

“El papel de la ética en la política de Bernard Mandeville”

María Cristina Ríos Espinosa

Candidata al Doctorado en Filosofía de la FFYL

Dirige: Dr. Enrique Dussel Ambrosini

Cotutoras:

Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda

Dra. Ana María Martínez de la Escalera



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

La realización de un trabajo de investigación no es sólo un trabajo individual sino conjunto, por ello quiero agradecer a todos aquellos investigadores e instituciones que me dieron el apoyo en tan ardua tarea. De manera especial a mi director de tesis doctoral Dr. Enrique Dussel Ambrosini quien ha sido mi maestro por más de diez años, a quien respeto y admiro por su labor como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, un buen profesor le ahorra a sus alumnos algunos tropiezos en su formación y aprendizaje filosóficos, Dussel ha sido uno de ellos. Gracias por sus sabias recomendaciones. A mi incansable profesor Dr. Bolívar Echeverría a quien admiro por su sabiduría y espíritu crítico en las lecturas de Walter Benjamín y Theodor Adorno, que marcaron mi formación hondamente.

Agradezco a mi cotutora Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda por la lectura cuidadosa y critica de mi trabajo de investigación, también por sus recomendaciones académicas en mi estancia de investigación en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. De igual forma a mi cotutora Dra. Ana María Martínez de la Escalera quien fue mi profesora desde 1993 en sus cátedras sobre Michel Foucault en la Facultad de Filosofía y Letras, un profundo reconocimiento por su valiente y comprometida trayectoria en la UNAM.

A Germán Gutiérrez por sus amables comentarios críticos a esta investigación y de manera muy especial al Dr. Gerardo Ávalos Tenorio por aceptar formar parte del sínodo, por su lectura crítica y atenta, por su paciencia y confianza. Un reconocimiento a su perseverancia en la filosofía política, mi más profunda admiración.

Mi agradecimiento a la Dra. Mercedes Garzón por aceptar formar parte del jurado a sabiendas de sus grandes cargas académicas, a la Dra. Yolanda Ángulo por sus correcciones, su confianza y paciencia, también por el apoyo que me dio para formar parte de la Maestría en Filosofía de la Cultura de la Universidad del Tepeyac.

A la Mtra. Elizabeth Valencia quien me apoyó de manera incondicional en todos los trámites académicos en la FFYL de la UNAM durante mi ausencia por mi estancia de investigación en España. Le agradezco infinitamente aceptar impartir la cátedra de “Teoría del Arte” en la Maestría de Arte en el Instituto Cultural Helénico. A la Dra. Yolanda Ruano

por la amable acogida y hospitalidad que me dio en la Universidad Complutense de Madrid durante mi estancia en el primer semestre del 2005, por aceptar discutir conmigo mi tesis de investigación, por sus recomendaciones y por su entusiasmo en nuestras discusiones sobre Max Weber.

Agradezco a la Coordinación de Filosofía y al Comité Académico del Programa de Maestría y Doctorado de la FFYL de la UNAM por su apoyo en los Congresos de Filosofía, por su agilidad para la tramitación de mi beca con el CONACYT en el 2001 siendo alumna inscrita, y por el apoyo para la impresión de esta tesis. Esta investigación no hubiese llegado a buen término sin el apoyo institucional del CONACYT por la beca que me otorgó en el periodo 2001-2006, así como la beca otorgada por el Programa de Movilidad de Estudiantes de la UNAM durante mi estancia de investigación doctoral en la Universidad Complutense de Madrid de enero a julio del 2005. Mi especial reconocimiento a Ana María Vaca por su profesionalismo y ecuanimidad con los becarios. A mis amigos investigadores de la Universidad Complutense de Madrid, muy especialmente al director de la biblioteca de la Facultad de Filosofía, Manuel Oliva Hernández y a mi profesor de contacto Dr. Pablo López Álvarez, por su paciencia y aportaciones críticas en el seminario de Filosofía del Derecho de Hegel.

Al apoyo del Dr. Jaime Velásquez a lo largo de 11 años de trayectoria como profesora en la Universidad Panamericana, mi más profundo agradecimiento, a mis colegas y amigos de la Escuela de Ciencias Contable Económico Administrativas. Al Mtro. Ricardo Arroyo, director de economía de la Universidad Marista, por su confianza y respeto. A la Mtra. Susana Delgado, directora de la Maestría de Arte del Instituto Cultural Helénico por su apoyo institucional.

A mi padre que ya no está conmigo, le agradezco su profunda devoción para conmigo, le extraño. A mi madre que me enseñó el valor de la tenacidad en la vida y de la fortaleza. A mi hermano Carlos por su excelente sentido del humor, a María Eugenia, Gérard, Roberto y Enrique por su solidaridad, los amo a todos profundamente, yo no sería quien soy sin todos ellos.

*“A mi entrañable familia, Carlos y Carla
por compartir la prueba más dura,
la de volverlo a intentar,
y enseñarme que la disposición
es lo que más cuenta
en la difícil tarea
de la convivencia diaria”.*

“La ideología misma procede, desde luego, de la división del trabajo, de la separación subsiguiente a la comunidad primitiva entre trabajo material y trabajo intelectual. Sólo desde este momento fue posible que un grupo que disponía de tiempo para la elaboración de ideas se sirviera de éstas para engañarse a sí mismo y, sobre todo, para engañar a otros.

Como las ideologías, por tanto, lo son siempre en sí de la clase dominante, justifican también siempre la situación social dada, negando sus raíces económicas, encubriendo la explotación. Ésta es la situación en todas las sociedades clasistas, y de manera más evidente en la sociedad burguesa.”

Ernst Bloch, *El Principio de Esperanza*.

Índice

Prólogo	6
Introducción	9
Capítulo I. El nuevo orden mercantil y el surgimiento de la sociedad comercial	
1.1-La evolución de la publicidad política en Inglaterra.....	20
1.1.1-El ideal <i>Country</i> frente al ideal <i>Court</i>	
1.1.2. Mandeville como <i>Court-Whig</i>	
1.2. Concepción tradicional del lujo y su legitimación en la sociedad comercial.....	27
1.2.1. –Determinantes históricos del lujo	
1.2.2. Defensa del lujo como promotor del comercio	
1.3. Conceptos de lo político y lo social dentro de “ética-política” de Mandeville.....	33
1.3.1. La racionalidad “estratégica-instrumental” mandevilliana: La política del mal menor.	
1.3.2. Las antinomias de la racionalidad “estratégica-instrumental” mandevilliana	
1.4. Recepción mandevilliana del escepticismo.....	40
1.4.1. Herencias intelectuales de Mandeville	
1.4.2. La influencia del pensamiento francés: Pierre Bayle y Pierre Nicole	
1.5. El modelo de progreso occidental basado en el individualismo.....	44
1.5.1. El modelo del “hombre activo” mandevilliano	
1.5.2. La ascesis del trabajo como configuración del <i>ethos</i> capitalista.	
1.6. Ruptura de lo “social-político” y la moralidad: La filosofía social mandevilliana.....	61
1.6.1. La imposible armonización de la teoría y la praxis: La impotencia de una “ética de las convicciones” y la “paradoja consecuencialista” en la sociedad comercial.	
1.6.2. La fisiología materialista de Mandeville y su oposición a Descartes.	
1.6.3. La efectividad de las compensaciones imaginarias en el logro de la gobernabilidad	
1.6.4. Los orígenes de la sociabilidad mandevilliana	

Capítulo II. La honorabilidad pública como *ethos* de la sociedad comercial.

2.1. El escepticismo de Mandeville a la excelencia de la naturaleza humana y a la virtud como principio racional “a priori”.....	72
2.2. Evolución del “principio de honorabilidad” mandevilliano como estructura constitutiva de la naturaleza humana.....	76
2.2.1. El principio del “apego-de-sí” como deseo de aprobación (approbativeness)	
2.2.2. La honorabilidad como principio regulador de las pasiones: Las buenas costumbres y la cultura <i>Polite</i>	
2.2.3. La honorabilidad como construcción artificial y los elementos constitutivos de este principio.	
2.3. La honorabilidad como <i>deseo de superioridad</i> de la comunidad y de la dignidad colectiva.....	94
2.3.1. La búsqueda de la gloria nacional (honor) y otras causas de la guerra	
2.3.2. La justificación de la guerra como Plan de la Providencia	
2.3.3. La honorabilidad, el cristianismo y la guerra	

Capítulo III. La dialéctica de la sociedad civil en la “ética-política” de Mandeville.....

3.1. El engaño como alabanza y la apariencia de racionalidad.....	118
3.2. El “mercado fetichizado” frente a su sentido originario como horizonte de reproductibilidad de la vida.....	120
3.3. La “sociedad de mercado” como horizonte de referencialidad de los “sujetos-de-crédito”.....	123
3.3.1. La “auto-preservación” como la fuente de sentido de la “sociedad de mercado”.	
3.3.2. La imagen de honorabilidad y el logro de la “auto-preservación” del “sujeto-de crédito”	
3.4. La evolución de los mecanismos de estabilización social y el surgimiento de la “sociedad de mercado”: La hipótesis de los tres pasos civilizatorios.....	143
3.4.1. El primer paso civilizatorio y el instinto de “auto-preservación”	
3.4.2. El segundo paso civilizatorio y la asociación en grupos	
3.4.3. El tercer paso civilizatorio: El lenguaje y la escritura como posibilidad de la internalización de códigos	

3.5. El principio teleológico teológico mandevilliano como fundamento de la génesis civilizatoria.....157

3.5.1. El fundamento irracional de la génesis cultural

3.6. La ética del mercado: El “amor-a-la ganancia” y el interés.....173

Capítulo IV. Mandeville frente a las teorías de la moralidad escocesa: La peculiaridad antropológica de la moralidad.

4.1. El principio del *sensus communis* como fuerza de socialización.....177

4.1.1. Sentido originario del *sensus communis* y su transformación en el pensamiento occidental

4.1.2. El *sensus communis* en el pensamiento de Shaftesbury

4.1.3. Imposibilidad de un *sensus communis* innato: El egoísmo antropológico mandevilliano

4.1.4-La postura mandevilliana frente al deísmo de Shaftesbury: Los librepensadores

4.1.5. La “naturaleza egoísta” del hombre frente a su “naturaleza benevolente”

4.2. El sistema del “moral sense” hutchensoniano frente al sistema del “amor propio” mandevilliano.....193

4.3. El sistema de la moralidad humeana frente al sistema del “amor propio” mandevilliano.....201

4.3.1. La ambigüedad del concepto de vicio mandevilliano

4.3.2. El utilitarismo como origen de nuestros sentimientos morales: ¿La felicidad pública como medio o como fin?

4.3.3. El principio de la simpatía y la comunicación humana

4.3.4. La “autoestima” humeana frente a la “vanidad” mandevilliana

4.3.5. El origen de la justicia humeana frente a la paradoja mandevilliana

4.4. Crítica de Adam Smith al sistema del “amor propio” mandevilliano.....219

4.4.1. Crítica al rigorismo teórico del lenguaje moral mandevilliano

4.4.2. La “teoría de la simpatía” smithiana frente al sistema del “amor propio” mandevilliano

4.4.3. El “espectador parcial” mandevilliano frente al “espectador imparcial” smithiano .

Capítulo V. Crítica a la “racionalidad instrumental” de la “ética política” mandevilliana en el horizonte de una “racionalidad reproductiva”233

5.1. La “sociedad de mercado” como el resultado de un “orden espontáneo”.....238

5.2. La contradicción de un “orden de mercado” basado en la miseria y la ignorancia de la clase trabajadora.....	249
5.3. Crítica a la “paradoja consecuencialista” mandevilliana: El orden derivado del desorden (el bien derivado del mal).....	257
5.4. La fetichización de las relaciones intersubjetivas en el mercado: La abstracción del “valor de uso” de los bienes.....	261
5.5. La “racionalidad instrumental” frente a la “racionalidad reproductiva”.....	269
5.5.1. Crítica al postulado del bienestar público como el “efecto no-intencionado” del “amor-propio” en la “ética política” mandevilliana.	
Conclusiones	282
Bibliografía	288

Prólogo

La presente tesis de investigación se propone un análisis crítico de la “ética política” de Bernard Mandeville (1670-1733). Por ésta se entiende una ética cuya legitimidad descansa en las consecuencias producidas por las acciones privadas. La finalidad de la política¹ es la felicidad pública, entendiendo a esta última como los logros materiales de una “sociedad de mercado”; son los imperativos del mercado los que otorgan normatividad y efectividad a la política. Dentro de la postulación teórica de la “ética política” de Mandeville, no hay un ámbito de moralidad interior a la cual el sujeto pueda acudir como una guía que otorgue dirección a sus conductas, no existen elementos que ayuden a probar la motivación interna del agente, como podría ser la virtud o las acciones moralmente buenas al interior de una conciencia subjetiva y abstracta, cuya existencia es difícil probar, aunque de ser posible su realidad sería imposible conocer. En esto consiste el escepticismo mandevilliano a la *ética de convicciones*.

La “ética política” mandevilliana² es una filosofía política considerada desde un criterio utilitarista, en tanto dicha normatividad política impuesta por los imperativos del mercado posibilitan el logro de un orden cívico con carácter de universalidad, dado que el sujeto como voluntad particular y atomística al buscar su interés propio, tiende de manera inconsciente a promover el bien de los demás, el bienestar público que es el fin de la política. El propio proceso civilizatorio le permite al sujeto llegar al reconocimiento de que para lograr la realización de sus propios fines, es necesario promover el interés de los otros.

¹ Dicha política está basada en la construcción de una “sociedad de mercado” en tanto contempla la armonización de intereses privados económicos de los sujetos atomizados en el mercado como un orden cívico, que representa el mayor interés del Estado. Existe una conciliación entre los intereses de los propietarios privados y el interés del Estado, cuya intervención debe ser mínima y sólo debe limitarse a lubricar el natural fluir de los intereses privados y convertirse en el mínimo garante de los derechos privados. El Estado debe ser liberal en torno al comercio y dejar su papel de imponer máximas morales, como el condenar como corruptas las acciones tendientes al lujo y a la grandeza personal, pues dichos juicios y creencias deterioran el progreso material de las sociedades, según Mandeville.

² La moralidad mandevilliana es dual, desde el punto de vista de las acciones privadas es profundamente rigorista, una acción virtuosa es aquella que niega y trasciende la naturaleza pasional del hombre, pero como esto es imposible por medio de la razón dadas las pruebas empíricas de la historia humana, que prueban que toda acción tiene como móvil el egoísmo (vicio), entonces no existen las virtudes privadas. Sin embargo, desde el punto de vista de las acciones públicas adopta un criterio utilitarista, que afirma que si bien las acciones promovidas por la pasión del egoísmo son un vicio privado, ello produce acciones útiles en la sociedad y al Estado. De aquí que Mandeville postule la paradoja de la inevitable irreconciliabilidad entre la moral privada y la moral pública, “vicios privados hacen virtudes públicas”.

El orden político de la sociedad comercial con carácter de universalidad está basado en las necesidades reproductivas de la comunidad. Me parece que Mandeville deduce a través de un análisis ontológico la conducta cívica del hombre, en tanto dicha conducta está enraizada en su naturaleza pasional y egoísta, de modo que el conjunto de sus actuaciones en la sociedad poseen una base natural como fundamento de sus conductas cooperativas. Su carácter propiamente humano le lleva a apropiarse del mundo de manera exclusivista, por una necesidad de autoconservación material y espiritual; al hacerlo se afirma en el mundo como existencia autónoma, permitiéndole la formación de su personalidad e identidad, lo cual requiere a su vez del reconocimiento de otros egoístas iguales a él.

En su sentido negativo, la “ética-política” no debe entenderse como una ética de máximos donde la virtud es explicada a partir de conductas que requieren la autonegación de las pasiones o instintos y cuyo imperativo sea la coherencia o armonización entre moral privada y moral pública, lo cual implica que si el individuo es virtuoso en el mundo privado por consiguiente lo habrá de ser en el mundo público, no existe la posibilidad de una conciliación en la filosofía mandevilliana.

En su sentido positivo, la “ética-política” es aquella que acepta ciertos males como necesarios al orden.³ El mal menor a cambio del mayor bien, es lo que expresa Mandeville cuando define su fórmula irreconciliable “vicios privados, hacen virtudes públicas”, existe una dialéctica intrínseca entre el bien y el mal que es irracional, no depende de un plan racional preconcebido.⁴

Lo político se refiere a aquello que regula armónicamente las relaciones intersubjetivas de los sujetos⁵, que permite garantizar los derechos privados de los mismos y que la sociedad comercial fundada en la necesidad no se convierta en la guerra de todos contra todos, sino que se logre un ideal regulativo de convivencia donde el conjunto de

³ Por mal se entiende un vicio, aunque no se trata de uno cualquiera sino del vicio útil, a saber, aquel que desde una mirada no rigorista (como lo hacen David Hume y Adam Smith) no podría ser calificado como un vicio si en realidad está promoviendo un beneficio público. Es por el rigorismo formal mandevilliano que no logra resolver la paradoja moral, es un rigorismo meramente teórico porque sólo lo defiende para reducir al absurdo las creencias de una *ética de intenciones* a la que se enfrenta, cuando en realidad no considera de utilidad a una sociedad liberal a favor de la opinión pública, la libertad de prensa, el comercio, la tolerancia religiosa extendida a otros campos, en fin.

⁴ Esta idea le permite a Mandeville sostener el *laissez-faire* de manera sistemática y postular el orden espontáneo y automático de las sociedades.

⁵ Si bien para Mandeville esta regulación obedece a una ley natural que actúa ciegamente como lo hace la Naturaleza, a espaldas de los actores, supone al Estado como mínimo garante de las relaciones como se habrá de demostrar en el cuerpo de mi investigación.

intereses privados concuerde con el interés común. Lo político se define entonces como el logro de la felicidad pública, cuyo ideal es el progreso material y civilizatorio de un tipo de sociedad, la de mercado, que Mandeville hipostasía con carácter necesario y universal, además de un tipo de hombre referido a aquel que el *ethos de la honorabilidad* solicita, a saber, el capaz de dominar al mundo, de vencer cualquier tipo de obstáculo que se oponga a su realización, a aquel que busca su interés propio y las muestras públicas de honor, gloria y superioridad.

Esta tesis doctoral levanta una crítica a este proyecto abstracto que centra en el ideal de progreso burgués la posibilidad de ampliación de las libertades humanas. Dicho proyecto hace imposibles a las sociedades humanas, pues implica el sacrificio de aquello que pretende liberar. Si bien esta crítica podría incluir a una gran mayoría de los filósofos liberales del siglo XVIII con sus ideales de progreso y de orden social, me he de centrar en la especificidad del pensamiento “ético-político” de Mandeville para no perdernos en imprecisiones y generalidades que tornen superficial el análisis.

La crítica es a la defensa que hace Mandeville de las sociedades comerciales como la única posibilidad de realización de los ideales de progreso. A una sociedad de este tipo se le juzga como imposible por hacer ineficaz la vida a través de la eficacia del mercado, a saber, la de un orden social basado en la división del trabajo. La eficacia propuesta por Mandeville exige aumentar los niveles de pobreza de aquellos que realizan los trabajos más duros en la sociedad para mantener la opulencia de una burguesía en expansión.

Los presupuestos teóricos a los que me ceñiré en esta tesis de investigación doctoral serán: La crítica de Marx a la sociedad burguesa, la de Adorno y Horkheimer, a la pérdida de la subjetividad dentro de la modernidad, a la crítica de Dussel y Hinkelammert en torno a la irracionalidad de la racionalidad instrumental del orden económico y social.

“No espero la aprobación de la multitud. No escribo para muchos, ni aspiro a conquistar la buena voluntad de nadie, más que de los pocos que son capaces de pensar en abstracto y tienen sus metas por encima de lo vulgar.”

Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*.

Introducción

§ 1. Importancia teórica de Mandeville

Cuando se emprende la tarea de investigar acerca de la filosofía del siglo dieciocho se piensa en los grandes pensadores de la época, la lista apenas incluye a Bernard Mandeville, autor poco conocido y muy incomprendido, pues ninguno de los ensayos de este filósofo posee el renombre del que gozaron Hume o Adam Smith, entre otros. Sin embargo, un examen más de cerca revela que Mandeville fue una de las mentes más importantes de las primeras tres décadas del siglo dieciocho, la lectura de *La Fábula de las Abejas*⁶ contiene ideas que formaron parte del debate político y religioso de su tiempo, así como teorías sociales que serán asociadas posteriormente en la historia con Voltaire, Hume y Adam Smith. Es desconocido por la mayoría salvo por algunos cuantos especialistas, pero aun así ejerció una marcada influencia en el pensamiento de su época. Hizo su debut como satirista político en su tierra natal, Holanda, pero luego se dedicó a traducir las fábulas de La Fontaine, con el objetivo aparente de mejorar su inglés. Mandeville emigró de Holanda a Inglaterra debido a sus afiliaciones políticas. Cercano a su muerte en 1733 había escrito dieciséis trabajos separados, contribuyó en la revista *The Female Tatler*, y escribió en diversos estilos que incluyen versos satíricos, fábulas, ensayos y diálogos. Su importancia radica entre otras cosas, en haber descubierto en mi opinión una *ética de la honorabilidad* que funda las relaciones cívicas y el surgimiento de la esfera pública⁷, pero además en

⁶ Editada por primera vez con ese nombre en 1714 y reeditada en 1723 con un segundo volumen por demás polémico.

