariamente precario. Mandeville presenta el origen de la sociedad como algo milagroso que proviene de Dios y cuya intervención providencial debe ser más fuerte (¿milagrosa?) que la del esquema armonioso, para alterar la dirección de los deseos egoístas y ponerlos al servicio del bien público.

En la doctrina de armonía de intereses, la manera inconsciente de contribuir al bien general toma la forma de una coincidencia entre los intereses público y privado. Asimismo, la manera deliberada de hacerlo toma la forma de una coincidencia, o ausencia de ella, entre el interés de un grupo y el interés público. Si existe o no tal coincidencia es, como vimos, principio de toda transacción comercial, sujeto a debate público y persuasión. La diferencia entre el tipo de persuasión que tiene lugar en el intercambio comercial y el propio del intercambio político es que en el primero se actúa a favor del interés propio, mientras que en el segundo se actúa en contra del propio interés pero a favor del interés público.

Para subordinar el interés propio al público, es necesario conocer ese interés. Los grupos generalmente encuentran dificultades al respecto, no así los individuos, dado que es una capacidad provista por la naturaleza. Así, mientras la persecución del propio interés contribuye directamente al bien público, la búsqueda del interés por grupos no siempre lo hace. Consistentemente con su neo-estoicismo, Smith atribuye a los hombres sabios y virtuosos la determinación de los intereses grupales. En el esquema armónico, la búsqueda del interés propio y el bien público puede ser no sólo compatible sino también convergente.

Por esta razón Smith sostiene que el constante e ininterrumpido esfuerzo de cada hombre por mejorar su condición es el modo más confiable de alcanzar la opulencia pública tanto como privada, porque está garantizado por un instinto natural. Además, admite una convergencia entre naturaleza y razón porque los hombres, además de trabajar inconscientemente hacia los fines de la naturaleza, son capaces de alcanzarlos de modo deliberado y racional, toda vez que son capaces de superar su punto de vista particular y parcial para adoptar uno mayor.

Con el esquema de armonía de intereses, Smith se aleja de la doctrina Montesquieu-Steuart porque no ve plausible la idea de que el gobernante trabaje para el bien público por razones de propio interés. Cree más bien que, con los adecuados mecanismos institucionales, las acciones interesadas de los individuos pueden aprovecharse para el bien común. Por eso su esquema de la mano invisible asume la competencia atomística, y prefiere centrarse en las decisiones personales, porque cuanto menor sea el alcance de las responsabilidades de alguien, más fácil será hacer coincidir la identidad entre el interés privado y el público.

Conclusiones

Es generalmente asumido que *La riqueza de las naciones* significó el triunfo del paradigma del interés, al que se considera el núcleo de la economía política de Smith. Desde entonces, y tal como dogmatizara Edgeworth en 1881, “el primer principio de la economía es que cada agente actúa sólo por interés propio”¹³⁷. Sin embargo, a lo largo del presente trabajo hemos visto que este resultado es, cuanto menos, paradójico. Según Force, “la paradoja es ésta: cuando, al final del siglo XIX, los economistas enunciaron los primeros principios de su disciplina, adoptaron la ‘hipótesis egoísta’ de Hobbes (y Mandeville), un principio al que Smith (junto a Hume y muchos otros) se había resistido”¹³⁸.

La explicación a esta paradoja debe encontrarse en el mismo ámbito en el que se originó, antes de asentarse definitivamente en el campo de la economía. El debate sobre el interés surgió en la filosofía moral del siglo XVII, en medio de una crisis que enfrentaba a los hombres entre sí, dificultando el orden social y por lo tanto toda esperanza de progreso. Derrumbado el ideal aristocrático e instalada la desconfianza en las intenciones humanas, la sociedad tendía a la dispersión y al caos.

En ese contexto se extiende con gran éxito la obra de Mandeville, que versaba sobre la doctrina del interés y formaba un frente ideológico sustentado en el epicureísmo y en el agustinismo. Rousseau reacciona a esta posición con un argumento *ad hominem* que le da como resultado un primer principio para su sistema (la compasión) que luego sería adaptado por el mismo Smith. El reconocimiento por parte de Mandeville de la compasión como un impulso fundamental independiente del interés propio es clave para refutar la hipótesis egoísta en sus propios términos. Sin embargo, no se debe olvidar que la “alquimia” de la que habla Smith al referirse a Rousseau consiste en la reconstrucción de la antropología de Mandeville basada en la compasión (en lugar del amor propio). Con lo cual, desde el momento en que Smith basa su sistema en el de Rousseau, la conexión, aunque remota, con la antropología negativa de Mandeville, es directa.