⁷ La esfera pública en este caso específico es la sociedad comercial organizada y la opinión pública, esta última debe entenderse como aquello que el mercado aprueba intersubjetivamente, gracias a lo cual es posible la formación de la identidad subjetiva como se analizará más adelante, ello incluye el intercambio mercantil

plantear la tesis acerca de un orden espontáneo en las sociedades, que sirve de antecedente al postulado acerca de la “espontaneidad de las instituciones” de Smith en su *Riqueza de las Naciones*. Mandeville postula una ética en donde lo relevante ya no es ser bueno sino aparentar serlo. Lo sustantivo en las sociedades comerciales es la praxis pública más que la privada⁸, deja de ser relevante qué sea el hombre en la esfera privada. La educación y la “cultura de la honorabilidad” no son más que canales de expresión que posibilitan la realización de la existencia de formas menos amenazantes, y más seguras para satisfacer los apetitos y deseos.

Me parece importante la recuperación del pensamiento de un autor que ha sido considerado secundario por la historia de las ideas, cuando en realidad posee una actualidad inusitada, pues al interpretar filosóficamente los principales argumentos de la “ética política” mandevilliana descubrimos los principios ideológicos de un discurso que busca la legitimación del capitalismo como un sistema de “libre mercado”, con la apariencia de un orden político democrático cuando en realidad la libertad de la “sociedad de mercado” es sólo la de aquellos que detentan el poder económico. Se trata de una postura teórica que ya ha sido desmentida por la práctica histórica del capital, pues como bien sabemos el modelo del “hombre activo” de la civilización bajo la figura del individualista posesivo-racional, que en la búsqueda de su interés propio fomenta de manera automática y espontánea el bienestar público, no es más que la búsqueda retórica de legitimación de un orden indefendible desde el plano ético. Un discurso que pretende ser ético cuando la realidad histórica del capitalismo demuestra lo contrario, pues los resultados concretos del capitalismo que pretende un “libre mercado” muestran en realidad estructuras monopólicas y oligárquicas, el “libre mercado” es sólo aparente pues es la época del férreo control económico que tiene como lubricante al poder político.

La importancia de Mandeville consiste en haber marcado el surgimiento definitivo en el pensamiento moderno de las ideas de la evolución y la formación espontánea de un orden, concepciones que no eran nuevas en la filosofía; sin embargo, fue nuestro pensador quien les da su pronunciamiento específico, en un momento crucial de la historia del

pues sin esa aprobación intersubjetiva los bienes no se podrían transformar en mercancías y por tanto no se cumple el proceso hacia su plena realización como dinero.

⁸ El mundo de lo público intersubjetivo de normas sociales simbólicas. El mundo privado deja de ser lo más importante en términos de virtud ciudadana.

pensamiento filosófico, en donde el racionalismo del siglo XVII había ocultado el avance logrado previamente en esta dirección, como lo llega a afirmar Friedrich Hayek en su estudio sobre Mandeville.⁹ Fue el primero en defender sistemáticamente la teoría del *laissez-faire*; se caracteriza por ser uno de los promotores del desarrollo del utilitarismo moderno y del comercio a larga distancia entre naciones; establece por primera vez la teoría de la división del trabajo¹⁰, es defensor del lujo y su necesidad, lo que lo hace enfrentarse a la moralidad ascética de su época.¹¹ Además, su pensamiento podría asociarse con lo que actualmente se conoce como “teoría de juegos de suma cero”¹², que defiende un concepto de racionalidad basado en la “eficiencia instrumental”, la cual se cumple cuando en un sistema formado por dos jugadores la ganancia de uno implica la pérdida del otro. Dicha teoría tiene implicaciones políticas y sociales al justificar como necesario la existencia de perdedores. En el plano epistemológico, Mandeville es un empirista que no cree en la existencia de ideas innatas, considera al entendimiento como una especie de tabla rasa¹³, lo cual lo hace emparentarse con las ideas de Locke y Hume, es un crítico de los filósofos racionalistas como Descartes, no cree en la posibilidad de juicio “a priori”, sino sólo aquellos producidos por la experiencia y cuyo hábito permite que se implanten como imágenes en la conciencia.

Mandeville descubre cómo a lo largo de la evolución de las sociedades se logra la incorporación de la obligatoriedad social en los individuos, gracias a la educación entendida como la formación (*Bildung*) del hombre en la cultura y a un aprendizaje mecánico, que por la práctica se convierten en normas de convivencia. Su teoría busca darle una legitimación a los intercambios mercantiles de las sociedades comerciales, vistas por el humanismo cívico como una amenaza de corrupción. Descubre cómo el progreso material es una forma de paz, los ciudadanos no necesitan ser buenos ni creyentes para tener

⁹ Véase “La tendencia del pensamiento económico. Ensayos sobre economistas”, vol. III, *Dr. Mandeville*. Unión Editorial, Obras Completas.

¹⁰ Véase sobre el tema, el “Cuarto y Sexto diálogo” de la *Fábula de las abejas*, pp.447-48 y 605.

¹¹ Es curioso ver como el rigorismo del concepto de virtud adoptado por Mandeville, lleva a sus críticos rigoristas a ablandar su postura y aceptar criterios un poco más utilitaristas, con el objeto de superar la paradoja mandevilliana y así poder reconciliar la moralidad privada con la pública.

¹² Para la justificación de esta interpretación acerca del pensamiento mandevilliano véase en “Investigación sobre la naturaleza de la sociedad”, primera parte de la *Fábula de las abejas*, p. 244.

¹³ Para una mejor comprensión de las posturas epistemológicas de Mandeville se debe consultar la segunda parte de la *Fábula de las abejas*, “Cuarto diálogo entre Horacio y Cleómenes” pp. 467-475.

conductas cooperativas en la sociedad¹⁴, buscando activamente el “interés propio” logran sin proponérselo el “interés público” de manera espontánea.

Mandeville descubre un sistema de compensaciones psicológicas que ayudan al individuo en su adaptabilidad social, la cual no es natural sino artificial. En tanto es producto de un proceso cultural. El proceso funciona a base de compensaciones siendo una de ellas la adulación, instrumento mediante el cual la “sociedad de mercado” otorga el reconocimiento de honorabilidad a los “sujetos-de-crédito”, cuya efectividad social se basa en el poder del lenguaje y su “habilidad comunicativa”. Dichos reconocimientos son el resultado de acuerdos comunitarios, y están basados en aquello que la “sociedad de mercado” considera valioso, es decir, en los imperativos de una *ética de mercado*. El reconocimiento intersubjetivo posibilita la formación (Bildung) de la identidad pública de los actores y los coloca en un lugar en el espacio de la “sociedad de mercado”. El reconocimiento a través de la opinión funda la identidad pública de los distintos “sujetos-de-crédito”, armoniza las relaciones mercantiles y facilita la gobernabilidad al formar una especie de “conciencia cívica”.¹⁵

El pensamiento de Mandeville no está carente de complicaciones, en parte porque su discurso teórico no es homogéneo sino ambiguo e inconsistente a veces, lo cual complica el análisis. Las tesis que aporta el autor a las teorías ética, social y políticas, nos ayudan a explicar la génesis del discurso neoliberal actual en su idea de automatismo social que ve en la teoría de la división del trabajo y el productivismo la eficiencia de la organización social, que idealiza a la “sociedad de mercado” como la única forma posible para el logro de los beneficios públicos, en ello consiste su utopía como discurso legitimador.

Mandeville reconoce el carácter fundamental de la “sociedad de mercado” como un sistema de intercambios que posibilita la construcción de un orden con pretensiones de universalidad, al estar basado en las necesidades materiales y espirituales de los hombres, quienes al buscar su interés privado contribuyen a la satisfacción de los fines de otros

¹⁴ Mandeville siguiendo a Pierre Bayle afirma en concordancia con él, la posibilidad de ser bueno sin necesidad de ser creyente. La historia había demostrado la falta de coherencia de la conducta humana en torno a sus principios morales abstractos y sus principios religiosos.

¹⁵ Me gustaría aclarar que algunas de las categorías que aparecen en esta investigación filosófica, no son propiamente las empleadas ni por los filósofos dedicados al estudio de la naturaleza humana en el siglo XVIII, ni por Mandeville, son una terminología necesaria a partir de mi propia interpretación.

egoístas¹⁶ iguales a él. Esta armonización de intereses en el interés común de la “sociedad de mercado” es posible como forma de felicidad, incluso cuando no se tiene por meta consciente el bien ajeno, al cual se llega de modo no intencional, análogamente al (aparente) ciego azar o espontaneidad de la organización de la naturaleza física¹⁷. En sentido estricto, al no ser una finalidad auto consciente “no sería racional” en tanto no es *a priori* o preconcebido racionalmente en la abstracción del pensamiento, como producto del entendimiento; sin embargo a partir de una “racionalidad instrumental”, sí posee una racionalidad. Se trata de un orden basado en la necesidad y por tanto es caprichoso. En la “ética política” mandevilliana el Estado es un mal necesario dado el automatismo del mercado y no una necesidad *sine qua non* de la vida en común, como en Hobbes o Spinoza. El Estado es necesario más no suficiente, su fuerza no basta para civilizar a los hombres y transformar sus relaciones en un cuerpo político armónico, es necesaria la ilustración¹⁸, la instrucción en las reglas del honor que apelan al orgullo como principio constitutivo de la naturaleza humana. La tarea política consistiría en una diestra administración de las pasiones que permitiese la formación de un espíritu público al interior de las conciencias, ya que el hombre nace desprovisto de él. El logro de dicha tarea sólo puede darse a través de un largo proceso civilizatorio.¹⁹

¹⁶ Desde un criterio utilitarista el orden producido es racional, es orden en tanto el bien público es alcanzado, independientemente de no existir una meta racional direccional de la conducta. Ese es el sentido de racionalidad al que nos sujetaremos al hablar de orden cívico en el discurso mandevilliano. No estamos frente a una teoría política de acuerdos racionales preconcebidos, a la cual Mandeville se oponía como gran crítico de la teoría del contrato. Desde su sistema se puede afirmar la posibilidad de un acuerdo entre voluntades privadas, pero como resultado es espontáneo y azaroso, nunca premeditado. Estamos frente a un orden racional y de carácter universal pero que tiene como fundamento la naturaleza caótica de las pasiones humanas. Se podría inferir que el orden social racional descansa sobre una base irracional.

¹⁷ Digo aparentemente ciego azar o espontaneidad del orden, porque existe una visión teleológica en la organización natural y social en la filosofía mandevilliana, como veremos más adelante, de otra forma no se justifica la posibilidad de una armonía. Supone una Providencia a la base de toda organización tanto de la naturaleza como social, pero no sólo como supuesto de la razón para orientarse en el pensamiento como hace Kant, como máxima del juicio reflexionante, sino como si fuese una determinación del orden de la naturaleza y de la sociedad, lo cual es un abuso de su filosofía.

¹⁸ Esta esperanza puesta en la formación del hombre y en su ilustración le aleja del estado de naturaleza, lo cual emparenta a Mandeville con la ilustración. Sin embargo, no en la vertiente racionalista que confía ciegamente en el poder de la razón para conocer y explicar las causas y esencia de las cosas. El progreso y dominio técnico sobre la naturaleza es posible mediante la acción del “hombre activo”, aquel cuyo poderoso afán de dominio y de sobresalir en el *Beau Monde* es capaz de vencer cualquier obstáculo, cuyo motor se encuentra en el principio del “amor propio” y el “apego-de-sí”.

¹⁹ El proceso civilizatorio de las sociedades modernas es la gran fascinación de Mandeville, por lo cual sostenemos que estamos frente a un liberal y nihilista moral (de la moral abstracta racionalista y ascética) más que frente a un rigorista. Un escéptico de este tipo de moralidad pero quien tiene fe en la ciencia y la publicidad, quien no obstante cree que la construcción de un orden político es posible.

Bernard Mandeville es importante por pertenecer a una tradición que analiza la historia social del ser humano basada en la necesidad constitutiva de su existencia, cuyos excesivos deseos le llevan paradójicamente a adecuarse a la sociedad. Se opone radicalmente a aquella moralidad que cree que el ser humano posee cualidades amables inherentes a su naturaleza, las cuales lo llevan a socializarse y cuya rectitud personal es el origen del bien público, como sostienen Shaftesbury y Hutcheson, entre otros. Contribuye a la tarea de legitimación del nuevo orden social en la Inglaterra del siglo XVIII, que se enfrenta a la desvalorización de una moralidad que ya no se ajusta a la realidad material del surgimiento de nuevas formas de propiedad, pues se trata de una moralidad que sólo vive como una ilusión romántica y un recurso retórico de categorías decadentes.

Debemos contextualizar la filosofía de Mandeville en su momento histórico si no queremos ser tachados de anacrónicos. Estamos frente a un defensor de la libertad de prensa, la propiedad privada, el interés público como fin del Estado, pero defensor al mismo tiempo, del individualismo no intervencionista, promotor del comercio, tolerante de los males sociales, pero siempre bajo la vigilancia del Estado, independientemente de la forma de gobierno que adopte²⁰. Desarrolla una filosofía de la individualidad no elaborada sistemáticamente hasta entonces, promotor del lujo y del comercio como formas de expresión de la libertad burguesa.

§ 2. La denuncia de Mandeville

Nuestro pensador denuncia como hipócritas a todos aquellos que exigen *virtudes privadas* como sustento de la *virtud pública* (humanistas cívicos), mientras que en la realidad no hacen más que ocultar y enmascarar su búsqueda del interés propio. Dichos individuos condenan los medios para obtener la prosperidad material (las fuentes del comercio), pero al mismo tiempo disfrutan de sus productos, como el gozar de una vida cómoda.

²⁰ Aunque sabemos a través de una mirada histórica que Mandeville puede ser identificado con los principios políticos de los *Whigs* defensores de una monarquía limitada, moderada por el poder legislativo de la Cámara de los Comunes en Inglaterra. No cree en el autoritarismo del Estado, ni en la coacción totalitaria del mismo, claro está que a nivel interno, pues a nivel externo confía en la milicia defensora del comercio e imperialista, pues las colonias son imprescindibles para el comercio.

Mandeville intenta demostrar que sólo el hábil manejo de los legisladores dentro del proceso civilizatorio, logró estabilizar el conflicto antropológico de los desmesurados deseos individuales. Aunque también encontramos implícito en su pensamiento la idea de un orden espontáneo en la sociedad, en donde la búsqueda del interés privado conduce al bienestar público, idea que será explotada posteriormente por Adam Smith con la postulación de su “mano invisible”²¹

Nuestro autor también rechaza como contrario a toda experiencia la noción de una herencia moral, no cree en el “summum bonum” (de Shaftesbury). Los hombres fueron y seguirán siendo dirigidos por sus pasiones comunes, cuyas intensidades individuales adquirirían una forma ajustada a sus temperamentos internos. Insistía en que los países comerciales de la Europa Moderna debían adaptarse a los cambios de las condiciones económicas y que el nuevo papel del Estado debía ser el de ocuparse expresamente de la manipulación del egoísmo para lograr beneficios comunitarios. El Estado ya no debería preocuparse por combatir la supuesta corrupción moral provocada, según la ortodoxia, por la ampliación de las oportunidades económicas y del comercio.

El orden legislativo, según Mandeville, estaba obligado a gobernar sujetos cuyas oportunidades masivamente ampliadas para la pura ganancia individual eran al mismo tiempo prerequisites de la prosperidad material de la nación. No obstante, considero que se trata de una prosperidad basada en la concentración de la riqueza y la justificación de la pobreza, y por consiguiente estaría legitimando la necesidad del sacrificio de vidas humanas como una justificación del mal menor, como se habrá de demostrar a lo largo de la investigación. Aunque es de suma importancia reconocer que estas consecuencias no podían ser vistas por Mandeville en un momento histórico en donde se daba la Revolución industrial burguesa, sin necesidad de una guerra civil, como tendrá que hacer Francia un siglo después con Napoleón. Se realizaban los primeros descubrimientos como la máquina de vapor, el carbón, se colonizaban nuevas tierras que posibilitaban la expansión del comercio, las naciones europeas todavía no se consolidaban como tales, pero Inglaterra era ya un gran imperio, más poderoso que Francia y que España, su gran amenaza en ese tiempo era Holanda, quien ya era independiente de España. No obstante la crítica se hace

²¹ Ver la investigación hecha por Louis Shneider en *Paradox and Society, The Work of Bernard Mandeville*, el capítulo 4, “Economic Interest, the Market, and Society”.

necesaria dada la actualidad del pensamiento de Mandeville en la ideología liberal, en tanto la praxis capitalista concreta ha demostrado la imposibilidad de la armonización de intereses por el automatismo del libre mercado, en realidad dicho mercado no es libre sino controlado por el poder económico de los grandes consorcios mundiales, apartándose cada vez más de los ideales reproductivos de la vida y dando como resultado una racionalidad dudosa, que demuestra la imposibilidad de que la sociedad civil tome el lugar del Estado, subordinando lo político a lo económico, pretendiendo llamar a eso un orden racional. La racionalidad del liberalismo burgués produce realidades como la miseria, la cual no puede constituir el soporte de un orden verdaderamente libre. ¿Cómo se podría llamar racional y libre a un orden que al mismo tiempo que acumula riqueza, expulsa a un gran número de desposeídos a la miseria? Los expulsados del mercado no sufren de un despojo de bienes de consumo solamente sino también de bienes culturales, y se ven imposibilitados para lograr su autorrealización como voluntades libres en el aparente mundo de libertades prometido por el liberalismo. El pretendido orden de la “sociedad de mercado” deja de ser un espacio para las muestras de expresión simbólica como postulaba el pensamiento mandevilliano, así como un lugar de reflejo e identificación de las voluntades subjetivas que acompañaba el reconocimiento. La generación de la plebe o de la “masa de pobres e ignorantes”, como les llama Mandeville. que pone en cuestión ese orden y esa racionalidad mercantil, se muestra como contradictoria. Pero además, y esto es de suma importancia, divide al hombre dentro de la sociedad civil en dos clases, el de temperamento activo y el de carácter indolente: el primero es el único capaz de generar progreso. Mandeville hipostasía al hombre de temperamento activo²², al hacerlo cae dentro de una falacia naturalista al universalizar el “afán de dominio” de este modelo de hombre como si se tratase de una estructura ontológica fundamental del individuo, cuando en realidad no es más la característica del hombre en una fase socio-histórica determinada de la modernidad occidental, la cual es naturalizada como la “condición humana”. Habría que poner en cuestión esta ontologización de un elemento sociohistórico determinado, al universalizarse uno de los modos como se desarrollo el sujeto histórico dentro de la civilización occidental moderna, pero ello no tiene por que ser válido para los individuos de otras culturas a lo largo de la historia.

²² Tal como hará posteriormente Max Weber en su explicación ontoreligiosa del progreso occidental

Mandeville desecha irónicamente la opinión generalizada de que las intensas luchas por el poder político y la búsqueda de la riqueza eran una evidencia del crecimiento de la corrupción en la vida pública²³. Condena como una “nostalgia romántica” el creer que la *virtud pública* era una consecuencia derivada del ejercicio de la *virtud privada*, como consideraba el humanismo cívico. Nuestro filósofo demuestra lo contrario en la *Fábula de las Abejas*, para quien la ambición personal y la codicia (greed) posee una función social positiva. Su tesis constante era que las demandas intersubjetivas hechas a los individuos se convirtieron en las nuevas condiciones sociales y políticas de las sociedades comerciales. En su formulación, los seres humanos se tenían que convertir en “criaturas educadas” para lograr tener una vida cómoda y confortable en la sociedad civil. Dicha domesticación era la condición de la justicia y el requisito para lograr la prosperidad que esperaban los “sujetos-de-crédito”, pero fue la lucha intersubjetiva la que dio lugar a un ámbito de objetividad que dio forma al orden social.