Rousseau, en lugar de rechazar la hipótesis egoísta (lo cual habría sido poco creíble en ese momento), la historiza, al diferenciar la sociedad civilizada del estado de naturaleza. Smith y Rousseau destacan que el hombre en la sociedad comercial no persigue la satisfacción de necesidades naturales, sino que está movido por la vanidad, presente en el deseo de mejorar su propia condición (Smith), y que se manifiesta en el aumento de su fortuna. Así, la vanidad, derivada de nuestra capacidad de identificación (Rousseau) o de simpatía (Smith), se convierte en el principal motor del comportamiento civilizado. La noción de que el interés propio es el principio general de *La riqueza de las naciones*, debe contemplar que no se basa en un egoísmo natural sino en la vanidad, una consecuencia natural del desarrollo del comercio.

Como advierte Force, “la antropología de Smith, al igual que la de Rousseau, es compleja y peculiar, porque utiliza supuestos neo-estoicos para explicar formas de comportamiento que La Rochefoucauld, Bayle y Mandeville habían explicado desde un

¹³⁷ Edgeworth, F. (1881), p. 16. Según Force, Edgeworth fue el primero en enunciar formalmente la dicotomía actual entre ética y economía.

¹³⁸ Force, P. (2006), p. 201.

punto de vista epicúreo-agustiniano. Esto hace al interés propio tan ambiguo en la doctrina de Smith¹³⁹.

Por un lado, al interés propio se le arrebató el estatus de primer principio en *La riqueza de las naciones* cuando se explicita que el principio subyacente en la transacción es, en realidad, la propensión al trueque y al intercambio, basada en la capacidad de “razonar y hablar” y en la propensión a persuadir a otros (que, a su vez, se basa en el principio de simpatía). Este esquema es análogo al análisis del amor propio de Rousseau, basado en la “razón y la reflexión” y en la habilidad de identificarse con los sentimientos de otros. Para Rousseau, en la sociedad comercial moderna el cálculo de intereses es un medio para maximizar nuestra posición frente a los demás. Así, el interés propio requiere en ambos una transacción explícita, el uso del cálculo racional y una organización social que haga posible la transacción, alejándose de la posibilidad de ser un principio general.

Por otra parte, en lo que respecta a la crítica de Rousseau a la sociedad comercial moderna, la posición de Smith es ambivalente: la apoya (es evidente que la vanidad se ha vuelto el motivo preponderante) y la refuta al mismo tiempo (quizás por la influencia de Hume). Smith elogia a la sociedad comercial moderna desde un punto de vista neo-estoico: puesto que la economía es un sistema armonioso y bien ordenado, esforzarse por volverse rico es lo que corresponde. En ese esquema, las pasiones y los intereses son el motor de la creación de riqueza: adquieren una connotación positiva.

Para Hume, aunque la hipótesis egoísta es empíricamente falsa, bien puede ser un supuesto válido para la ciencia política o económica. A través de un mero acuerdo o convención, Hume “esquiva” el tener que hacer supuestos sobre la bondad o maldad de la naturaleza humana: al suponer a efectos prácticos que el hombre es interesado no se acepta que sea esencialmente egoísta. El interés propio no es más que un supuesto conveniente que posibilita el gobierno. En ese sentido, como señala Force, Nietzsche critica los supuestos utilitarios de Hume y denuncia que fueron aceptados por la conciencia popular de tal manera que ahora, espontánea y erróneamente, se confunde moralidad con desinterés o falta de egoísmo¹⁴⁰.

Para Smith el interés propio puede tener consecuencias beneficiosas cuando se utiliza un mecanismo institucional para reforzar la identidad entre los intereses individuales y el interés público. Smith se opone a la doctrina Montesquieu-Steuart y a la doctrina de las pasiones compensadoras porque –además de atribuir el orden a fuerzas opuestas más que armónicas– desconfía de que se pueda convencer al gobernante de que trabaje a favor del interés público por razones de interés propio. Más bien cree que quienes persiguen el interés público, son aquellos pocos “hombres sabios” que renuncian a su interés propio para perseguir directamente el bien público, ya que, si bien la naturaleza nos da un adecuado conocimiento de nuestro interés individual, el conocimiento de los intereses de entidades mayores requiere sabiduría y virtud.