§ 3. Hipótesis derivadas de la “ética-política” mandevilliana

Esta tesis de investigación pretende probar las siguientes hipótesis:

- 1) Demostrar el valor positivo de la “ética política” mandevilliana al poner como fundamento de las instituciones sociales y políticas el principio del “amor propio”, es decir, la “autopreservación” de la existencia humana, cuyo logro requiere de mediaciones institucionales como el mercado. Sin embargo, se demostrará críticamente cómo el orden de la “sociedad de mercado” en la modernidad *invierte* esta referencia a la reproductibilidad de la vida humana concreta, amenazándola. Por ello, la tesis busca probar la necesidad de un mercado referido a la “reproductibilidad de la vida” de los sujetos como su sentido último.
- 2) Poner en cuestión el modelo civilizatorio ofrecido por Mandeville, el cual hipostasía el “afán de dominio” del “hombre activo” como principal promotor del progreso como si se tratara de un carácter ontológico de la naturaleza humana y por tanto universal, cuando no es más que una característica particular de un modelo de hombre dentro de la civilización moderna convertido en arquetipo.
- 3) Demostrar las contradicciones de la “ética-política” de Mandeville que se presenta como un orden racional basado en un sistema de dependencias mutuas,

²³ Como sostenían la Sociedad para la Reforma de las Costumbres y el humanismo cívico, en boga en la época en la que Mandeville escribe su *Fábula de las abejas*.

cuya promesa es el logro del bienestar público de todo el cuerpo político. Sin embargo, se busca probar la falsificación de dicha promesa así como el verdadero trasfondo ontológico de la “ética-política” mandevilliana, a saber, un “principio de negación de la vida”, al implicar el sacrificio sistémico de una parte de la sociedad.

§ 4. Recepción de Mandeville

Mandeville aparece frente a su época como un liberal-progresista en el plano político. Fue considerado un cínico por sus contemporáneos; sin embargo desde mi perspectiva no lo es, pues nuestro pensador confía en el orden y mantiene como imperativo el fomento del “orden público” y lo justifica mediante una “ética del mercado”. La “ética del mercado” de Mandeville toma la forma de una “ética política” dado que el mercado es el espacio para la interacción intersubjetiva fundado en la necesidad de la autoconservación, cuyo impulso lo toma de ese principio del “apego-de-sí” de donde se gesta el orgullo que cuando es excesivo se puede convertir en un vicio, pero funciona como el motor que mueve toda la maquinaria del sistema de necesidades que constituye a la “sociedad de mercado”. Ese orden es político en tanto, mediante la “sociedad de mercado”, se logra acceder hacia la universalidad del *bien común* y del interés general, como felicidad pública, finalidad última del Estado. Dicha universalidad se logra mediante el mutuo reconocimiento de los “sujetos-de-crédito” de que para preservar sus propios fines particulares deben tener en cuenta la consecución de los fines del resto de la sociedad, es decir, el bienestar general o la felicidad pública es posible sólo cuando coinciden el interés privado con el público, aunque no de manera deliberada o intencionada, es decir, dicha armonización no se logra a través de un acuerdo consciente previo como en el contrato social hobbesiano, al cual Mandeville se opone, sino que dicha armonización en la “sociedad de mercado” es el resultado de un orden espontáneo. Por espontáneo no me refiero a la “no interferencia” de la acción humana en dicho orden, sino en el sentido de que el resultado obtenido es finalmente producto de un proceso histórico, del cual el hombre no puede dar cuenta.

La sociabilidad es posible sin necesidad de un acuerdo previo entre los actores, es el resultado producido por la manipulación de las pasiones, mediante la adulación del orgullo. Es así como se posibilita el logro de un sistema de egoísmos armonizados y el papel del

legislador²⁴ es observar y vigilar el correcto entretrejimiento de las pasiones. No obstante estos rasgos positivos de la “ética política” mandevilliana, una lectura crítica lo sitúa como un autor profundamente conservador y reaccionario, al excluir a una mayoría social que no está incluida ni en los conceptos de “pueblo”, ni en el de “ciudadanía”, ni en el de “bienestar” y que ni siquiera parecen formar parte del proyecto civilizatorio²⁵. Me centraré en la discusión de estos temas en el último capítulo de la tesis.

§ 5. Organización capitular

La tesis está dividida en cinco capítulos. El primero se titula “El nuevo orden mercantil y el surgimiento de la sociedad comercial” con el objetivo de contextualizar las luchas ideológicas vigentes durante el siglo XVIII en su búsqueda por legitimar el nuevo orden moral, así como rastrear los orígenes y la evolución del aparato categorial mandevilliano.

El capítulo II se llama “La honorabilidad pública como *ethos* de la sociedad comercial”, cuyo objetivo es demostrar el carácter instrumental de este principio como fuerza civilizatoria que permite la internalización de las normas como obligatoriedad y que favorece el orden en la “sociedad de mercado”. Es mediante la lucha²⁶ intersubjetiva que surge la posibilidad de una esfera de objetividad como forma de vida moral, es este principio el fundamento de consistencia lógica y la base de la moralidad-mercantil.

El capítulo III llamado “La dialéctica de la sociedad civil en la “ética-política” de Mandeville”, pretende demostrar cómo la “ética política” de Mandeville encierra una dialéctica de la sociedad civil con tendencia a la universalidad, en tanto los “sujetos-de-crédito” deben reconocer que para promover su “interés privado” y excluyente por naturaleza, deben al mismo tiempo permitir que otros logren el suyo.

²⁴ En realidad ese legislador es una abstracción, es una figura del Estado como mínimo garante de los derechos de los propietarios privados y su acción a través de un largo proceso histórico, como lo ha sido el proceso civilizatorio mismo. Véase la tesis de los tres pasos civilizatorios de Mandeville más adelante en el cuerpo de la investigación.

²⁵ Son aquellos que forman parte de un ejército de reserva para la guerra.

²⁶ En la “ética política” mandevilliana la existencia humana es vista como una lucha primero frente a la hostilidad de la naturaleza y luego frente a otros hombres. La lucha en la “sociedad de mercado” será por el reconocimiento de otros egoístas iguales al sujeto, cuya “condición humana” es el egoísmo y la libertad es entendida como el vencer obstáculos externos a través del avance civilizatorio.

El capítulo IV titulado “Mandeville frente a las teorías de la moralidad escocesa: La peculiaridad antropológica de la moralidad”, se busca mostrar la confrontación entre los sistemas de la moralidad del “amor propio” y de la utilidad pública de Mandeville con la de algunos miembros de la escuela escocesa, como son: Hutcheson, Hume y Smith.

El capítulo V llamado “Crítica a la *racionalidad instrumental* de la ‘ética política’ mandevilliana en el marco de una *racionalidad reproductiva*”, tiene como propósito levantar una crítica contra el tipo de racionalidad oculta en la “ética política” mandevilliana, cuya función queda reducida a lo meramente instrumental, y se limita a un criterio utilitarista en donde aparece legitimado el sacrificio del sujeto a favor de una supuesta “felicidad pública” como finalidad última del Estado y fin de la política. Se trata del sacrificio de todos aquellos sujetos no pertenecientes a la “sociedad de mercado”, ya sea por carecer de propiedad o por no estar ilustrados, pero que resultan ser el sostén del progreso. La crítica al orden de la “sociedad de mercado” de la “ética política” mandevilliana tomará como hilo conductor la crítica marxista al orden burgués, la crítica al progreso de Horkheimer y Adorno, así como la puesta en cuestión del sistema vigente de la *Ética de la Liberación* dusseliana.

Capítulo I. El nuevo orden mercantil y el surgimiento de la sociedad comercial

El objetivo del presente capítulo es enmarcar dentro de un contexto histórico la “ética política” de Mandeville para lograr una mejor comprensión de sus principales tesis, determinar el sentido positivo de su filosofía política y evitar una crítica anacrónica y moralizante en contra del autor. Se tratará de descubrir el criterio utilitarista encerrado dentro de la “ética política” mandevilliana, en particular en torno a las decisiones públicas del Estado, que muestre la tensión entre la esfera privada y la pública, cuyos antagonismos son resueltos en el marco de una racionalidad “estratégica-instrumental” que habremos de poner en cuestión por su incompatibilidad con una “racionalidad reproductiva”.

1.1. La evolución de la publicidad política en Inglaterra

1.1.1. El ideal *Country* frente al ideal *Court*

La presente investigación filosófica está enmarcada en el ámbito histórico de la “Revolución Gloriosa” de 1688, época en la que tuvo lugar la *Revolución Financiera* (The Financial Revolution) en Inglaterra. La explicación acerca del origen de la sociabilidad y la formación y comprensión de la esfera pública se construye en torno al debate entre virtud y comercio, que estudié en la investigación de maestría.¹ Estamos en el contexto de la ideología de los primeros *Whigs* (*Old Whigs*), representados por hombres como el primer conde de Shaftesbury, que lucharon por la sucesión protestante y el gobierno por consenso, de la cual se desprenden dos facciones, una *Country* o *Independent Whig* y otra *Court* o *Court-Whig*.² ¿Cuál era la esencia ideológica de estos partidos? El debate sobre la corrupción y la especulación. Una figura relevante en este debate fue Bernard Mandeville,

¹ Véase María Cristina Ríos, *Fundamentación ética del mercantilismo. Bernard Mandeville, La paradoja del vicio en la sociedad*, Ed. Cruz O., 2001, capítulo I, p. 17-39.

² Término utilizado por primera vez por Lord Bolingbroke, contemporáneo de Mandeville. Véase el estudio de Habermas en la evolución de la publicidad literaria y política en Inglaterra durante el siglo XVIII en *Historia y crítica de la opinión pública*, Ed. Gili, 2002.

quien al igual que Defoe defendía la sociedad comercial, ambos podrían ser considerados como *commercial-whigs*³.

Las luchas ideológicas en Inglaterra durante el siglo XVII, se dieron como resultado de la interacción de tres elementos para legitimar la moralidad: la tierra, el comercio y el crédito⁴. La propiedad territorial (i.e. Estate) era considerada, dentro de los ideales del humanismo cívico, la única fuente verdadera de independencia política y fundamento de la identidad del propietario. El comercio marítimo a gran escala en Inglaterra estuvo basado en el modelo holandés, cuyo monopolio le disputan los ingleses y da lugar a una guerra comercial entre ambos países. A pesar de la interdependencia entre la guerra y el comercio, este último contribuía al incremento de la productividad de la tierra, facilitaba la educación de los habitantes (Pólit enes), aumentaba las rentas y las artes.

El debate surge a partir de las bases del comercio que son el lujo y el refinamiento. En la polémica sobre el lujo participaron filósofos de la talla de Montesquieu, Voltaire, Shaftesbury, Berkeley, Hutcheson y Hume, entre otros. El mundo del crédito se basaba en la imaginación, la fantasía y la opinión, una base irracional a juicio de algunos filósofos ingleses en el siglo XVIII, debido a su origen inestable y mudable al basarse en el egoísmo y la pasión. Este nuevo mundo irracional⁵ atentaba contra el mundo clásico que explicaba la sociabilidad humana basada en la virtud ciudadana, a saber, la del guerrero como modelo de ciudadano auto-suficiente.

En este modelo cívico, la propiedad territorial hereditaria era el fundamento de la virtud tanto pública como privada.⁶ Frente al surgimiento de nuevas formas de propiedad, el ideal cívico se vio amenazado principalmente por el miedo a la corrupción. Ahora la propiedad tendría un valor simbólico expresable en moneda o en crédito, y por tanto poseía un valor fluctuante y relativo, con lo cual también se modifica la base de la identidad que

³ Ambas facciones discuten sobre la separación de poderes, sobre las libertades inglesas, sobre patriotismo y corrupción, sobre partido y fracción, sobre la cuestión de la legalidad de las nuevas relaciones entre oposición y gobierno. La oposición como *country-party*, es presentada como depositaria de la razón y la justicia frente al *court-party* corrompido por *influence*, según Bolingbroke. Desde comienzos del siglo XVIII se hizo habitual distinguir lo que por entonces se llamaba *sense of people* de los resultados electorales oficiales. *The sense of people, the common voice, the general cry of people*, y finalmente, *the public spirit*, comienza a tener una función de crítica política que mantiene un contrapeso a las leyes del monarca, cuyo poder deja de ser absoluto gracias a esta publicidad racionante, que posteriormente se convertirá en opinión pública.

⁴ En inglés, land (estate), commerce and credit.

⁵ El juicio de mundo irracional es dado peyorativamente por la moralidad del humanismo cívico que ve al lujo como un modo de corrupción.

⁶ Véase Pocock, *The Maquiavellian Moment, Virtue and Commerce*, capítulo II.

anteriormente dependía de la propiedad territorial (ideal *Country*), ahora estaría basada en la opinión de la “sociedad de mercado” de los distintos “sujetos-de-crédito”⁷, este será un nuevo modelo evaluativo difícilmente compatible con los estándares neoclásicos de virtud.

Las transformaciones materiales asociadas a la “revolución financiera” trajeron consigo la devaluación del ideal *Country*, de mirar el orden del pasado como ideal, lo cual dio lugar al surgimiento de un ideal *Court*, ideología que defendía la sociedad comercial a la cual perteneció Bernard Mandeville. Este ideal identificaba el crédito financiero con la confiabilidad pública, a partir de una psicología de raíz hobbesiana, en donde las pasiones, la imaginación y los intereses eran el origen de la conducta cívica y de la sociabilidad humanas.

En el lugar de la virtud se colocó al ideal de honor, el cual está basado en la imagen valorativa que tiene el individuo de sí mismo, de su dignidad y merecimiento (*worthiness*), el cual a su vez se construye a través de la opinión pública. A algunos de estos nuevos sistemas de moralidad se les acusó en ciertos casos de inmoralistas y corruptos. Condena injusta pues en realidad no eran promotores de conductas pasionales desenfrenadas, lo que promovían era su moderación y su manipulación para lograr un *equilibrio de las pasiones*⁸, para contribuir al bien común y al logro de la felicidad pública, fin último de la política.

Las categorías éticas de esta ideología *Court* estaban poco desarrolladas, a veces resultaban ambiguas, como es el caso del concepto de vicio utilizado por Mandeville, asunto ampliamente criticado por Hutcheson como se estudiará en el capítulo IV de esta tesis. Esta ambigüedad tenía la ventaja de facilitar la adaptación del lenguaje en un mundo cambiante, aunque le restó coherencia a sus formulaciones, que comúnmente aparecían como una justificación del mal menor, problemática que analizaré más adelante.

La ideología *Court* había sido un fenómeno marginal en la teoría moral del siglo XVIII, de no haber sido recuperada por la vanguardia del liberalismo escocés (*scientific*

⁷ He llamado “sujeto-de-crédito” al hombre activo y honorable, que movido por su “afán de dominio” busca mejorar sus condiciones, es industrioso y posee espíritu de aventura, como el modelo de hombre civilizado e ilustrado.

⁸ Shaftesbury y Hutcheson reconocen el valor positivo de las pasiones, pero siempre recomendando un equilibrio entre ellas y que tiendan siempre al bien común. Mandeville, también reconoce el valor positivo de las pasiones para lograr la auto-preservación, y su necesaria moderación para lograr la gobernabilidad del cuerpo político. Sin embargo, esta moderación a diferencia de las posturas de Shaftesbury y Hutcheson, se logra a través de una pasión como el orgullo y de la astuta manipulación del gobernante sabio, que conoce la naturaleza humana.

whiggism) en donde alcanza una formulación coherente, y quedan resueltas las aporías y ambigüedades anteriores.

El surgimiento de este nuevo orden mercantil, acompañado de la ideología *Court* que buscaba su legitimidad, se da en un entorno de gran exclusión social, que en buena parte es justificado con un criterio utilitarista, como la necesidad de un mal menor para sostener a la nación en lo político, económico y hasta en lo religioso. Mandeville justificaba la necesidad de la pobreza en buena parte, por eso se opone al mantenimiento de las Escuelas de Caridad⁹, por desestabilizar la distribución de una equilibrada división del trabajo¹⁰, pues al enseñarles a los pobres un oficio artesanal, a leer y a escribir, se contribuía a la generación de un exceso de cierto tipo de empleos y escasez de otros, necesarios para garantizar una vida cómoda en la sociedad culta (*polite*).

La exclusión social se manifiesta en el hecho de que todo individuo que no contara con alguna forma de renta que le permitiese llevar al menos una vida de caballero (*gentleman*), como terrateniente (*squire*), o en su defecto o como poseedor de bonos (*stockholder*), simplemente no tenía existencia política.¹¹ El pobre aparece en el discurso de Mandeville como la base de la prosperidad nacional, se trata de una clase que era necesario sacrificar en nombre del ideal de progreso, como veremos más adelante.

La ambivalencia en torno al crédito proviene principalmente de los ideólogos *Court*, cuyo aparato conceptual, como ya he señalado era débil, pues el lenguaje filosófico no se adecuaba aún a los nuevos tipos de experiencia en el mercado, por lo que se necesitaba inventar categorías propias.

⁹ Cfr: Bernard Mandeville; *La Fábula de las Abejas*, “Ensayo sobre la Caridad y las Escuelas de Caridad”, p-253-322.

¹⁰ En realidad la “división del trabajo” es el origen de la desigualdad entre los hombres como descubre más tarde Rousseau y luego será retomado por Kant en la tercera parte de su *Crítica del Juicio*, &83 al hablar de la inevitabilidad de la miseria. En este caso Mandeville habla de una desestabilización en la “división del trabajo” en el sentido de una política de igualdad por parte de las *Escuelas de Caridad*, la tendencia a la igualdad en la sociedad desestabiliza a la “sociedad de mercado” que está orientada a la generación de ganancias.

¹¹ Véase el estudio realizado por Esther Pascual López, *Bernard Mandeville, Legitimación de la Fantasía*, p. 12-13. Recordar como el mismo Hegel en su *Filosofía del derecho*, explica cómo una de las primeras realizaciones de la libertad del hombre es la apropiación, en la propiedad privada está fundada la personalidad. Un sujeto sin propiedad y sin pertenecer a una corporación no tiene manera de realizarse, pues al no pertenecer a una clase está fuera del Estado, se convierte en un desclasado y por tanto un “irresuelto”, no es nadie, sólo tiene realidad para el sepulturero, el carcelero y la policía, como afirma Marx en sus *Manuscritos del 44*, el pobre sólo es reconocido desde su corporalidad negada.

En el mundo del crédito se creía que la conducta de los especuladores afectaba el lenguaje y la imagen que los hombres tenían de sí mismos, es decir, modificaba la identidad de los “sujetos-de-crédito” y permitía al mismo tiempo la búsqueda ilimitada del interés privado, tendencia juzgada como un vicio y como corrupción por parte de los ideólogos y los moralistas *Country*.

En contraste, la literatura *Court* intentaba dar legitimidad al mundo del crédito. Addison y Defoe ejemplifican dos posturas distintas y que en ocasiones aparecen opuestas entre sí. Defoe era defensor del nuevo orden financiero, del enriquecimiento y de las oportunidades para lograr la movilidad social.¹²

Addison por su parte, defendía a la sociedad comercial, la llamaba *polite society*, entendiendo por ésta, el mundo de la cultura, de las buenas costumbres y de la civilización. Anterior a estos dos pensadores nos encontramos con Shaftesbury, quien hace una defensa de la *polite society*. Es importante destacar la opinión de Defoe acerca del crédito, al cual consideraba como equivalente del honor clásico, una posesión esquivada, difícil de adquirir y fácil de perder.¹³ El concepto de honor clásico sufre una transformación, al dejar su vínculo con la herencia noble y con la virtud esforzada, ideas que aún se conservaban en la ideología *Country*, para convertirse en una concepción nueva basada en la imaginación. El honor deja de ser una posesión reservada al noble, pues ahora cualquiera podía adquirirla dentro de la movilidad social, dadas las nuevas oportunidades por el surgimiento de nuevas formas de propiedad y de enriquecimiento.¹⁴

Por su parte, Addison defiende a la sociedad comercial como *polite whiggism* en contra de la ideología *Old Whig*¹⁵, que defiende el absolutismo monárquico, el derecho divino de los reyes y la doctrina de la obediencia pasiva, ésta será la idea de libertad política del ideal *Country*, entre cuyos exponentes se encuentran Jonathan Swift y Fletcher.

La única amenaza para la nueva sociedad mercantil era el déficit de legitimidad del discurso *Country*, cuyo lenguaje ya no se adecuaba a las nuevas formas de propiedad, ante lo cual la ideología *Court* se vio obligada a enfrentar una tarea de reconstrucción y

¹² En 1706, Defoe expone su imagen del crédito en el periódico *The Review*. Los planteamientos de Defoe son muy cercanos a los de Mandeville, pues ambos provienen de familias holandesas puritanas. Véase el texto antes citado de Habermas.

¹³ Vemos en este concepto de *riqueza efímera* un residuo del concepto maquiavélico de la Fortuna.

¹⁴ Véase Pocock, *The Maquiavellian Moment*, en torno a la Fortuna de Maquiavelo.

¹⁵ Ideología que será adoptada por los *tories* al pasar a ser oposición en Inglaterra en el siglo XVIII.

fundamentación del mundo del crédito. El discurso *Court* no era monolítico, observamos dos tendencias, una estrictamente comercial y otra como desarrollo de la *polite society*.

A partir de 1710, la fantasía es desplazada por el consenso y la opinión pública. El consenso será una fuerza social que apela a la intersubjetividad y que persuade a los individuos egoístas y egocéntricos a limitar o moderar sus pasiones más violentas a cambio del reconocimiento de honorabilidad por parte de la “sociedad de mercado”, dicho reconocimiento favorece el establecimiento de cierta obligatoriedad coercitiva para aceptar adoptar conductas cooperativas de parte de los “sujetos-de-crédito” a favor del bien común. En cambio, la fantasía es considerada egocéntrica y un obstáculo a la sociabilidad.

En segundo lugar, el desarrollo de lo *Polite* requirió de la reformulación de nuevas categorías para explicar las nuevas formas sociales y legitimarlas, al hacerlo se desestigma al especulador, al cual en adelante se le llamará comerciante y al poseedor de bonos se le llamará productor de riqueza.

Como se podrá advertir ninguno de los dos tipos de ideología, la *Court* y la *Country* eran monolíticas, pues encontramos cómo la visión *Country* está dividida entre los *Tories* jacobitas y los *Old Whigs* republicanos. La visión *Court* de igual manera se encuentra dividida, por un lado tenemos la versión que defiende la fantasía, irracional e insociable por egocéntrica, y por otro, tenemos la versión del *polite whiggism*, que incluye la importancia dada a la opinión pública, el consenso, la intersubjetividad y la sociabilidad.

Como representantes de la visión *Court* tenemos a Addison, Shaftesbury, Defoe y Mandeville. Los dos primeros son apologetas del *polite whiggism*, en donde se destacan los aspectos civilizatorios de la nueva sociedad. En el caso de Defoe y Mandeville también explican los aspectos civilizatorios pero basados en una concepción antropológica de tintes opuestos a la propuesta por Shaftesbury, al basar la sociabilidad en la búsqueda del interés, la pasión de orgullo, la vanidad, y no en una tendencia natural hacia el bien público.

1.1.2. Mandeville como *Court-Whig*

El presente apartado busca presentar a Mandeville como un liberal¹⁶ desde el punto de vista de la economía política, aunque también desde la política; sin embargo las consecuencias prácticas del ejercicio de sus ideales políticos, hoy podrían ser juzgados como conservadores y reaccionarios. Puede considerarse un representante de la ideología *Court*, de manera más precisa se puede decir que fue un partidario *whig* a favor del comercio (*commercial whig*). Aparece como destructor de la moralidad basada en la sociabilidad natural defendida por Shaftesbury, con lo cual cimbra y hace tambalear el aparato conceptual del *polite whiggism*, una de las vertientes del ideal *Court*.

En primer lugar, su ataque es contra los argumentos de la ideología *Country*, para lo cual utiliza el mismo esquema conceptual de la virtud rigorista empleada por ellos, es decir, la virtud entendida como abnegación de sí mismo, y bajo ese parámetro, juzgar todas las acciones tenidas por todos como virtuosas, como es el caso específico de la caridad que le valió tantas críticas. El supuesto rigorismo mandevilliano, dicho sea de paso, es un recurso satírico que pone en cuestión la hipocresía de la sociedad comercial.

En segundo lugar, ataca también algunos conceptos empleados por el ideal *Court*, como es el caso de las buenas costumbres y el concepto del honor. Mandeville transforma el concepto clásico de la virtud pre-moderna para darle un nuevo fundamento, reconoce su imposibilidad fáctica aunque le da una posibilidad lógica, de ser factible sería ineficaz al progreso material. En la “sociedad de mercado” tiene mayor efectividad el reconocimiento de honorabilidad intersubjetivo, el cual hunde sus raíces en elementos pasionales como el orgullo y la vanidad, que operan en contra de las demás pasiones moderándolas.

Mandeville era un *whig* desde el punto de vista político, como lo muestra su panfleto titulado *The Mischiefs that ought justly to be apprehended from a Whig Government*,¹⁷ en donde defiende la sucesión hanoveriana frente a sus adversarios los *Tories-Jacobitas* que le acusan de regicida. Nuestro pensador hace su defensa abogando por la tolerancia religiosa y por un gobierno moderado, para lograr construir una prosperidad duradera. Soñaba con un gobierno que pudiera funcionar bien aún cuando sus gobernantes

¹⁶ Mandeville expone sus ideas políticas y acerca de la sociabilidad en revistas y periódicos londinenses, al igual que Defoe, Swith y Bolingboke, defiende la libertad de prensa y las limitaciones a la monarquía que intentaba ser absoluta, es un escritor crítico y contribuye a la formación de un público políticamente racionante en los, que eran considerados casas de agitación política. Los artículos satíricos de Mandeville, junto con los de Defoe y Swift, entre otros son los pioneros de la prensa moderna

¹⁷ Cfr. Bernard Mandeville, *The Mischiefs that ought to be justly apprehended from a Whig Government*.

fuesen corruptos. La mayoría de los *whigs* pensaban, y nuestro autor no era la excepción, que era posible encontrar valor social aún en las personas malvadas, tanto como en las buenas.¹⁸

Las contingencias políticas demandaban del gobernante, sabiduría, perspectiva, y una familiaridad general del legislador con la sociedad.

“nada en los asuntos humanos requiere de mayor conocimiento que el arte de gobernar”¹⁹

Asimismo, Mandeville era un defensor del mundo *Court*, como lo muestra su ensayo titulado *Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, pero al mismo tiempo se va distanciando del *polite whiggism* de Addison y Shaftesbury, por mantener una visión pesimista de la naturaleza humana.

1.2. Concepción tradicional del lujo y su legitimación en la sociedad comercial

El presente apartado busca mostrar el contexto moral y económico en el que se desenvuelven las ideas de Bernard Mandeville, a través del análisis de la concepción tradicional del lujo en el siglo XVIII, frente a la visión utilitarista como fuente del comercio y de la industria.

1.2.1. Determinantes históricos del lujo

La expansión del comercio inglés fue notable en el siglo XVII, debido al dominio británico sobre sus colonias y al proteccionismo en contra de los holandeses. La importancia que adquirió el comercio internacional para los ingleses explica la injerencia de la comunidad mercantil en el poder público. Se da un gran auge de las sociedades comerciales, las cuales aumentan de 11 a 100 a finales del siglo XVII y se fomenta el crédito público en la primera

¹⁸ Esta creencia no es una novedad, ya en el pensamiento francés de Bayle y Pierre Nicole encontramos la idea de que un mundo de ateos puede lograr conductas normativas, tanto como si estuviéramos en una *República de Santos*. Los creyentes aún sabiendo lo que es moralmente bueno, contradicen sus creencias con sus actos.

¹⁹ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, segunda parte, p. 318.

mitad del siglo XVIII. El endeudamiento del gobierno británico para financiar la guerra contra Francia después de la Revolución de 1688, generó una gran controversia entre los moralistas de la época que lo consideraban una práctica corrupta. En especial, el agiotista que negociaba con valores públicos era considerado el hombre más despreciable.

El odio en contra del nuevo sistema económico provino principalmente de las clases medias, a la que pertenecían la comunidad literaria, las cuales resultaron las más afectadas. Los reformistas morales mantenían una apreciación pesimista sobre el lujo, al cual consideraban sinónimo de corrupción, de ahí que en la época dieciochesca se diera un conflicto de cosmovisiones entre la virtud y el comercio.

Mandeville, siguiendo la tradición francesa, demuestra que el lujo traía el bien público. Sin embargo, tanto los conservadores como los liberales ingleses compartían la creencia de que la difusión del lujo destruía la virtud, la prosperidad pública e individual. Para los liberales, como Trenchard y Gordon, la clase comerciante y artesanal hablaba de civismo y sin embargo, sólo buscaban conseguir alguna mezquina o egoísta satisfacción propia. En realidad tenían miedo de que el nuevo mundo de comerciantes, destruyera la virtud, que según ellos, era el fundamento de una sociedad bien organizada.

El lujo tuvo un desenvolvimiento histórico interesante, parte de su desarrollo tuvo que ver con los cambios en las relaciones intersexuales. Según Sombart, el despliegue del lujo en Europa debe su origen a la propagación del amor ilegítimo o del amor cortés. Sombart hace un análisis de la transformación del amor en Europa desde la Europa Medieval, al poner el fenómeno universal del amor al servicio de Dios, el cual se hallaba vinculado con la institución matrimonial (sacramento divino), pues todo amor no consagrado a Dios era considerado un pecado, hasta el Renacimiento italiano en el que el amor estuvo vinculado a la belleza como armonía. El instinto amoroso universal no puede contenerse en los límites legales, debe ser ilegítimo o a-legítimo para valer. La realización del anhelo amoroso se independiza del matrimonio.

El amor va teniendo en sí mismo su sentido supremo, ha de permanecer ajeno a toda institución creada por los hombres con fines sociales o morales, aún cuando la Iglesia lo hubiese santificado. Sombart nos dice que en el desenvolvimiento de la cultura se da una separación entre amor y matrimonio como dos cosas independientes e igualmente justificadas. El amor libre comienza a introducirse en la sociedad, coexistiendo con el amor

matrimonial, las mujeres dedicadas al amor libre son jóvenes de buenas familias seducidas, esposas adúlteras o meretrices.

Sombart define el amor ilegítimo como el amor como fin en sí mismo. En las formas externas de la cultura, en la medida en que se difunde este amor ilegítimo, surge una nueva capa social entre la mujer honrada y la ramera, la “dama galante” (Buhlerin), que tiene distintos nombres en los países románticos: cortesana, concubina, querida, maitresse, amoureuse, cocotte, mujer entretenida. El amor se convierte en arte libre, en donde fueron destacando las mujeres de más talento como maestras en el arte del amor. Nos explica cómo el amor ilegítimo busca su legitimación, y ello se dio hasta que las relaciones de amor ilegítimo se elevan a amores cortesanos y oficialmente esas mujeres se convierten en “maitresses” reales. Posteriormente esa legitimación se extiende a toda la sociedad, aplicándose a todas las relaciones de amor libre.

La figura de la cortesana en el renacimiento del *cinquecento*, pintora y poetiza, fue sustituida en el siglo XVIII por las artistas del teatro, la “gran estrella”, la bailarina de la ópera. En los grandes centros de la cultura (Londres y París) aumenta el número de *maitresses* durante el siglo XVII y XVIII, se generaliza la costumbre de mantener una mujer elegante junto con la esposa. Los gastos en este renglón eran los más abultados dentro de la clase acomodada. Un fenómeno de especial interés, señalado por Sombart, es el hecho de que en el siglo XVIII la cortesana elegante contribuye a la formación del gusto en la mujer honesta, ella es la que impone la moda. La mujer de posición es influida por la coquette, entra en competencia con ella para no ser eliminada.

“todas las locuras de la moda, del lujo, suntuosidad y despilfarro son primero obra de la maitresse, para extenderse luego, suavizadas, a las damas del gran mundo”.²⁰

Pero no sólo el cambio en las formas de las relaciones amorosas contribuye al fortalecimiento del lujo, sino también un instinto natural en los seres humanos por el “deseo de refinamiento”, que tiene sin duda que ver con el erotismo, pero también por un deseo de superar al prójimo a través de la competencia imitativa (emulation). Dicho “deseo de superioridad” está asociado con un instinto de preservación no material (apego-de-sí), que Mandeville describe como esencial en la naturaleza humana y es el fundamento de la vida moral como se analizará en el siguiente capítulo.

²⁰ Werner Sombart, *Lujo y Capitalismo*, p. 54.

Sombart nos menciona que existen múltiples causas que vienen a colaborar en la exaltación del lujo: la ambición, el anhelo de ostentación, orgullo, afán de poderío, el deseo de figurar en primer lugar, de anteponerse a los demás. Es una manera cualitativa de mostrarse superior. En cambio cuando no existe vida de lujo, el poderío se demuestra cuantitativamente, como por ejemplo en el número de esclavos o en la extensión de tierras.

Como podemos ver, el desarrollo del lujo se debió a múltiples circunstancias, como la riqueza, la libre relación amorosa, el afán de predominio de ciertos elementos sociales, y la vida de la gran ciudad como gran centro de placeres. Es hasta el siglo XVIII que el lujo se vuelve tan desenfrenado que los nobles comienzan a empobrecerse y los nuevos ricos²¹ salen a hacer ostentación del lujo como una forma de pertenecer a las clases más altas, surge el burgués que debe su desenvolvimiento, posicionamiento y enriquecimiento en la sociedad, en gran medida gracias a los préstamos que éstos le otorgan a los nobles empobrecidos. Sombart dice:

“Esta inclinación fatal de los nobles a rivalizar en lujo con mercaderes y tenderos, aparece en todos los países y en todos los tiempos, desde el instante en que, de modo súbito, la riqueza burguesa adquiere gran desarrollo...La ostentación en el vestir fue motor principal para que contrajesen deudas.”²²

Los nobles al competir con los comerciantes en los siglos XVII y XVIII, teniendo menos dinero, son llevados a la ruina al contraer cuantiosas deudas con los prestamistas burgueses. Paradójicas resultan las denuncias acerca de los peligros del lujo por parte de los nobles a sus congéneres. Pero al mismo tiempo que se alzan voces entre la moralidad puritana europea para desacreditar al lujo como práctica corrupta y hasta inmoral, se alzan otras en su defensa, pues el lujo comienza a desarrollar nuevas formas económicas y nuevas clases sociales que buscan su legitimación. Todos los partidarios del progreso económico eran defensores del lujo.

Los gobiernos orientaron su política en un sentido favorable al lujo durante el siglo XVII, desaparecen los preceptos prohibitivos del lujo en los países de rápido desarrollo capitalista. Los legisladores quedan convencidos de la necesidad del gasto en bienes suntuarios en interés de la industria, y figuras importantes de la literatura defienden el lujo,

²¹ Esta nueva burguesía se convierte en una nueva forma de riqueza basada en el crédito y en el comercio, se convierten en los acreedores de los nobles en decadencia.

²² Werner Sombart, *Lujo y Capitalismo*, p.114.

por su capacidad para animar los mercados, como Montesquieu quien afirma la necesidad de que los ricos gastaran mucho para que los pobres no murieran de hambre. Mandeville pertenece a este grupo, quien difunde la idea en Inglaterra de que el lujo, aunque es un mal, un vicio, reporta beneficios a la colectividad fomentando las industrias.

1.2.2. Defensa del lujo como promotor del comercio

La revaloración del lujo comenzó seriamente a finales del siglo XVII desde un doble frente moral y económico. Saint Evremont lo defiende desde 1665 hasta 1703; se oponía a la rígida moralidad cristiana por haber deformado los instintos naturales del hombre, para dicho pensador era un error condenar el placer en sí mismo, no encuentra en el lujo pecado sino belleza.

El mercantilismo descartaba toda actitud moral frente al lujo, lo que le interesaba era hasta qué punto éste estimulaba o entorpecía la vida económica, era un hecho que empleaba a muchos hombres que de lo contrario estarían desempleados. Si bien las modas causaban gastos innecesarios y la riqueza de los ricos disminuía por esta causa, también es cierto que ayudaban a la subsistencia de infinidad de familias pobres. Pensadores anteriores a Mandeville, como algunos economistas ingleses como Dudley North, consideraban alicientes del comercio los exorbitantes apetitos de los hombres, los cuales no nacían propiamente de la necesidad de sustento sino de la imaginación y vanidad, que facilitaba su multiplicación.

Los economistas ingleses del siglo XVIII distinguieron la diferencia entre los medios para enriquecer a una familia y los medios para enriquecer a la nación. ¿Por qué si estos pensadores ingleses, como Barbon y North, dijeron lo mismo que Mandeville treinta años antes, no causaron escándalo? Sucede que la formulación de nuestro pensador fue más provocativa, lo que obliga a sus contemporáneos a ponerle atención.

El concepto de lujo de Mandeville es riguroso, es todo aquello que no es inmediatamente necesario para hacer subsistir al hombre como ser viviente. Demuestra que las necesidades de una época son los lujos de otras:

“...apenas nos apartamos de llamar lujo a todo lo que no sea absolutamente necesario para mantener vivo al ser humano, tendremos que el lujo no existe en absoluto; porque, si los deseos del hombre son innumerables, lo que hay que

proporcionarle no tiene límites; lo que hasta cierto punto se considere superfluo para el pueblo, se considerará indispensable para las personas de calidad superior...”.²³

Según las concepciones de la época, el lujo era considerado como algo que debilitaba la fuerza y ánimo de los hombres de la nación, dedica páginas enteras a su refutación. Los defensores de la frugalidad, como Sir William Temple, sostenían que el ahorro era el medio más adecuado para lograr la prosperidad de una nación, mientras que para Mandeville provocaría lo contrario, el ahorro global del conjunto de la sociedad disminuiría la riqueza nacional, en la “Observación L” de la *Fábula de las Abejas*, declara lo absurdo de condenar al lujo como inmoral, pues en el centro de las sociedades comerciales europeas el despliegue de riqueza era ampliamente aceptado como un indicador de poder social:

“Se da por admitida la idea de que el lujo es tan perjudicial para la riqueza de toda la nación como lo es individualmente para la persona (...) y que la frugalidad nacional enriquece al país. Confieso que (...) no puedo por menos de estar en desacuerdo con ellos en este punto.”²⁴

Por ejemplo, en la “Observación M”, afirma que en las grandes sociedades comerciales donde se pueden encontrar extranjeros, la gente adquiere estimación o aceptación pública por su ropa y otros menesteres de riqueza:

“Las ropas elegantes son un punto de capital importancia... cuando no se conoce a la gente, se le honra según sus ropas... por su riqueza juzgamos su posición económica y por su manera de combinarlas suponemos su inteligencia. Esto es lo que incita a todo el que tiene conciencia de su propia valía a procurarse los medios necesarios para usar ropas de una elegancia superior a su categoría, especialmente en ciudades grandes y tener el gusto de verse apreciados por una gran mayoría, no por lo que son, sino por lo que aparentan ser”.²⁵

Mandeville mostró que la agresiva búsqueda de la riqueza debía ser comprendida no como actividad propia de minorías marginales, sino algo central a la auto-definición de las poblaciones urbanas y comerciales. En la *Fábula de las abejas*, el amplio mecanismo de las

²³ B. Mandeville, *La Fábula de las abejas*; “Observación L”, p. 68. Véase el tratamiento del tema por William Horne en: *El pensamiento social del Bernard Mandeville*.

²⁴ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas I*, “Observación L”, p. 107-123. Nos ofrece en esta “Observación L” una extensa argumentación acerca de lo perjudicial que resultaría el dejar de comerciar con Turquía, por ejemplo, en el caso de que Inglaterra dejará de comprar productos turcos, éstos a su vez dejarían de adquirir productos ingleses, y si esto sucediese los ingresos bajarían hasta tal punto que evitaría la compra de productos extranjeros, con lo que la vida se empobrecería.

²⁵ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas I*, “Observación M”, p. 124-134.

oportunidades de consumo es la marca distintiva de la sociabilidad comercial y por tanto un problema central dentro de la política pública, en lugar de ser del dominio exclusivo de moralistas y religiosos.

1.3. Conceptos de lo político y lo social dentro de “ética-política” de Mandeville

1.3.1. La racionalidad “estratégica-instrumental” mandevilliana: La política del mal menor.

El Estado es considerado por Mandeville como el mínimo garante de las relaciones sociales, la conciliación de intereses privados mediante un pacto está suponiendo un gobierno y una ley de base, sin la cual es imposible la armonización de todo el cuerpo político. Ello lo podemos inferir del siguiente pasaje:

“...los primeros rudimentos de moralidad introducidos por hábiles políticos para hacer que los hombres se ayudaran unos a otros (...) fueron maquinados principalmente con el fin de que los ambiciosos pudieran obtener el mayor beneficio posible y gobernar sobre un gran número de individuos con facilidad y seguridad (...) aún aquellos que solamente se esfuerzan por satisfacer sus apetitos (...) no podían menos que observar que siempre que frenaban sus inclinaciones o que al menos las seguían con más circunspección, se evitaban un mundo de molestias, librándose a menudo de muchas de las calamidades que suelen acompañar a la obsesiva persecución del placer (...) siendo pues interés de los peores entre ellos (...) predicar el espíritu público, para poder coger los frutos y la abnegación de otros, y al mismo tiempo satisfacer sus propios apetitos con menos molestias...”²⁶

Sin embargo, el papel del Estado mandevilliano no ahoga el individualismo, su papel es persuadir acerca de la conveniencia de observar un espíritu público. El Estado se convierte en una figura necesaria más no suficiente, es impotente para erradicar los males sociales de manera absoluta. Este hecho lo hace abogar por una política de la tolerancia, como veremos más adelante. De manera que el peso de la armonización de intereses estará cargado hacia el papel de la sociedad civil ilustrada²⁷, es decir, aquellas sociedades que han aprendido las nociones del honor, las buenas costumbres y la cortesía.

²⁶ Mandeville, *La fábula de las abejas*, “Investigación sobre el origen de la virtud moral”, p.26-7.

²⁷ Esta visión es la que emparenta a Mandeville con la ilustración, en la confianza que pone en la educación, lo cual muestra una esperanza inusitada en un escéptico de su talla.