Quizás el mayor mérito de su neo-estoicismo haya sido la revalorización de la virtud y, por lo tanto, la correcta adecuación entre medios y fines. Para Smith, el fin último de la vida humana es la buena vida de acuerdo con la naturaleza. En ese mismo esquema es

¹³⁹ Force, P. (2006), p. 261.

¹⁴⁰ Force, P. (2006), p. 202.

donde las pasiones y los intereses no se oponen sino que se toman como sinónimos y contribuyen a la armonía del universo.

La sistematización que realiza Smith de las principales corrientes de pensamiento de su época ofreció un marco aceptable para la aceptación definitiva (y la consecuente promoción) de la persecución de riquezas como una manera de responder inconscientemente a los designios armónicos del Universo. De esta manera, el capitalismo recibió un impulso más fuerte y decisivo para avanzar en el camino, que lo llevó a ocupar un lugar central en la configuración de la sociedad contemporánea.

Ahora bien, como observa Hirschman, la idea de que al perseguir sus intereses los hombres serían inofensivos fue abandonada cuando: “a medida que el crecimiento económico en los siglos XIX y XX desarraigó a millones de personas, empobreció a amplios sectores mientras enriquecía a algunos, causó desempleo a gran escala durante depresiones cíclicas y produjo la moderna sociedad de masas, fue quedando claro para diversos observadores que quienes estaban implicados en estas violentas transformaciones serían, cuando la ocasión lo propiciara, apasionados: apasionadamente furiosos, temibles, resentidos”¹⁴¹.

Con lo cual, el paradigma del interés, que se presentó como una oportunidad de proteger al hombre de sus pasiones destructivas, terminó sometiéndolo a la misma violencia que pretendía evitar (de otra clase, pero violencia al fin). El escenario social de finales de siglo XVII, basado en la desconfianza, la hipocresía, la duda y el pesimismo, no se muestra muy diferente del que nos toca vivir tres siglos después; señal de que, las ideas y expectativas de tantos hombres que proyectaron una sociedad mejor, necesitan ser revisadas.

En este caso, más que de “promesas incumplidas” cabe hablar de “esperanzas fallidas” y, por tanto, los mismos supuestos y fundamentos sobre los que se construyeron tales esperanzas adquieren mayor relevancia que los hechos. Es sabido que la modernidad significó la escisión del pensamiento humanista en disciplinas autónomas. Sin embargo, esa autonomía no implica independencia o autosuficiencia, como se pretende; es más, se requiere una necesaria interdependencia (e incluso subordinación) entre las distintas disciplinas que analizan diversos aspectos de una realidad única. “La neutralidad axiológica de las ciencias que estudian el funcionamiento de la sociedad pone de manifiesto que están subordinadas a la valoración ética. La subordinación remite a la autonomía, la requiere, porque la ciencia subordinante propone alternativas”¹⁴².

Esto pone de manifiesto que el caso de la ética es especial, por ser una disciplina transversal a las demás, de la cual no pueden prescindir. Como afirma Polo, desde que es el hombre quien propone las alternativas y no la ciencia misma, la ética es quien tiene la última palabra en la aplicación práctica del saber. Si no fuera así, las ciencias prácticas se quedarían perplejas ante las alternativas de las que dependen. Por la referencia al bien humano es por lo que “la ética tiene que ver con lo ético de distinta

¹⁴¹ Hirschman, A. (1999), p. 143.

¹⁴² Polo, L. (2003), p. 102.

manera que la economía con lo económico, ya que lo económico no existe separado de lo ético, pero la ciencia económica está limitada porque no lo considera así”¹⁴³.

Esa carencia de justificación inmanente, esa necesidad de recurrir a aspectos extraeconómicos para explicar o justificar dinanismos económicos, pone a la economía en un estado crítico, cuya solución no se encuentra dentro de sus mismos límites. Según Martínez-Echevarría: “la crisis económica es una crisis de pensamiento económico (...). En épocas de crisis intelectual no hay nada más provechoso que releer pausadamente las ideas y sugerencias de los que nos precedieron en el enfrentamiento con el problema que ahora se muestra más opaco”¹⁴⁴.