Lo que habría que poner en cuestión, como hizo Hegel más tarde, es si en realidad es posible que la sociedad civil logre por sí sola una universalidad y racionalidad real, en el sentido de una armonización de voluntades que permita una paz duradera entre todos. Dicha racionalidad no puede descansar en el egoísmo organizado, implicaría la guerra de todos contra todos²⁸, la armonización debe ser completada por el Estado, como tercer nivel de la política, el cual está supuesto desde siempre en la realización de todas las figuras, como familia, sociedad civil y estado. La sociedad civil como “sistema de necesidades” y de mutuas dependencias es una manera como la libertad se va realizando en la historia. Hegel lo acepta como un momento necesario, más no lo absolutiza como un momento acabado, aunque tampoco considera que sea un momento falso. Si bien Mandeville no niega la necesidad del Estado, sí acota su actuación, insiste mucho en el principio de la tolerancia sobre los males sociales más que en su eliminación, no confía en la fuerza absoluta del Estado, mientras que el concepto de Estado en Hegel conduce al autoritarismo.

En el ámbito histórico la transformación de la función del Estado durante el siglo XVIII se basaba en principios diferentes e incluso antagónicos de aquellos principios heredados de la moralidad tradicional, su papel dejó de dirigirse a la formación de buenas conciencias, deja de apelar a la virtud como condición para la sociabilidad, y se transforma en una función *estratégica* que consiste en emplear todos aquellos medios necesarios para conseguir el bien público, es decir, la felicidad como fin último de la política, inclusive la tolerancia religiosa obedece a principios utilitarios²⁹. El Estado desde el punto de vista mandevilliano en ocasiones debe aceptar recurrir a males menores para conseguir el mayor bien como fin de la política, aunque no por ello dejan de ser males para transformarse en bienes en sí mismos, el aceptarlos está justificado³⁰. El sacrificio del interés particular a favor del interés general está legitimado en el ámbito político, teniendo como perspectiva el equilibrio de todo el cuerpo político. Sin embargo, la gobernabilidad mandevilliana opera como lo haría la organización de la naturaleza física a quien le es indiferente la existencia

²⁸ Véase la tercera parte de la *Filosofía del derecho* de Hegel, sobre la “Eticidad”, en particular los párrafos &182 al &208 que analizan la formación de la sociedad civil, a la que considera como uno de los momentos de realización del Espíritu en la historia, aunque también señala sus contradicciones, tal es el caso de la generación de la miseria.

²⁹ Los estrategas recomendaron al monarca la tolerancia religiosa si este no quería quedarse sin súbditos a quien gobernar, argumento que se basaba en el hecho de los que pelaban en defensa de un credo estaban dispuestos a morir por él, con lo cual la destrucción de los pueblos tiende al infinito.

³⁰ Véase de B. Mandeville, *A Modest Defense of Public Stews*.

particular, la cual formaría parte de la cadena vital de la autoconservación, algo análogo estaría ocurriendo en el ciclo de la vida social y política:

“Toda política sana y todo arte de gobernar se basan en el conocimiento de la naturaleza humana. La gran tarea del político es fomentar y, si es posible recompensar, por un lado las acciones buenas y útiles, y por otro, castigar, o cuando menos desaprobar todo lo que sea dañoso y destructor de la sociedad (...) sólo las regulaciones necesarias para deshacer y prevenir las maquinaciones y estratagemas que el hombre utiliza en detrimento de su vecino (...) el número de cláusulas (...) tienden al mismo propósito: refrenar, contener, frustrar las pasiones desordenadas y las perniciosas flaquezas del hombre (...) la mayor parte de los artículos contenidos en tan vasta cantidad de reglas son (...) el resultado de una perfecta sabiduría...no es producto de un agudo entendimiento o de una intensa meditación, sino de un cabal y deliberado juicio, adquirido mediante una larga experiencia en el trabajo....”³¹

Se define la política como el “arte de gobernar”, el equilibrio de la política depende de cuatro factores: 1) La *episteme*, la sabiduría del político en torno a la naturaleza humana egoísta e insociable; 2) Una correcta administración de recompensas y castigos; 3) Una normatividad mínima cuyo propósito es la represión de las pasiones insociables del hombre; 4) El supuesto oculto del concepto de una sabiduría providencial que busca el equilibrio en la naturaleza y la sociedad, dicho supuesto es el fundamento de la política, por ello Mandeville puede postular que la normatividad política ha progresado de manera espontánea y no como un producto deliberado de la racionalidad humana.

El gobierno en la sociedad civil opera como un mecanismo natural, de hecho Mandeville lo compara con el funcionamiento de un reloj³²:

“Las leyes y los gobiernos son para la organización política de las sociedades civiles, lo que la energía vital y la vida misma son para los organismos naturales de los seres vivos”³³

Existe una profunda tensión y conflicto entre intereses privados y públicos, su conciliación depende de una buena administración pública. Veamos algunos ejemplos de cómo algunos principios de acción efectivos dentro de la esfera privada no lo son dentro de la pública, para ello nuestro filósofo analiza el fenómeno del lujo y la frugalidad en la sociedad. Nos dirá que si bien el ahorro de una familia en la esfera privada le permite a ésta acumular

³¹ Op. Cit., “Sexto diálogo”, p. 585.

³² La analogía con un reloj ha sido el paradigma en la filosofía cuando se habla de orden natural, es un ejemplo fétiche en la historia de la filosofía.

³³ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, tomo I, p. 69.

riqueza futura, no es así en el caso de una nación entera, pues si todo el conjunto de una población decidiera ahorrar, el comercio se detendría y la riqueza nacional se estancaría.

El antagonismo entre lo público y lo privado lo encontramos también en el fenómeno de la prostitución, que si bien es un mal en el plano de la moralidad y de la esfera privada, no obstante en el plano de la esfera pública, el estado debe tolerarlo como un mal menor buscando evitar uno mayor. Mandeville argumenta a favor de la prostitución dentro de una perspectiva utilitarista, tolerarla posee una función preventiva al disminuir la amenaza en contra de las mujeres honorables del puerto de Ámsterdam, pues los marineros encontrarían en las casas públicas un lugar donde divertirse y dejar en paz al resto de las damas, de lo contrario las cárceles serían insuficientes para salvaguardar el honor de las mujeres. La función del estado debería ser la de gestionar y mantener el monopolio de la administración de las casas públicas, así como la eliminación de la prostitución privada debido a la propagación de enfermedades venéreas por su falta de control. El fenómeno de la prostitución era considerado por Mandeville un problema de salud pública en vez de un problema de moral, por ello la actuación del estado debería realizarse en el ámbito de una racionalidad “estratégico-instrumental”:

“¿Quién podría imaginar que las mujeres virtuosas fueran, inconscientemente, la causa de la promoción de las prostitutas o, lo que todavía parece más paradójico, que la incontinencia pudiera ser útil para la protección de la castidad? (...) Un joven vicioso, (...) en una reunión a donde asista una porción de mujeres hermosas y favorablemente ataviadas, tendrá su imaginación más excitada (...) La consecuencia de esto es que el joven procure satisfacer el apetito que se le ha despertado y, al encontrarse con mujeres obstinadas e inalcanzables (...) se apresure a reunirse con otras más complacientes. ¿Quién se atrevería a suponer que la culpa de esto la tienen las mujeres virtuosas? (...) No es mi intención estimular el vicio, y creo que sería para el Estado una indecible felicidad si pudiera desterrar de sí totalmente este pecado de impureza; pero mucho me temo que sea imposible. La pasión es demasiado violenta para que una ley o precepto pueda refrenarla; y todo gobierno sabio tolerará inconvenientes menores para evitar otros mayores. Si se persiguiera a cortesanas y mozas de partido (...) ¿qué cerrojos o barrotes serían lo bastante fuertes para preservar el honor de nuestras esposas e hijos? (...) como sucede con frecuencia en Ámsterdam, llegan de pronto seis o siete mil marineros que durante largos meses no han visto sino a los de su propio sexo, ¿cómo imaginar que las mujeres honradas puedan andar por la calle sin ser molestadas, al no haber ramerías accesibles a un precio módico? Por eso, los sabios gobernantes de esta bien ordenada ciudad siempre toleran un determinado número de casas donde se alquilan mujeres... esta

tolerancia encierra una gran cantidad de prudencia y economía que vale la pena reconocer...”³⁴

La tolerancia de la prostitución no sólo evitaba un mal social mayor, también favorecía el comercio de los bienes suntuarios y del lujo, como defiende William Sombart, al ser las *coquettes* quienes imponían la moda en las cortes³⁵. Como mencioné antes, también la tolerancia religiosa obedecía a un criterio “estratégico-instrumental”, al darse cuenta de que entre las religiones reformadas, en especial la calvinista, luterana y pietista, existía la idea de predestinación que sostenía que sólo unos cuantos estaban predestinados a la salvación y el resto a la condenación³⁶, resultaba ineficiente que el estado impusiera la verdad de un credo único como universal. Las guerras religiosas dejaron en claro la imposibilidad de una conversión al catolicismo; el fanatismo de los credos demostró que todos estarían dispuestos a morir por su fe, situación que de continuar dejaría al monarca sin súbditos a quien gobernar acompañado de una decadencia del poder, lo que nos lleva a suponer que la tolerancia religiosa obedeció principalmente a una estrategia política³⁷. Además del impacto económico de las guerras, las cuales resultaban costosas como lo demostró el endeudamiento del gobierno inglés al financiar su lucha contra Francia.

No obstante, dentro de la dialéctica social mandevilliana la guerra tenía una función utilitarista para el logro del equilibrio poblacional y del orden civil, ayudaba a eliminar el exceso poblacional y a absorber el problema del desempleo, al ocupar al ejército de reserva de quienes no habían logrado ser integrados en la dinámica de la “sociedad de mercado”.³⁸ De igual forma su teoría acerca de los salarios de subsistencia obedecía al mismo criterio utilitarista como se estudiará en el siguiente apartado.

³⁴ Op cit, “Observación H” pp. 59-60.

³⁵ Véase Sombart en *Lujo y capitalismo*, así como Habermas en *Historia crítica de la opinión pública*, quienes analizan este tema.

³⁶ Max Weber, *Ética del protestantismo y el espíritu del capitalismo*, cap, II y III.

³⁷ Véase el tratamiento histórico del fenómeno religioso en Juan Bodino, “Seis libros de una República”, 1576.

³⁸ Esta visión utilitarista de la guerra ha sido empleada por otros pensadores posteriores a Mandeville, tal es el caso de Malthus que ve en la guerra un remedio para el exceso de población. Asimismo encontramos en otros filósofos como Kant y Hegel, una visión positiva de la guerra por ser una oportunidad para demostrar la grandeza del ser humano, como segunda naturaleza frente al poder mecánico y ciego de la Naturaleza. En el &88 de la *Crítica del juicio*, Kant ve en la guerra un ejemplo de lo sublime, el espíritu de un pueblo que ha sabido sobrellevar con valor y fortaleza lo amenazante de una guerra. De manera análoga, encontramos en la *Filosofía del derecho* de Hegel, en la última parte que habla sobre la historia universal, cómo la guerra es la oportunidad para que un Estado muestre su honor y gloria frente a sus enemigos.

1.3.2. Las antinomias de la racionalidad “estratégica-instrumental” mandevilliana

La dialéctica social mandevilliana consideraba necesario mantener los salarios en los niveles de subsistencia, bajo el argumento de que los hombres eran perezosos por naturaleza y tendían a la ociosidad, a menos que la necesidad los obligara a trabajar; la siguiente cita nos lo aclara:

“Es de todo punto imposible que una sociedad pueda subsistir mucho tiempo y soportar que muchos de sus miembros vivan en la ociosidad, disfrutando de todas las comodidades y placeres que puedan inventarse, sin tener al mismo tiempo grandes multitudes de gentes que, para compensar esta deficiencia, transijan con lo contrario, y a fuerza de costumbre y paciencia, lleguen a habituarse a trabajar (...) por tanto, el bienestar de todas las sociedades (...) requiere que estas labores las realicen aquellos de sus miembros (...) fuertes y robustos, que nunca hayan conocido comodidades, ni sepan lo que es la ociosidad (...) que se conformen con cubrir las necesidades más indispensables de sus vidas; estos aceptan satisfechos las manufacturas más deficientes (...) que no tienen otra pretensión que alimentar su organismo cuando el estómago los impulsa a comer, sin dar importancia al gusto o al condimento..”³⁹

La contradicción del progreso social es que ha medida que la cultura avanza y la habilidad de la sociedad mejora, aumenta la desigualdad entre los hombres, como ocurre en la “división del trabajo” puesto que el mayor número trabaja para las necesidades de la vida, en una “vida-para-la-explotación”, mientras que el menor número disfruta del trabajo de los otros y se dedica a la “vida-para-el-goce”. La cultura progresa⁴⁰ pero al mismo tiempo aumenta con igual fuerza las penas de ambas clases, los pobres y los ricos, los primeros por sufrir la opresión de los segundos y éstos últimos por su permanente insatisfacción haciéndolos dependientes de un deseo sin fin.

El logro de un orden social como éste, incurre en la contradicción de acumular riqueza al mismo tiempo que arroja a miles a la pobreza, pero además pone en cuestión su pretendida racionalidad al encerrar una irracionalidad de fondo, que consiste en que las potencialidades intrínsecas del hombre sólo pueden desarrollarse en sociedad mediante la muerte del orden social en la que antes se originaron, al conducir a la injusticia y a la desigualdad. La destrucción de dicho orden se genera cuando el libre intercambio de

³⁹ Mandeville, *La fábula de las abejas*, “Ensayo sobre la caridad”, p. 190.

⁴⁰ Véase lo que dice Kant acerca de la miseria y la desigualdad en el § 83 de su *Crítica del Juicio*.

equivalentes produce por un lado explotación y por otro, acumulación de riqueza, dichas contradicciones pertenecen a las relaciones sociales existentes.

La teoría de los salarios de subsistencia de Mandeville supone la existencia de una escasez natural de satisfactores, la cual hace necesarios los instintos para impulsar al hombre a la búsqueda de la conservación. La realidad nos demuestra como las necesidades siempre superan la distribución de dichos satisfactores y genera en el hombre tal frustración, que el éxito de la sobrevivencia dependerá de una pasión que le inspire avidez para superar los obstáculos que se le interponen. El progreso material de una sociedad dependerá de este impulso, por ello Mandeville sugiere la promoción artificial de un ejército de reserva y de un salario mínimo para la subsistencia. Es siguiendo esta lógica como nuestro autor se opone a las escuelas de caridad⁴¹, a las que acusa de fomentar la escasez de empleos que requerían de un gran esfuerzo físico y que nadie estaba dispuesto a realizar, a menos que la necesidad lo empujara a ello. Los pobres eran necesarios y el Estado debería procurarlos:

“Si han de existir personas de este género, puesto que una gran nación no puede ser feliz si no dispone de un gran número de ellas, ¿no es el deber de un sabio legislador procurar su multiplicación con todo el cuidado imaginable, y precaver su disminución lo mismo que debería prevenir la escasez de vituallas? (...) Si nadie tuviese necesidades, nadie trabajaría, pero las verdaderas penalidades se consideran como verdaderos placeres cuando evitan al hombre la muerte por inanición.”⁴²

La felicidad de la “sociedad de mercado” depende de la desigualdad entre los hombres, debe promoverse la escasez de una parte de la población para la autoconservación del sistema. Por ello, Mandeville se opone a la existencia de las escuelas de caridad, las cuales al ilustrar a los pobres amenazan el “sistema de desigualdad”, que nuestro filósofo llama “equilibrio en la división del trabajo”, dichas escuelas amenazan la abundancia y la riqueza nacional, aunque sólo sea las de una minoría que dedican sus vidas al goce. Mandeville reduce el papel de estas escuelas a varias formas de egoísmo, las ataca por fomentar la

⁴¹ Recordar como esta argumentación es común encontrarla en algunos filósofos del siglo XVIII, en particular en la *Crítica de la razón práctica* de Kant, por ejemplo, la caridad si bien es una pasión amable, como depende de los sentimientos y de la voluntad particular del agente, un acto hecho por caridad no es un acto bueno de manera universal, puede dar como resultado tanto actos buenos como malos, es producto del azar. De igual manera, vemos en la *Filosofía del derecho* de Hegel, cómo la caridad no puede resolver el problema de la miseria, de hecho traería más problemas al Estado, además de negarle al individuo la posibilidad de sentirse orgulloso de ejercer su profesión, con lo cual se le denigra en su existencia. La caridad sirve también para corromper el juicio de los jueces, esa misma visión la encontramos en Mandeville.

⁴² Op.cit, p.190.

ociosidad. En su opinión, los niños pobres se volverían incompetentes, quedarían acostumbrados a la vida fácil y cómoda, al volverse adultos estarían insatisfechos respecto a su posición social y luego no habría quien estuviese dispuesto a hacer los trabajos más difíciles, provocando una escasez de este tipo de oficios y su encarecimiento.

Mandeville sostenía que la multiplicación de los deseos crearía mercados masivos en una economía mercantil, por ello sólo podía concebir una sociedad basada en el gasto suntuario de los ricos y en el trabajo arduo de los pobres. “La riqueza más segura consiste en una multitud de pobres laboriosos”⁴³ Por tanto, aconseja una legislatura que produzca esta “raza de pobres con todo cuidado”.

Las escuelas de caridad inundarían el mercado de la mano de obra al capacitar a los jóvenes, generando así un desequilibrio entre la demanda y oferta de trabajo. Además, colocarían a los hijos de los pobres en empleos por encima de su nivel social, con lo que desplazarían a los hijos de tenderos honrados. Vemos como aboga por un gobierno que obligara a los pobres a trabajar en el drenaje de tierras, construcción de canales, en hacerlos navegables y mejorar los caminos.⁴⁴ Adam Smith en su *Riqueza de las Naciones* crítica esta lógica, al argumentar que no beneficia a la nación una prosperidad que deje a la masa de los ciudadanos sumida en la pobreza. “Ninguna sociedad puede ser floreciente y feliz si la mayor parte de sus miembros son pobres y miserables”.⁴⁵

Mandeville nos retrata a una sociedad con una estructura de clases rigurosamente diferenciada, cuya prosperidad dependía de la pobreza de la vasta mayoría de la población, sólo la amenaza de morir de hambre motivaría a los pobres a trabajar y dejar la ociosidad. Es digno de atención que aquellos contemporáneos de Mandeville que defendían la existencia de las escuelas de caridad no lo hicieran con la intención de erradicar la pobreza, sino sólo pensando en la utilidad de una educación religiosa, la cual consistía en la enseñanza de la sumisión, obediencia y aceptación del trabajo rudo, es decir, la verdadera intención de dichas instituciones, en opinión del autor, no era aliviar a los pobres de su situación de miseria y explotación, sino la promoción del cristianismo y de una ideología religiosa, lo cual les ayudaría a dominar sus conciencias y así mantener el poder.

⁴³ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, p. 258.

⁴⁴ William Horne, *El pensamiento social de Bernard Mandeville*, p. 168.

⁴⁵ Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, libro I, cap. 8, p. 88, en la edición de Edwin Cannan.

No obstante, hubo auténticos defensores de los pobres, como fueron William Hendley (*A Defense of Charity Schools*) y George Bluett (*An Enquiry wheather a general practice of virtue tends to Wealth or Poverty*), que se oponían a la idea de que la prosperidad de la sociedad dependiera de que hubiera grandes cantidades de trabajadores pobres e ignorantes. Según Bluett, el comercio y la prosperidad no se logra manteniendo pobres a los pobres, sino incrementando las necesidades y deseos de todas las clases sociales.

1.4. Recepción mandevilliana del escepticismo

1.4.1. Herencias intelectuales de Mandeville

La *Fábula* tenía el poder de impresionar a sus lectores y mucho de su fuerza conceptual era debido a la habilidad de Mandeville de introducir nuevos elementos en el discurso cívico, al establecer la volátil relación moral entre la virtud pública y las necesidades del comercio. Muchos de estos elementos eran características distintivas de la teoría política de la república holandesa, fundada en la ciencia política que habla acerca de la manipulación de las pasiones, elaborada por los hermanos *Johann y Pieter de la Court* en Holanda durante la década de los 1660's, en su libro titulado *The True Interest and Political Maxims of the People of Holland* (traducido al inglés en 1702), donde mediante fábulas planteaba la distinción entre un verdadero o falso manejo de la disciplina del amor propio. Dicha teoría sostenía que el Estado prosperaría y sus ciudadanos mantendrían su libertad si y sólo si se mantuviera el equilibrio político republicano entre las pasiones individuales y los intereses comunitarios.

Mandeville se opone al argumento de *De la Courts*, el cual sostenía que en estado de naturaleza, los hombres eran completamente capaces de hacer cálculos políticos para lograr acuerdos sociales a favor del bien común. Afirma que el ser humano no es capaz de deliberaciones colectivas a menos que sea dirigido por el diestro manejo del legislador⁴⁶ y

⁴⁶ Como ya mencioné antes, el legislador es una figura abstracta en la filosofía de Mandeville, es finalmente el representante de la gobernabilidad impuesta por el mismo proceso civilizatorio y los procesos de formación de la educación y la cultura a través de la historia.

muestra el valor positivo del interés propio y de la permanencia de las pasiones que *De la Court* condenaba.

La abeja representaba desde antaño, un símbolo de jerarquía en las monarquías absolutas, en cambio en Inglaterra, los escritores sobre economía, empleaban a la abeja para representar la frugalidad holandesa, la disciplina y el éxito comercial. Mandeville se oponía a dichas representaciones y asociaciones para concentrarse en un panal como símbolo de la inestabilidad moral de la actividad económica, es decir, que el progreso material es incompatible con una *ética de virtudes* que condena al lujo como un pecado y como síntoma de corrupción; la *Fábula de las abejas* es un ejemplo de lo que le ocurriría a la sociedad si se exterminaran todos sus vicios. En dicha interpretación nuestro filósofo se asemeja más a La Fontaine y a la posición del filósofo francés *Pierre Gassendi* que creía en la absoluta continuidad de los instintos humanos y animales (*Las Objeciones a las Meditaciones de Descartes*, 1641.)

Mandeville buscaba demoler el supuesto de *De la Courts* de que las pasiones sólo pueden regularse en una república, y busca ridiculizar la creencia de que una vida civil genuina sólo puede ser posible bajo un gobierno republicano. Se opone también a la idea de que los salvajes ignorantes en condiciones rudas, previo a la imposición de las leyes, hayan podido estar en una postura que les hiciera posible hacer un cálculo previo a la política, que los llevara a acordar sobre el tipo de gobierno conveniente al bien común. Para él esto era imposible, las sociedades requerían formas elementales de coordinación y consentimiento que sólo podían ser impuestas por la hábil manipulación de las pasiones de esos irreflexivos primitivos. Esta tesis era la que conectaba el pensamiento de Mandeville con una subversiva tradición de teóricos sociales asociados con el renacimiento de las doctrinas materialistas y del escepticismo moral de los filósofos antiguos, como *Epicuro*, *Empírico Sexto* y *Pirrón de Elea*.

Dichos pensadores se concentraban en un término llamado *bios*. La conducta cotidiana de la vida cuestionaba la existencia de principios éticos universales a lo largo del horizonte de las comunidades humanas, y lucharon por entender al hombre como un animal complejo que responde a sus impulsos innatos. Veamos a continuación la influencia recibida por Mandeville del pensamiento escéptico francés, en especial de *Pierre Bayle* y

Pierre Nicole, como los más importantes pues también encontramos reminiscencias de *Rocheffoucault* y *Pascal*.⁴⁷

1.4.2. La influencia del pensamiento francés: Pierre Bayle y Pierre Nicole

Hacia finales del siglo XVII, el escepticismo estuvo asociado con un filósofo protestante refugiado llamado Pierre Bayle, quien enseñaba en la escuela de Rotterdam donde Mandeville estudió, y con los católicos franceses seguidores de la teología augustiniana de Cornelio Jansen llamados Janseistas, dentro de los que se encuentran Blaise Pascal y Pierre Nicole.⁴⁸

Pierre Nicole y Bayle⁴⁹ buscaron demostrar cómo las personas que se dicen practicar la virtud cristiana, no otorgaban al espectador pruebas fehacientes de los motivos de su conducta, dado que los actos aparentemente virtuosos eran recompensados con una valoración pública, es por ello que parte del interés del hombre vicioso era imitar los signos convencionales del cristianismo para ganarse la aprobación de su comunidad.⁵⁰

Los hábiles actores sociales se expresaban mediante convencionalismos sociales acerca de las conductas apropiadas, y ello era sólo la manifestación de diversos modos de ser del egoísmo.

En dicha interpretación, la virtud podía razonablemente ser entendida como una de las máscaras disponibles para que el hombre caído persiguiera el interés propio, entonces la diferencia entre virtud y vicio no tendría nada que ver con la conducta. Por tanto, la distinción entre virtud y vicio dependería del juicio de Dios que logra inspeccionar los

⁴⁷ Véase el estudio introductorio de J.F. Kaye a la edición en dos tomos de su versión inglesa a la *Fábula de las abejas*, quien hace una comparación textual de entre las opiniones de Rocheffoucault y Mandeville.

⁴⁸ Pierre Nicole (1625-1662), sacerdote francés, teólogo y filósofo moral, asociado con el Janseísmo de Port-Royal, donde estudió y dio clases. Se sabía que trabajaba con Pascal. Sus ensayos sobre moralidad en 1674 contenían ejercicios de psicología moral augustiniana, algunos de los cuales fueron traducidos por John Locke para su propio uso, y luego aparecieron en una edición completa en 1691.

⁴⁹ Pierre Bayle (1647-1706), filósofo francés y crítico, quien emigró a Róterdam en 1681 debido a la intolerancia de los protestantes en Francia. Fue uno de los escritores escépticos más importantes de su generación, así como Calvinista, uno de los mayores promotores de la tolerancia religiosa, sostenía que la moralidad es independiente de la religión.

⁵⁰ Para Bayle, la experiencia se opone a la idea de que el conocimiento de Dios evita las malas inclinaciones de los hombres. Hay una incongruencia entre la moral práctica de los hombres religiosos con la idea abstracta de lo que su moral debe ser. Dicha incongruencia se debe a que la decisión libre entre dos acciones alternativas no se funda en el conocimiento abstracto de su deber, sino en el juicio particular que hace de cada acción al estar a punto de actuar. Su acción siempre depende de la pasión dominante, de la inclinación de su temperamento, la fuerza de su hábito y su gusto y sensibilidad por ciertas cosas.

corazones humanos. De esta moralidad pesimista se derivaron dos consecuencias; en primer lugar, se asumía que la gran mayoría de la humanidad solamente aparentaba las obligaciones cristianas, cuando en realidad les movía el amor propio. El hecho de que en su conducta no se pudiese diferenciar un acto realizado por amor propio de uno movido por virtud cristiana, amenazaba el supuesto convencional de aquellos creyentes que consideraban como una fuerte motivación de la acción virtuosa su temor al infierno o su anhelo de salvación. Este era el supuesto de Bayle, que afirmaba que todo hombre así fuese ateo o creyente, podría convertirse en un sujeto bueno, dado que la conducta cívica requería tan sólo la conformidad exterior con los estándares de propiedad aceptados por la sociedad y por las leyes no explícitas. La rectitud ciudadana no necesitaba de la existencia de una amplia conciencia.⁵¹ En segundo lugar, como las necesidades egoístas y conflictivas de los hombres podían ser reguladas hacia fines políticamente benéficos, también se podía lograr con los intereses económicos y sociales. La utilidad social y el beneficio comunitario eran consecuencias no intencionadas de ciertas formas históricas de grandeza personal, o de manifestaciones del “amor-propio” a lo largo del proceso histórico.

La aparentemente anárquica tendencia a luchar por la riqueza, revelaba a un nivel profundo, una estructura de regularidad social en la búsqueda de satisfacción material de los seres humanos.⁵² El interés material nunca satisfecho creaba “bienes sociales” ocultos y las fuentes intersubjetivas del intercambio comercial de bienes y dinero proveían al hombre de paz, seguridad y comodidad, tanto como si los hombres vivieran en una república de santos, según Pierre Nicole:

“Y aún en sociedades carentes de caridad y donde no hay religión, los hombres no dejan por ello de vivir en paz, con seguridad y confort, tanto como si vivieran en una República de Santos.”⁵³

⁵¹ Pierre Bayle, *Reflexiones diversas acerca de un Cometa en 1680*, CXXXIII-CLXXIII. Afirma que el hombre no actúa de acuerdo a principios. “Digan lo que quieran acerca de que el hombre es una criatura racional, nada es más cierto que su conducta casi nunca es consistente con sus principios... casi siempre concluye a favor de sus deseos”. Son las pasiones los verdaderos principios del actuar humano. *Reflexiones diversas acerca de un Cometa en 1680*.

⁵² Ibid., Bayle sostiene la posibilidad de practicar acciones morales y cívicas en una sociedad atea, siempre que los crímenes sean castigados y se infundan los principios del honor y la vergüenza, y se les asocie con ciertos actos. En una sociedad de ateos podemos esperar ver personas honestas en su trato de negocios.

⁵³ Pierre Nicole, *De la caridad y el amor propio*, tomado de una antología de textos de las fuentes de Mandeville, en Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees and other Writings*, p. 1-9. Según Nicole, el amor propio, que es la causa de la guerra, nos dirá como lograr vivir en paz. Es cierto que ama la dominación y quiere esclavizar al mundo, y sin embargo, ama más la vida y las conveniencias de una vida cómoda que la dominación.

Analicemos a continuación la importancia de esta herencia francesa que separa los móviles morales de la actuación cívica, como el resultado de un proceso histórico de secularización característico de las sociedades modernas, veamos cómo recibe esta herencia la filosofía de Mandeville.

1.5. El modelo de progreso occidental basado en el individualismo

1.5.1. El modelo del “hombre activo” mandevilliano

Según Horne, algunos teóricos han querido ver en Mandeville al precursor del individualismo económico, y sin embargo, dicho individualismo no se extiende a los pobres que trabajan, a los cuales se les trata como una clase carente de deseos de progreso material y de afirmación personal. Existe una tendencia no individualista hacia la clase pobre trabajadora, no existían propuestas para dejar liberados a los pobres como individuos; abogaban por la acción gubernamental para controlar su conducta como grupo.

El individualismo mandevilliano incluye exclusivamente a un tipo de hombre, que tiene como modelo al “hombre activo” no al indolente, cuyo propio carácter lo sume en la miseria, según Mandeville. El “hombre activo” desde una visión sociohistórica es el mercader, aquél que conoce las condiciones del mercado y dispone de dinero en efectivo, cuenta con la ventaja de haber roto las relaciones entre el productor y el destinatario final de las mercancías, mientras que las autoridades hacían vista gorda y relajaban sus controles para este tipo de *merchants*⁵⁴. Ya en la época de Mandeville, la “sociedad de mercado” tiene una marcada “división del trabajo”, el mundo del intercambio se encuentra estrictamente jerarquizado. Lo sorprendente es que la “división del trabajo” o la

⁵⁴ Cfr., Fernand Braudel, *Dinámica del Capitalismo*. Braudel resalta la diferencia entre *tradesman* y *merchant*. El *merchant* se ocupa del comercio a larga distancia y el *tradesman* del comercio local, que se basaba más en el “valor de uso”. El *merchant* participa más libremente en el mercado, pues como opera a larga distancia ello le pone al resguardo de los controles ordinarios, cuenta con la posibilidad de escoger. Por ejemplo, en España el mercader es aquel que profesa el arte mercantil y que significa comerciante riquísimo y de gran crédito. Cuentan con la superioridad de la información, de la inteligencia y de la cultura. Tienen a su disposición el monopolio o el poder suficiente para anular al 90% de la competencia. Para Braudel dentro de la sociedad comercial existen dos niveles de intercambio, uno elemental y competitivo que es transparente y se halla sometido a controles, el otro, superior, sofisticado y dominante, donde impera el “valor de cambio”, frente a los “valores de uso” del primero.

especialización afecta a toda la sociedad comercial excepto a los que están en la cima, a los negociantes capitalistas, pues el mercader de altos vuelos no se limita a una sola actividad, diversifica sus actividades en muchos ramos, es decir, pasa automáticamente de la “especialización” a lo “no-especialización”⁵⁵.

El modelo del “hombre activo” desde la visión teórica mandevilliana es aquel cuyo “afán de dominio”, le lleva a conquistar la hostilidad de la naturaleza superando todos sus obstáculos externos a través de la invención y a emprender grandes riesgos, lo cual lo hace aparecer como el hombre de empresa retratado por Max Weber en su investigación sobre la formación del capitalismo en la sociedad moderna en *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que estudiaremos en el siguiente apartado; pero por otro lado siempre está insistiendo en la vigilancia del gobierno, insiste en la necesidad del artificio político para regular el egoísmo de los hombres, aunque el progreso material y el avance civilizatorio se conduzca como un automatismo. No analizaremos en este apartado su visión espontánea del progreso, lo haremos en el capítulo III de la tesis, me gustaría centrarme en el modelo de “hombre activo” que Mandeville nos ofrece como modelo universalmente válido de naturaleza humana, la cual deberá ser puesta en cuestión. Mandeville elogia al hombre activo como aquel que lleva la tarea del progreso en lo individual:

“Nadie alcanza más éxito en las invenciones que los hombres activos y laboriosos que ponen firmemente la mano en el arado, hacen experimentos y prestan toda su atención en lo que están haciendo”⁵⁶

El hombre dedicado a una vida ascética y especulativa, el hombre de la razón objetiva es degradado y sustituido por el técnico, el pragmata hombre de ciencia, el trabajo experimental poseerá una valoración positiva, estos cambios en las formas de valoración forman parte del eclipse del tipo de racionalidad de la metafísica del siglo XVII, la razón no es una posesión, niega las pretensiones de verdad de la metafísica, no hay un contenido firme de conocimientos, de principios, de verdades, todo es puesto en cuestión.

No es el hombre de la especulación quien logra las invenciones técnicas, sino el “hombre activo”; tampoco lo es el “hombre indolente” que no se preocupa por vencer obstáculos. Su modelo de “hombre activo” como inventor y pragmata, es una derivación de

⁵⁵ Este tránsito de la “especialización” a la “no especialización” es particular de las actividades financieras que buscan diversificar el riesgo de sus inversiones monetarias, no así el de la actividad comercial y de la producción manufacturera, en donde la especialización a través de la “división del trabajo” es indispensable,

⁵⁶ B. Mandeville, *La Fábula de las abejas*, tercer diálogo, p. 449.

la crítica a la razón especulativa con sus pretensiones de verdad acerca de los fundamentos, las primeras causas y los juicios *a priori*, por parecerle arrogantes. Elogia el conocimiento basado en la experiencia como el único válido. Para Mandeville los eruditos y sabios sólo acumulan un montón de conocimientos inútiles, el valor de sus conocimientos sería el digerirlos, poseen una falta de capacidad para administrar y ordenar ventajosamente aquello que han recibido. El “hombre activo” es el único capaz de sobrevivir en sociedad:

“El éxito de su sobrevivencia dependerá de una pasión que le inspire gran avidez para superar los obstáculos que se le interponen en la gran obra de la propia conservación”⁵⁷

El único capaz de superar sus frustraciones es el hombre que se preocupa de su reputación, el hombre del honor. A Mandeville no le interesa lo que le ocurre a la gente miserable y pobre, pues no son ellos los que liderean el progreso:

“Para conocer el mundo debemos estudiarlo. Los sucesos de la gente miserable y pobre no nos interesan, pero si vivimos siempre entre personas de rango y no extendemos más allá nuestro examen... Entre la gente mediana y de baja condición hay personas tolerablemente bien educadas que poseen la misma cantidad de vicios y virtudes y que, siendo del mismo rango, reaccionan de manera diferente de acuerdo con su carácter.”⁵⁸

A Mandeville le interesa estudiar cierto modelo de hombre, la razón por lo que la gente miserable no entra en su objeto de estudio se debe a que dada su posición económica no puede alcanzar la instrucción, al no ser educada no pertenece a la sociedad civil. Los miembros educados de esta sociedad reaccionan de manera diferente según su temperamento, los cuales son de dos tipos, el “activo” y el “indolente”. En situación de igualdad lo que lleva a los sujetos a adaptarse en la sociedad son sus temperamentos. El hombre “activo” es aquel capaz de acumular riquezas, aquel que no se amedrenta por los obstáculos difíciles del mundo:

“Consideremos dos personas dedicadas a la misma tarea que no tengan sino sus prendas personales y el mundo ante ellas, y que naveguen por él con las mismas facilidades y desventajas. Supongamos que no hay entre ellas ninguna diferencia excepto su temperamento, activo en una e indolente en otra. Esta última jamás acumulará bienes con su trabajo aun cuando su profesión sea lucrativa y la domine bien. La casualidad o algún accidente extraordinario e inesperado pueden causar

⁵⁷ Op. Cit., p. 474.

⁵⁸ B. Mandeville, *La Fábula de las abejas*, segunda parte, tercer diálogo, p. 423.

grandes transformaciones en su vida, pero sin ello se sostendrá difícilmente en la mediocridad. A menos que su orgullo le afecte de una manera excepcional, será siempre pobre, y nada que no sea alguna vanidad le impedirá seguir siendo miserable.”⁵⁹

En situación de igualdad de oportunidades, las diferencias en la sociedad se deben al temperamento, en la lucha por la existencia sólo vence el hombre de temperamento activo, la fuerza causal de esta lucha es el orgullo. Mandeville vuelve a justificar el progreso en la desigualdad, en la escasez natural o artificial y en la multiplicidad de deseos como fundamentos de la vida activa y mundana. Dicha necesidad aunada a la pasión promotora de la superación humana (el orgullo), conducirá a la preservación de la vida del sujeto particular y a la preservación de la estabilidad social. No basta el conocimiento de una profesión ni siquiera su dominio técnico, es necesaria la pasión que impulsa a la voluntad, la razón teórica es insuficiente para mejorar las condiciones sociales de los miembros de una colectividad.

No es necesario que el hombre “activo” lleve una vida ascética o sea verdaderamente honrado en su vida interior, es suficiente con que aparente serlo, lo que importan son sus virtudes públicas:

“... el hombre activo (...) que se encuentra a sus anchas en medio del bullicio mundano (...) una escasa avaricia le incitará a perseguir sus designios con asiduidad. Los pequeños escrúpulos no se interpondrán en su camino. Si la sinceridad fracasa, usará el artificio. Para llevar a cabo sus proyectos usará su buen sentido, sobre todo para conservar en la medida de lo posible la apariencia de honradez si sus intereses le obligan a apartarse de ella. Para adquirir riquezas o siquiera un medio de vida por medio de las artes y las ciencias no es suficiente ser diestro o entendido en ellas.”⁶⁰

La cita nos muestra nuevamente la insuficiencia de la conducta teórica para dominar el mundo, es necesaria la *actitud de dominio práctica* basada en la habilidad para superar obstáculos, es necesario cuando menos un mínimo de honorabilidad para ser reconocido en la “sociedad de mercado”, de lo contrario el sujeto atentaría contra su propia autoconservación. Su adaptabilidad al mundo dependerá de esa proyección a la superación de obstáculos, ni siquiera su conciencia moral podría considerarse una limitación, es suficiente su *buen sentido*, es decir, el sentido común de la sociedad a la que se pertenece, a

⁵⁹ Op. Cit., p. 423-4

⁶⁰ Ibid., p. 424.

moverse de acuerdo a los estándares valorativos de su comunidad, que como opinión pública reconocen al sujeto con su credibilidad, la de tener al sujeto por honorable:

“Todos los hombres que han de buscar su manutención, se ven obligados a darse a conocer al mundo siempre que la decencia lo permita, sin jactarse de su valer y sin causar perjuicios a los demás.”⁶¹

Para ganar el mundo, el hombre “activo” debe moverse con **prudencia**, ese es su límite, debe aprender a ocultar los síntomas más visibles del orgullo para evitar dañar y ofender a los demás causando su rechazo, debe ser capaz de transformar sus pasiones más dañinas en algo útil a la sociedad, hacer de sus sentimientos privados (vicios) algo favorable a los demás (virtudes públicas). El **hombre humilde** que no quiere mostrar sus cualidades a los demás y se los reserva con modestia, **no gana nada en el mundo**, a diferencia del “hombre activo”, quien debe dar expresión pública a su existencia, notoriedad, para que sea tomado en cuenta por su sociedad. Esa será la manera de conquistar la aprobación colectiva, de ello depende su autopreservación:

“El hombre que tiene un temperamento contrario (activo) no confía sólo en sus propios méritos o dotes; se esfuerza en realizarlos ante la opinión de los demás, en hacer que sus capacidades sean mayores de lo que realmente son. Como se considera un desatino (para la sociedad) proclamar las propias excelencias y hablar ostentosamente de sí mismo, su principal ocupación consiste en hacerse de amigos y conocidos que realicen por él semejante labor. Sacrifica todas las demás pasiones a esta ambición, se ríe de los desengaños, está habituado a las negativas y ninguna repulsa lo desanima. Esto hace que todo él se halle siempre adaptado a sus propios intereses: puede negar a su cuerpo las cosas más necesarias y vivir en perpetua intranquilidad de espíritu; puede aparentar, si ello sirve a sus propósitos, la templanza, la castidad, la compasión o aún la piedad misma sin poseer un solo adarme de virtud o sentimiento religioso. Sus esfuerzos por aumentar su fortuna son constantes y no tiene límites, excepto cuando (...) hay razones para temer los reproches mundanos.”⁶²

El tipo de hombre vencedor en la lucha por la existencia social requiere de la publicidad de su honorabilidad (no de su virtud) para lograr el reconocimiento de la “sociedad de mercado”, con lo cual se preserva. Lo único que limita coactivamente al hombre “activo” en sus proyectos es la “opinión pública”, tiene fuerza porque lo que más ambiciona en la vida es que los demás piensen bien de sí mismo. El temor al desprestigio es un dolor

⁶¹ Ibid., p. 424.