Para concluir, cabe destacar una vez más que el propósito de este trabajo era realizar un estado de la cuestión, que de suyo, es acotado y no ofrece soluciones de ningún tipo. Sin embargo, no por ello es estéril; de la lectura crítica del pasado pueden surgir pistas para proyectar un futuro promisorio, porque como dijo Santayana, “quienes no recuerdan el pasado están condenados a repetirlo”.

Bibliografía

Copleston, Frederick (2004), *Historia de la Filosofía. De Hobbes a Hume*, vol. V, tomo II, Ariel, Barcelona.

Copleston, Frederick (2004), *Historia de la Filosofía. Grecia y Roma*, vol. I, Ariel, Barcelona.

Edgeworth, Francis Ysidro (1881), *Mathematical Psychics. An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*, Kegan Paul, Londres.

Elster, John (1989), *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.

Enciso Recio, Luis Miguel (2001), *La Europa del siglo XVIII*, Península, Barcelona.

Ferrater Mora, José (1994), *Diccionario de Filosofía*, tomo II, Ariel, Barcelona.

Force, Pierre [2003 (2006)], *Self interest before Adam Smith: a genealogy of economic science*, Cambridge University Press, Cambridge.

Goldschmidt, Victor (1974), *Anthropologie et politique*, Vrin, París.

González Enciso, Agustín (2000), *Valores burgueses y valores aristocráticos en el capitalismo: una reflexión histórica*, Cuadernos Empresa y Humanismo nº 78, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona.

Hirschman, Albert O. (1992), “Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating Some Categories of Economic Discourse”, en *Rival Views of Market Society*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 142-159.

¹⁴³ Polo, L. (2003), p. 103.

¹⁴⁴ Martínez-Echevarría, M.A. (1983), pp. 17-18.

Hirschman, Albert O. [1977 (1999)], *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*, Península, Barcelona.

Hirschman, Albert O. [1977 (1997)], *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its triumph pasiones*, Princeton Academic Press, Princeton, New Jersey.

Hume, David (2002), *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid.

Ignatieff, Michael (1984), *The Needs of Strangers*, Chatto & Windus, Londres.

Ignatieff, Michael (1986), “Smith, Rousseau and the Republic of Needs”, en Smout, T. Christopher (ed.), *Scotland and Europe, 1200-1850*, John Donald Publishers, Edimburgo, pp. 187-206.

La Rochefoucauld, François de (1984), *Máximas y reflexiones diversas*, Akal, Madrid.

Mandeville, Bernard de (1997), *La fábula de las abejas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Marshall, David (1984), “Adam Smith and the Theatricality of Moral Sentiments”, *Critical Inquiry*, nº 10, pp. 592-613.

Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso (1983), *Evolución del Pensamiento Económico*, Espasa Calpe, Madrid.

Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso (2004), *Repensar el trabajo*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid.

Montesquieu, Charles de Secondat, barón de (2002), *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid.

Oncken, August (1897), “The Consistency of Adam Smith”, *Economic Journal* vol. 7, nº 27, pp. 443-450.

Piètre, André (1962), *Las tres edades de la economía*, Rialp, Madrid.

Polo, Leonardo (1997), *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos, Madrid.

Polo, Leonardo [1991 (2003)], *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid.

Rousseau, Jean-Jacques (1972), *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Miguel Castellote editor, Madrid.

Rousseau, Jean-Jacques (1997), *Las confesiones*, Alianza, Madrid.

Sen, Amartya (1987), *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford.

Skinner, Andrew S. (1977), *The Wealth of Nations*, Penguin Books, Hammondsworth.

Smith, Adam (1984), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México.

Smith, Adam (1995), *Lecciones sobre Jurisprudencia*, Comares, Granada.

Smith, Adam (1997), *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid.

Vázquez de Prada, Valentín (1999), *Historia Económica Mundial*, EUNSA, Pamplona.

Viner, Jacob (1972), *The Role of Providence in the Social Order. An Essay in Intellectual History*, Princeton University Press, Princeton.

Winch, Donald (1996), *Riches and Poverty. An Intellectual History of Political Economy in Britain 1750-1834*, Cambridge University Press, Cambridge.