⁶² Ibid., p. 425.

imaginario que lo lleva a sacrificar todas sus demás pasiones y convertirlo en un ser sociable, la disposición a moderar sus pasiones responde también a un cálculo utilitarista, pues las consecuencias del deshonor son materiales, pierde ganancias en el mercado. La “opinión pública” es una ley de censura de mayor efectividad que el dominio estatal, aunque el Estado está siempre supuesto y es necesario, más no es suficiente para aumentar la gobernabilidad, como lo es esta ley simbólica del prestigio social:

“El orgullo (...) hace que el hombre activo ame los atavíos, los vestidos, los muebles, las carrozas, las mansiones y todas las cosas de que disfrutan sus superiores, en tanto que convierte al hombre indolente en un ser hosco y acaso malhumorado, inclinado a la sátira si tiene un brillante ingenio, aunque sea, por otro lado, una buena persona.”⁶³

Mandeville nos descubre a un hombre que está dispuesto a arriesgarlo todo menos su reputación. En cambio el hombre indolente no será capaz de mejorar su condición y permanecerá con un bajo nivel de vida, se dedicará a despreciar las riquezas y a ser ahorrador y a llevar una vida sin lujos, aparenta ser un asceta, cuando en realidad no hace más que ocultar sus incapacidades y flaquezas. Nuestro filósofo desprecia a todos los que se escudan en principios religiosos y llevan una vida ascética, los pone como modelos de vida indolente:

“...el hombre indolente, al no encontrar nada que pueda complacerle, dirige su atención hacia sí mismo. Contemplando todas sus cosas con gran indulgencia, se recrea en sus propios dones, sean estos naturales o adquiridos. Ello le induce fácilmente a despreciar a todos los que no están tan bien dotados, especialmente a los poderosos y ricos... Considera imposibles todas las cosas difíciles, lo cual lo hace desesperar de poder mejorar su condición, y como no dispone de bienes y sus ingresos no alcanzan más que para mantener un bajo nivel de vida, su buen sentido debe obligarle necesariamente, si quiere disfrutar aunque sólo sea de una apariencia de felicidad, a dos cosas: a ser frugal y a pretender no estimar en nada las riquezas, pues en caso de descuidar alguna de estas normas quedarán entera e inevitablemente al descubierto sus flaquezas.”⁶⁴

El modelo de “hombre indolente” es aquel que no se atreve a superar los obstáculos del mundo, que se conforma con lo que tiene. En la visión mandevilliana este modelo de hombre estará jerarquizado como la clase más baja en la sociedad civil, aunque sigue perteneciendo a ella por poseer ciertos conocimientos y ser, no obstante, una clase ilustrada.

⁶³ Ibid., p. 425

⁶⁴ Ibid., p. 425

La idea de felicidad ofrecida por Mandeville es una vida de riquezas y ostentación en lo material, mientras que en lo espiritual sería el obtener una buena imagen pública, lograr pertenecer y permanecer en el mundo de la publicidad, que aunque no sea una “esfera de dominio” como el poder estamental y estatal, es una “esfera de autonomía”, que más tarde se transformará en dominio. Mandeville nos dice del “hombre indolente” lo siguiente:

“...el hombre indolente sería por efecto de su propio carácter pobre... no hará más que lo que sea necesario... adoptará la frugalidad como algo que ha de permitirle su *summum bonum*, la amada tranquilidad de su cómodo espíritu (...) encontraremos en todas partes que quienes pretenden subestimar y despreciar las riquezas en general son generalmente pobres e indolentes. Pero, ¿quién puede censurarles? Obran en defensa propia... lo único que puede hacer es buscar querrela al mundo y encontrar argumentos para despreciar lo que los demás sobreestiman (...) si muestra algún apego a las riquezas o a una vida más holgada perderá el único argumento del que dispone para defender su querida flaqueza, ya que entonces se le podrá preguntar por qué no se esfuerza más y se le podrán poner... ante su vista las oportunidades que deja pasar...”⁶⁵

El “hombre indolente” se ve obligado a justificarse ante la “sociedad de mercado”, para ello debe crearse una filosofía de vida que justifique sus flaquezas y su débil espíritu, de otra manera los demás le reprobarían. Mandeville buscaba en esta discusión mostrar la hipocresía de los motivos ascéticos y de aquellos que critican el modo de vida moderno en la “sociedad de mercado”. Mandeville nos aclara que el “hombre indolente” puede ser trabajador, pero es incapaz de reclamar mayores derechos a un patrón, sólo se contentará con obtener su subsistencia:

“Si es un hombre de letras, se esforzará mucho para ganar su subsistencia, pero en general entregará su trabajo en condiciones desventajosas y lo venderá deliberadamente a precio inferior a un hombre oscuro que le ofrezca comprarlo antes que soportar los insultos de los arrogantes editores y que verse importunado con el sórdido lenguaje usual en el comercio.”⁶⁶

Esta cita también nos muestra la predilección mandevilliana por las profesiones representativas de la nueva sociedad, a saber, los hombres dedicados al comercio por ser ellos la expresión del modelo del “hombre activo”, aquellos dedicados a la productividad y la ganancia económica, pero además aquellos que mostraban una mayor adaptabilidad al *beau monde*, lo cual implicaba un sujeto que guiara su conducta según los principios del

⁶⁵ Ibid., pp. 426-28

⁶⁶ Ibid., p. 428

honor para lograr una buena publicidad, es decir, una imagen de honorabilidad de parte de la “opinión pública”. Es así como va surgiendo un *ethos* que implicara una disciplina pasional llevada a cabo por el principio del “apego de sí” y el orgullo, es decir, una pasión fuerte que operaba en contra de las demás tomando formas de expresión social en las buenas costumbres de la sociedad civil, es por ello que le he llamado un *ethos de honorabilidad*⁶⁷.

En cambio, las profesiones dedicadas a la razón teórica y especulativa son degradadas. Mandeville demuestra un desprecio por los hombres de erudición, por parecerle que acumulan información inútil que no saben como emplear en el mundo práctico, vale más el hombre de la experiencia que pone a prueba sus conocimientos mediante la invención, cuya actividad es alabada por la nueva sociedad.

Mandeville divide en clases a la humanidad dependiendo de que tan afectados estén por el orgullo, si bien a los hombres les es dado por naturaleza el principio del “amor-propio” y el “apego-de-sí” y en eso todos nacen en situación igualitaria para lograr su preservación particular, al tratarse de la preservación colectiva dentro de la sociedad civil en la modernidad se debe lograr la moderación de la expresión de los síntomas de orgullo, la ilustración debe enseñar a los hombres a encubrir sus síntomas más notorios para que el hombre logre adaptarse a la sociedad y proteger el interés común:

“Cleo: Cuando un hombre se regocija de su orgullo y da rienda suelta a esta pasión, sus signos son tan visibles en su semblante, aspecto, ademanes y conducta como en un caballo que hace cabriolas o en un gallo que se pavonea. Todos ellos son muy odiosos, pues tienen en su interior el mismo principio que es causa de los mencionados síntomas. Y como el hombre está dotado de palabra, todas las expresiones francas que pueda sugerirle la misma pasión deben ser por los mismos motivos igualmente desagradables. Consiguientemente han sido estrictamente prohibidas en todas las sociedades por consentimiento común en los primeros comienzos de los buenos modales, enseñándose a los hombres a sustituirlas por otros síntomas equivalentes, pero menos ofensivos y más provechosos a los demás.”⁶⁸

Es interesante notar cómo la ilustración le permite al sujeto perteneciente a una sociedad civil tener mayores oportunidades de exhibir su orgullo, en un lenguaje comprendido por

⁶⁷ El término *ethos* lo he empleado para referirme a la conducta disciplinada, ordenada en función de lograr la comunión entre los hombres, es decir, la formación de la sociedad civil. No se trata de una conducta ascética metódica a la que Weber describió como el *ethos* del espíritu del capitalismo. Nada más opuesto al *ethos ascético* que el *ethos de la honorabilidad* mandevilliano.

⁶⁸ Ibid., p. 436

todos los participantes, el problema surge cuando las personas no tienen estas oportunidades, en ellos es muy común que surjan vicios o sentimientos privados desagradables como resultado de la frustración:

“Cleo: En aquellos que no tienen ...oportunidad de exhibir los síntomas del orgullo, la menor porción de esta pasión es molesto huésped, aunque con frecuencia desconocido, pues en ellos se convierte fácilmente en envidia y malicia, apareciendo a la menor provocación bajo estos disfraces y siendo muchas veces la causa de crueldades..., cuanto mayor sea el margen de que los hombres dispongan para expresar y satisfacer la pasión por los medios justificables, tanto más fácil les será ahogar la parte odiosa del orgullo y parecer completamente desprovistos de él.”⁶⁹

Los que no tienen estas oportunidades de exhibir el orgullo son los pobres, los que no han sido instruidos y no poseen propiedad privada, éstos no tendrían acceso a la sociedad civil, ellos no llegan a conquistar ni a dominar su naturaleza:

“en una gran nación y en un pueblo próspero cuyo mayor deseo parezca ser la comodidad y el lujo, la clase superior de la población no podrá disfrutar tanto del mundo sin esas artes. Es cierto también que nadie las necesitará más que los hombres voluptuosos bien dotados que **pretenden unir la prudencia mundana con la sensualidad y tienen como preocupación máxima el refinamiento de su placer.**”⁷⁰

Es interesante notar como el modelo de vida en que Mandeville fundamenta el progreso económico de la “sociedad de mercado”, es contrario al modelo de vida ascético-protestante que Max Weber le atribuye al capitalismo occidental moderno europeo y americano. El modelo de vida cívica mandevilliano es la del hombre que sabe unir la prudencia mundana y la sensualidad, su finalidad no es la acumulación de ganancia sino su goce, mientras que el modelo de vida del empresario weberiano no es el hedonismo sino todo lo contrario, el “ascetismo profesional”, que considera a la vocación como camino de salvación y no la acumulación de ganancias, ésta última funciona exclusivamente como un signo, una señal, una garantía de que se está en el camino de la salvación y de la *gracia*, las ganancias como tal no son un fin en sí mismo, gozar de ellas le desvía del camino, por ello siempre son reinvertidas, no importan las riquezas materiales como producto del trabajo, estas no tienen una utilidad. En cambio, el imperativo del *ethos de la honorabilidad* mandevilliano es el goce mundano, de consumo y de lujo, en vez del ahorro y la frugalidad

⁶⁹ Ibid., p. 437.

⁷⁰ Ibid., p. 437.

del *ethos ascético protestante* descubierto por Weber. En la opinión de Mandeville, el hombre de la frugalidad es el de temperamento indolente que impide el avance del progreso de la sociedad y racionaliza su conducta justificándola mediante una filosofía de la virtud que nuestro filósofo califica de hipócrita.

Si el dominio del mundo está reservado a los hombres cuyo imperativo es la conquista de todo obstáculo mundano y el hedonismo, lo que habría que cuestionar es qué ocurre con aquella clase de hombres que se ven excluidos de las oportunidades de mostrar su orgullo, qué ocurre con la frustración de sus vidas, no dañaría eso la estabilidad de la “sociedad de mercado”:

“...las criaturas que se encuentran siempre en las mismas circunstancias y experimentan escasas variaciones en su manera de vivir no tienen oportunidad ni ocasión para revelar la mencionada afición a sí mismo...entre los seres de la misma clase, los más inteligentes y perfectos serán también los más inclinados a mostrarla...El hombre mismo en estado salvaje... tiene muchísima menos ocasión y oportunidad de mostrar ese apego a sí mismo que cuando es civilizado... Sin embargo, si se reunieran cien hombres salvajes... aparecería el apego a sí mismo en forma de deseo de superioridad.”⁷¹

La cita nos muestra como Mandeville presupone una igualdad entre los hombres en “estado de naturaleza”, en tanto obedecen al mismo “principio de conservación” de su existencia como “apego-de-sí” que tiene resonancias spinozistas como *connatus essendi*. Sin embargo, con el avance de la civilización comienza la desigualdad entre los hombres, pues no todos poseen las mismas oportunidades de mostrar ese deseo de superioridad. Mandeville pone su optimismo en el progreso civilizatorio, los más aptos serán aquellos de espíritu activo, los hombres de temperamento indolente serán pobres y necesitarán darle una justificación a su condición, de ahí su aversión a las riquezas, debe formarse una filosofía de vida que justifique su modo de vida particular. Me parece que Mandeville responsabiliza al pobre de su miseria, aparentemente la “sociedad de mercado” abriría un espacio de libertad para mostrar los caprichos del orgullo, pero vemos como éste está reservado al ilustrado y al propietario, pero además al poseedor del espíritu activo del que hablé antes:

“Cleo: ... las diferencias que hay entre los hombres en lo que toca al grado de orgullo, son debidas a las circunstancias y a la educación más que a cualquier otro de los factores que intervienen en su desarrollo... aquellas personas que han sido oprimidas y cuyo pensamiento no ha podido vagar más allá de los límites impuestos

⁷¹ Ibid., p. 439-40.

por las más perentorias necesidades de la vida, no han tenido la oportunidad de satisfacer los caprichos de su pasión, por lo cual participan de ella en el mínimo grado... Los hombres de bajo origen y deficiente educación que han vivido muy sojuzgados y, consiguientemente, no han tenido grandes oportunidades para utilizar su orgullo, adquieren, si alguna vez llegan a mandar sobre otros, una especie de espíritu de venganza, que los hace frecuentemente malévolos.”⁷²

La cita nos permite descubrir en la miseria el fundamento de una “sociedad de mercado”, el imperativo de dicha sociedad es el goce mundano y la ostentación de honores, su *ethos es la honorabilidad*. Sin embargo, dicha miseria provoca una especie de resentimiento que puede ser dañino a la sociedad. Mandeville nos aclara que el deseo de superioridad sería dañino a las sociedades sin la tarea del Estado como garante de los derechos privados⁷³. El “hombre activo” que es hombre honorable debe ser respetado en sus derechos, uno de los cuales es el proteger su imagen, pedir la restitución de las ofensas a su persona y a su patrimonio, y la Ley no debe ser un obstáculo para lograrlo. En ese sentido se muestra Mandeville un defensor del individualismo. Un individualismo guiado por el principio del honor que le da identidad pública al sujeto. Mandeville defiende el honor de la siguiente forma:

“Cleo: El honor significa un principio de coraje, virtud y fidelidad... para ser un hombre honorable no es suficiente ser valiente en la guerra, y estar dispuesto a luchar contra los enemigos de su país; debe igualmente estar dispuesto a comprometerse en **luchas privadas**, a pesar de que las leyes divinas y de su país lo prohibían... parece ser una invención que posee mayor influencia en el hombre que la religión.”⁷⁴

Nos encontramos frente a la defensa de una esfera del individualismo y de autonomía del sujeto que entra en contradicción con la esfera política y la religión. Estas “luchas privadas” se refieren a los duelos de armas, nos encontramos frente al antecedente de lo que será el origen de la “lucha competitiva” dentro de la “sociedad de mercado” ya neutralizada. Sin embargo, el principio del honor paradójicamente permite el progreso de la sociedad comercial:

“Cleo:...Todas las criaturas humanas poseen un deseo incansable por mejorar su condición, y en toda sociedad civil y comunidad de hombres parece existir un espíritu de trabajo, que no obstante los continuos obstáculos que aparecen en forma

⁷² B. Mandeville, *La Fábula de las abejas*, segunda parte, tercer diálogo, p. 433.

⁷³ Los derechos son objetivos, públicos, externos y coaccionan la libertad externa de los otros.

⁷⁴ B. Mandeville, *An Enquiry into the Origin of Honour*, p. 15.

de vicios e infortunios, trabajan por mejorar y buscan hasta obtener...la felicidad del hombre en la tierra.”⁷⁵

Ese deseo del hombre por preservar su existencia le lleva a la formación de la sociedad, lo cual hizo necesaria la creación de instituciones que le ayudaran a lograr la preservación de toda la comunidad en forma de leyes y de derecho:

“Cleo:...A pesar de que el hombre hace leyes para superar los obstáculos a los que se enfrenta, al tiempo descubren su insuficiencia...nada es más necesario, que la seguridad de la propiedad; lo cual en ocasiones **es imposible sin la confianza que los hombres se tienen unos a otros.**”⁷⁶

Lo que nos muestra Mandeville con la cita es la necesidad de las leyes del honor y de la “opinión pública” como una forma de censura eficaz que coadyuva a la coacción política. La estabilidad política depende de la confianza intersubjetiva, el “ser-sujeto-de-credibilidad” debe ser uno de los principios que fundamenten el establecimiento de convenios entre los distintos “sujetos-de-crédito”, también implica que el Estado deba ser liberal:

“Las Leyes... no pretenden corregir los corazones e imponer un mayor límite al espíritu de venganza... al contrario, alaban la fragilidad y administran la grandeza del ofendido: Están lejos de negarle sus demandas, o negarle que obtenga satisfacción por las afrentas... Lo único a lo que le obligan es que de satisfacción a su ofensa de un modo que sea seguro para su persona, y lo menos perjudicial al Público.”⁷⁷

Vemos la defensa del individualismo y de un Estado liberal, la tarea política no consiste en exigirle a un hombre el ser bueno o buen creyente, con lo cual vemos en la separación de la moralidad y la política. El Estado tampoco le exige al “sujeto-de-crédito” olvidar sus ofensas y no demandar su restitución, lo cual incluye las deudas económicas, pues es su derecho privado, a lo único que lo obliga es que al reclamar su derecho no dañe el bienestar público, es el único imperativo de conducta pública.

⁷⁵ Ibid., *An Enquiry into the Origin of Honour*, p. 16.

⁷⁶ Ibid., p. 16.

⁷⁷ Ibid., p. 74-5.

Mandeville nos muestra la perpetua contradicción entre las leyes del honor y el cristianismo⁷⁸ por un lado y entre las prácticas del duelo y la ley estatal⁷⁹ por otro, pues es el Estado el que tendría que tener el monopolio exclusivo de la violencia, de manera que las ofensas sean restituidas en un “estado de derecho”; nuestro filósofo nos ofrece un tipo de legitimación que resuelve la segunda contradicción, la cual consistiría en la necesidad de descubrir equivalentes de restitución por las ofensas particulares y privadas como parte de la tarea estatal, menos perjudiciales a la sociedad. Los instintos de soberanía debían ser redirigidos hacia los enemigos del Estado al exterior y evitar las “luchas privadas” para mantener el equilibrio de la “sociedad de mercado” y evitar su disolución:

“Cleo... Por esta razón todos los príncipes sabios, los magistrados y gobernantes, tomarían todo el cuidado que podamos imaginar, para cultivar y estimular los más nobles principios del honor e incrementar el número de hombres honorables, mostrando hacia ellos todo el respeto y alta estima posibles, así como los sentimientos más tiernos... un Monarca debe sentirse muy afectado al ver como una práctica común (los duelos) lleva a la destrucción de unos contra otros, debe conservar la valentía y el espíritu de estos valiosos hombres para ser redirigida contra de los enemigos del país... en vez de ser usada en luchas privadas cuya tendencia llevaría al debilitamiento del reino y ... a su completa ruina.”⁸⁰

Pasemos a estudiar a continuación cómo se fue gestando este *ethos* capitalista en las sociedades modernas, para ello habremos de centrarnos en el lúcido análisis de Weber en su *Ética del protestantismo y el espíritu del capitalismo* para comprender de mejor manera la situación epocal en el que se desarrolló el discurso mandevilliano.

1.5.2. La ascesis del trabajo como configuración del *ethos* capitalista.

La “ética política” de Mandeville sería incomprensible si no revisáramos el proceso de secularización histórico de las sociedades, es por ello que este apartado busca emprender dicho análisis, en donde el horizonte de referencias se transforma y se despoja de los fines

⁷⁸ La tensión entre la “ley terrenal” basada en las costumbres y la tradición, frente a la “ley divina” que ordena, en el caso del cristianismo, perdonar las ofensas, ser humilde y ofrecer la otra mejilla.

⁷⁹ La separación entre política y moralidad. Mandeville acepta la imposibilidad de una armonización entre lo público y lo privado, así como la contradicción entre una ética de convicciones y las acciones prácticas de los hombres, entre aquello que dicen creer y sus actos, entre teoría y praxis, entre el “ser” y el “deber ser”. Las creencias son impotentes para conducir la vida del hombre en el *beau monde*, y son contrarias a las leyes temporales.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 72.

de salvación de la moralidad medieval. La investigación de Weber nos puede ayudar a comprender mejor el modelo de “hombre activo” mandevilliano, quien también se desprende de dicha secularización de las sociedades⁸¹. Weber nos explica cómo el afán de enriquecimiento y la acumulación es legitimado por la ascesis del trabajo de la moralidad puritana inglesa, como una vía de salvación en lugar de la idea de salvación de la vida contemplativa que imperaba en la moralidad medieval.⁸²

A Weber le interesa rastrear las raíces religiosas del ethos capitalista, él descubre un específico racionalismo en los tipos de vida occidental, nos quiere explicar la génesis del racionalismo moderno, la evolución y destino de la razón, ¿por qué fuera de Europa no se recorrieron esas sendas de racionalización? Para Weber fue en Europa donde se observa el fenómeno de la parcelación del tiempo en trabajo y ocio, la conducta metódica del trabajo como vía de salvación, la positivación del trabajo contrario al peso negativo en la interpretación en la historia bíblica, donde era considerado un castigo y una condena del destino humano por el pecado.

Weber analiza cómo el afán de enriquecimiento que el ascetismo de Calvino había condenado como un pecado capital, se transforma en algo legítimo para el ascetismo puritano inglés del siglo XVIII. La riqueza deja de ser un obstáculo para el trabajo de los clérigos, a los cuales les era legítimo crear un patrimonio sin causar escándalos. Lo condenable era la pérdida del tiempo “el descansar en la riqueza”:

“... el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo... perder el tiempo en la vida social, en cotilleo, en lujos, incluso en dedicar al sueño más tiempo del indispensable para la salud, es absolutamente condenable desde el punto de vista moral... el tiempo es infinitamente valioso, puesto que toda hora perdida es una hora que se roba al trabajo en servicio de la gloria de Dios.”⁸³

De manera que el puritanismo inglés transforma el concepto de ascesis de la vida monacal contemplativa a una ascesis fundada en la vida mundana del trabajo y de la vida profesional como un modo de santificación, como un preventivo para las tentaciones. El imperativo

⁸¹ Aunque podría decirse que es una semi-secularización, pues la idea de providencia siempre está en la base de toda organización, física, social y política, como se verá más adelante cuando abordemos el tema de la teleología mandevilliana.

⁸² Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, segunda parte, “La ética profesional del capitalismo ascético”, p. 115.

⁸³ *Ibid.*, p. 217-218.

categorico será el deber: “trabaja duramente en tu profesión”, así como el principio paulino “el que no trabaja que no coma”⁸⁴

El trabajo se convierte en un fin absoluto de la vida, se positiviza su significación, ya que no siempre tuvo una valoración positiva en la historia del mundo al ser un castigo divino. Max Weber interpreta esta transformación del concepto de ascesis como una desviación de las concepciones medievales, que consideraban al trabajo solo como un medio necesario para la conservación de la vida natural y social, y quien tuviera riqueza suficiente para vivir sin trabajar no estaba obligado a ello. En cambio, para el puritanismo ascético protestante inglés era una infracción al deber ético del trabajo:

“si el rico no trabaja no tiene derecho a comer, pues aún cuando no necesita hacerlo para cubrir sus necesidades está sometido al precepto divino, al que tiene que dar cumplimiento lo mismo que el pobre”⁸⁵

Según Weber, la transformación de la visión del trabajo como deber ético, consideraba la profesión como una vocación (calling), un llamado de la Providencia al cual había que conformarse. Ello provocó un efecto psicológico de gran alcance, pues permitió la interpretación providencialista del cosmos económico. En donde se concibe la “división del trabajo” como una derivación del Plan divino de la organización del mundo. Los intereses económicos privados poseen un carácter providencial en la concepción puritana, se da una interpretación pragmática:

“La especialización de las profesiones al posibilitar la destreza (skill) del trabajador, produce un aumento cuantitativo y cualitativo del trabajo rendido y redundante en provecho del bien general (common best), que es idéntico con el bien del mayor número posible”⁸⁶

El análisis de Weber muestra cómo esta ascetización del trabajo requiere de un carácter metódico, es decir, que no se trata de trabajar por trabajar en oficios ocasionales y efímeros, sino en una profesión fija, pues en la primera se dedica más tiempo al ocio por carecer de método, es decir, se necesita de un carácter sistemático en el trabajo racional de la profesión. Además el trabajo se elige en función de lo que es más grato a Dios.

Según este autor, el criterio para elegir la profesión se hacía en primer lugar en función de lo que era más grato a Dios, según criterios éticos, y en segundo lugar con

⁸⁴ Ibid., p. 222.

⁸⁵ Ibid., p. 224.

⁸⁶ Ibid., p. 225.

“arreglo a la importancia que tienen para la *colectividad* los bienes que en ella han de producirse”, y en tercer lugar, en función del provecho económico que produce al individuo.⁸⁷

Para la ética puritana era legítimo cambiar de profesión si siguiendo ese camino se podía proporcionar más riqueza. Es válido trabajar para ser rico siempre que la riqueza no se deje al servicio de la sensualidad:

“La riqueza es reprobable sólo en cuanto incita a la pereza corrompida y al goce sensual de la vida, y el deseo de enriquecerse sólo es malo cuando tiene por fin asegurarse una vida despreocupada y cómoda y el goce de todos los placeres; pero como ejercicio del deber profesional, no sólo es éticamente lícito, sino que constituye un precepto obligatorio”⁸⁸

Es interesante ver como la ética puritana condena la mendicidad como algo reprobable moralmente y un pecado capital. Ya Calvino había prohibido severamente la mendicidad y los sínodos holandeses velan porque no se concedan permisos ni certificaciones que permitan al pordiosero. El *ethos* del puritanismo era el de la industria racional burguesa y de la organización racional del trabajo. El ascetismo laico del protestantismo destruyó todos los obstáculos que la ética tradicional había puesto a la aspiración a la riqueza, con lo cual se legitima el lucro y se transforma en un medio de salvación, pues era considerado un precepto divino.

La oposición del puritanismo inglés a la sensualidad y el amor a la riqueza no es en contra del “lucro racional” que profesa el ascetismo protestante, lo que combate es el uso irracional de las riquezas. ¿Qué se entendía por un uso irracional de las riquezas? A las formas ostentosas del lujo condenadas como idolatría. El puritanismo ascético capitalista buscaba un “lucro racional”, una utilización racional y utilitaria del lujo para los fines vitales del individuo y la colectividad.

En el análisis de Weber sobre el origen del espíritu del capitalismo es muy importante destacar la legitimación que se hace de la desigualdad y que por ello sirve al propósito de esta tesis. Nos explica cómo el profesional burgués tenía la seguridad tranquilizadora a su conciencia “de que la desigual repartición de los bienes de este mundo

⁸⁷ Cfr, Weber, p. 228.

⁸⁸ Ibid., p. 229.

es obra especialísima de la providencia divina, que por medio de estas diferencias y del particularismo de la gracia, persigue finalidades ocultas desconocidas para nosotros.”⁸⁹

Como si se tratase de una predestinación, injusta según una visión mundana, pero aún así querida por Dios. Weber señala que ya Calvino había legitimado la pobreza como deber ético hacia Dios por parte de la masa de trabajadores y que fue una afirmación que secularizaron los holandeses, como Pieter de la Court entre otros, “...los hombres sólo trabajan cuando la necesidad les impulsa a hacerlo.” Dicha formulación se convirtió en la fundamentación de una teoría de la productividad basada en los salarios bajos, que habré de debatir en el capítulo V de la tesis.

Me parece que en la legitimación de la vida económica capitalista burguesa del protestantismo podemos encontrar dos tipos de imperativos categóricos, uno para la clase burguesa y otra para la clase trabajadora. La clase burguesa se orienta bajo el imperativo de la ascesis del trabajo profesional, en donde queda legitimada la búsqueda de la riqueza, mientras que para la clase trabajadora el imperativo es mantenerse en la pobreza como un deber ético ante Dios. La miseria es justificada como algo agradable a Dios, domina la idea de que “el trabajo honrado es también cosa grata a Dios, aún cuando se realice por bajo salario por parte de aquel a quien la vida ha brindado otras posibilidades más favorables.”⁹⁰

Nos encontramos, me parece, frente a un tipo de argumentación que brinda una justificación ideológica de la miseria, al legitimar filosóficamente la explotación del trabajador por un lado y el enriquecimiento del mercader-empresario por el otro. Weber nos dice que el capitalismo naciente requería de trabajadores que convencidos en conciencia, se entregasen a la explotación económica.

Fernand Braudel⁹¹ se opone a la tesis de Max Weber acerca del origen del capitalismo basado en el protestantismo y puritanismo. Para Braudel, los países de Europa del Norte no hicieron más que ocupar el lugar que ocuparon los viejos centros capitalistas del Mediterráneo, no inventaron nada ni en el campo de la técnica ni en el manejo de los negocios, Ámsterdam copia a Venecia, Londres a Ámsterdam y Nueva York a Londres. A

⁸⁹ Ibid., p. 257.

⁹⁰ Ibid., p. 258.

⁹¹ Historiador, autor de la obra *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, pronunció en 1977 tres conferencias en la Universidad de Johns Hopkins de los Estados Unidos, en ellas expresa la interrelación dialéctica de vida material y vida económica, de mercado, capital, tiempo y espacio, para elaborar la comprensión histórica de la *dinámica del capitalismo*. En 1979 publica *Civilización material, economía y capitalismo*.

Braudel le parece que el error de Weber está en su punto de partida, en exagerar el papel desempeñado por el capitalismo como promotor del mundo moderno. La burguesía vive como un parásito dentro de la clase privilegiada, aprovechándose de sus errores, de su lujo, de su ociosidad y de su falta de previsión, para acabar apoderándose de sus bienes a través de la usura, para finalmente infiltrarse en sus filas y perderse en ellas. “Parasitismo de larga duración”, no cesa de destruir a la clase dominante para nutrirse de ella. Su ascensión fue lenta, paciente, traspasándose la ambición sin cesar de hijos a nietos. La economía monetaria tendió a convertirse en capitalismo, la cual destruyó ciertos bastiones de la alta sociedad, pero reconstruyó otros para beneficio propio, tan sólidos y duraderos como aquellos.⁹²

Braudel tiene razón en señalar como en la historia de Occidente ya se habían presentado otras formas de acumulación, sin embargo, no es a estas formas a las que Weber va a llamar propiamente capitalismo, por faltarles el elemento de un estilo de vida, un *ethos*, como modo de pensar, un estilo de vida ascético, racional y metódico, una positivación del trabajo como fin en sí mismo y no como medio para el enriquecimiento, esta acumulación sólo funcionaba como una señal de la *gracia*, pero su uso irracional era pecado. Lo importante del *ethos ascético* como forma capitalista es la racionalización del tiempo, disciplinar la conducta en tiempo de trabajo y de ocio, este elemento no caracterizaba otras formas de acumulación de dinero en la historia occidental moderna. Otro elemento importante de este *ethos ascético* consistía en la renuncia del goce máximamente racional, que niega el goce de los propios beneficios, los cuales deben ser reinvertidos.

El proceso de secularización de la modernidad en la historia, paradójicamente y contrario a este espíritu capitalista, hace que esta fundamentación ética de la acción en la religión desaparezca y aquello que legitima la acción será el utilitarismo. El utilitarismo es la herencia de dogmas religiosos pervertidos. El triunfo de la “razón instrumental” queda coronado en el pragmatismo.

1.6. Ruptura de lo “social-político” y la moralidad: La filosofía social mandevilliana.

⁹² Véase Braudel, *La dinámica del capitalismo*, FCE, México, 2002, p. 73-74.

1.6.1. La imposible armonización de la teoría y la praxis: La impotencia de una “ética de las convicciones” y la “paradoja consecuencialista” en la sociedad comercial.

Mandeville remodeló y matizó este severo contraste entre la dirección u orientación divina y la praxis mundana. Comparaba la fantasía del creyente en una ciudad transmundana con las motivaciones de los actores egoístas. Enmarca el conjunto de emociones de los individuos dentro de conjuntos de juicios y pasiones, cuya expresión personal sólo podía realizarse dentro de las convenciones establecidas y dentro de las creencias de una “esfera pública comercial”. Me parece que dicha esfera sólo era posible porque el Estado ya estaba supuesto, como el mínimo garante de los intercambios económicos entre propietarios privados. Si las demandas del orgullo (pride) y la necesidad de estima fuesen características constantes y universales de la constitución humana, los deseos mismos podrían ser realizados sólo dentro de “estructuras sociales” y las interacciones con otros debían ser controladas por el Estado.

Mandeville podía burlarse tanto del cristianismo ortodoxo como de los defensores de los ideales aristocráticos que creían en la excelencia de la naturaleza humana, pues la verdad que había descubierto era que:

“las condiciones de la modernidad comercial convirtieron al santo cristiano, al ciudadano clásico y al noble guerrero, en residuos mentales anacrónicos de una antigua estructura social, erosionada o ya desaparecida”.⁹³

La *Fábula* consolida una revolución en la comprensión de las relaciones entre los motivos y la conducta, iniciada en Francia desde tiempo atrás, refiriendo dichas relaciones a un nuevo espacio problemático, aquel que consideraba al comercio y a la sociabilidad como características de la dinámica moderna del “amor-propio” (self-love). En la visión de Mandeville, las personas estaban obligadas dentro de la reciente constitución política comercial, a responder a una “estructura de prioridades” si querían satisfacer sus impulsos. No eran guiados exclusivamente por el apetito universal, por la estima y el poder.

Nuestro autor reclamaba que su trabajo por primera vez comprendía sistemáticamente, dentro de la perspectiva social, las consecuencias de la conducta de las personas para quienes la “riqueza monetaria” alentaba aquellas formas de “auto-realización”, que eran en efecto vehículos a través de los cuales establecían sus identidades

⁹³ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas I*, “Observación L”, p.107.

morales y sociales. Nuestro pensador no se limitó a repetir lo que sus antecesores franceses habían dicho, sino que su análisis de la moralidad en contraste con aquellos, se fundaba en principios científicos enraizados en una “antropología naturalista”. Para él, la imagen de una Jerusalén virtuosa no era más que una absurda figura de lo ridículo, como aclara en la “Observación T”, abandonando los supuestos de la visión jansenista y calvinista de Bayle:

“Si queréis hacer desaparecer el fraude y el lujo, evitar el desacato y la irreligión, y hacer a la mayoría de la gente caritativa, buena y virtuosa, destruid la prensa, disolved todas las instituciones y quemad todos los libros de la Isla... Con tan piadosas medidas y saludables regulaciones, pronto cambiaría la escena... El reino tan felizmente reformado podría, gracias a estos medios, quedar medio desplomado en todas sus partes... La bondad y la probidad se pueden obtener a un precio más económico que el de la ruina de una nación y la destrucción de todas las comodidades de la vida.”(I, 260)⁹⁴

Para Mandeville es incompatible la religión con el progreso material de una nación, la política debía separarse de la religión, lo mismo que de la organización de la economía en la “sociedad de mercado”. Nombró a su proyecto una “anatomía de la parte invisible del hombre”, porque creía que las personas que vivían en las condiciones modernas habían perdido (olvidado) contacto con las causas naturales de sus acciones, que en su opinión eran el “amor-propio” y el “apego-de-sí” como estructuras constitutivas de la existencia humana, pero que la formación cultural había transformado y revestido a tal grado, engrandeciendo la excelencia de nuestras naturalezas como agentes racionales, que habían ocultado los verdaderos motores de la conducta.

Mandeville al intentar dar una explicación acerca de los verdaderos móviles de la acción humana, recurre a una postura materialista en contraposición a Descartes, que es lo que trata la sección siguiente.

1.6.2. La fisiología materialista de Mandeville y su oposición a Descartes.

En la postura mandevilliana, la conducta ética del hombre posee un carácter heterónomo, los actores de las sociedades educadas internalizaron los códigos de la ley y la moralidad, suprimiendo las fuentes instintuales y asociales de la vida comunitaria, y con ello lo

⁹⁴ Ibid., *La Fábula de las Abejas I*, “Observación T”, p 233-234.

borraron de sus conciencias, permitiendo que estos “egoístas racionales” persiguieran sus deseos sin necesidad de una intensa regulación social.

La negación de una innata propensión de los hombres a la socialización (visto por Mandeville como un logro político) se sigue directamente de su objeción a Descartes, quien creía que las pasiones humanas se hallaban bajo la dirección de un alma racional, mientras que los animales actuaban de manera automática. Mandeville no cree en esta distinción cualitativa entre hombres y animales. En contra de Descartes dirá, que ambos poseen pasiones análogas. Dicha manera de razonar lo emparentaba con el epicureísmo y escepticismo antiguos revividos por Montaigne (1580-1588) y por los filósofos naturalistas como Gassendi. Esta premisa “fisiológica materialista” se convirtió en el fundamento científico de la amplia empresa de Mandeville. Su explicación de la formación de la sociedad argumentaba que eran los impulsos animales naturales⁹⁵, los que disponen al hombre a buscar sus propias satisfacciones, y lo hace un ser con posibilidad de ser manipulado por los legisladores, quienes civilizaron la raza al apelar al “universal apetito de orgullo”. La adulación, entendida como la forma expresiva de aprobación de la sociedad, era la invención mecánica de un proyecto ideológico a través del cual los individuos se volvían disciplinados, al infundirles la creencia de que las personas demostraban su superioridad moral (emulation) a través de la “auto-negación” en sus actos.

Mandeville mantenía la hipótesis de que en los primeros años de la raza humana, los fuertes infundieron en los débiles la creencia de que era más benéfico para el TODO conquistar que satisfacer los apetitos, y mucho mejor preocuparse por los demás que preocuparse por sus intereses privados.⁹⁶

Sin embargo, la formación de dichas creencias no hubiese sido posible sin la invención de ciertas compensaciones imaginarias, que sirvieran para persuadir al hombre para tener “conductas cívicas”, que estudiaremos en el siguiente apartado.

1.6.3. La efectividad de las compensaciones imaginarias en el logro de la gobernabilidad.

⁹⁵ A lo largo de la civilización estos impulsos naturales habían de ser transformados por la cultura, a través de modelos educativos que el hombre imitaría en su misma búsqueda por la autopreservación.

⁹⁶ Para obtener mayor información acerca del proceso de legitimación histórico que sufre el interés, consúltense las investigaciones de Alfred Hirschman, *The Passions and Interest in the Eighteenth Century*; el análisis de Sombart acerca del lujo en *Lujo y capitalismo*, citado en esta investigación, y el estudio de Max Weber en *La ética del protestantismo y el espíritu del capitalismo*.

Mandeville argumentaba que los orígenes de la moralidad, y por tanto de la disciplina social necesaria por el gobierno de las elites, se originó gracias al descubrimiento de las *recompensas imaginarias*, a saber, de la alabanza (love of praise) a la que respondían los organismos animales complejos.

La adulación fue un instrumento eficaz para domesticar a los hombres, infundiendo dentro de las criaturas orgullosas una concepción del yo (self) formado por las opiniones de los otros. Sólo las criaturas instruidas en la “retórica del honor” y un sentido de la vergüenza o deshonor podían internalizar “ideales de virtud” fabricados políticamente. Veamos la siguiente cita:

“...no es probable que alguien haya logrado persuadir a los hombres a condenar sus inclinaciones naturales o preferir el bien de los otros al suyo propio, si al mismo tiempo no se les hubiese mostrado una recompensa que los indemnizara de la violencia que sobre ellos mismos tendrían que hacer para observar esta conducta. Los que intentaron civilizar a la humanidad (...) siendo incapaces de otorgar tantas recompensas verdaderas como necesitarían para satisfacer a todas las personas por cada acción individual, tuvieron que urdir una imaginaria que, como equivalente general por la dificultad de la negación de sí mismos (...) fuera aceptable para quienes la esperan (...) la adulación tiene que ser el argumento más eficaz que puede usarse con las criaturas humanas...”⁹⁷

La *Fábula* luchó por explicar el proceso de domesticación de una mente salvaje. Mandeville se dio cuenta de la falsa pero necesaria creencia de que la virtud era la característica distintiva de la raza humana, subsumiendo al hombre socializado dentro de la amplia categoría de los animales domesticados. La conducta moral podía entenderse como surgida de las reacciones egoístas de una criatura necesitada de la opinión de los demás, porque estas opiniones tienen importantes consecuencias tangibles para nuestro bienestar.

El hombre tiene interés en mantener sus promesas justamente por la dolorosa convicción de que existen otros que sí van a cumplirlas, y dado que el deseo de superioridad le hace competir con aquellos que considera iguales a él, se ve obligado a imitarlos. En virtud de la dependencia del sujeto de la aprobación o desaprobación de los demás frente a sus actos, se encuentra inserto en un “sistema de recompensas y castigos”. Si los hombres buscan de su prójimo la aprobación e inadvertidamente adquieren un interés en la continuación de este intercambio cotidiano, los políticos pueden promover un

⁹⁷ Mandeville, *La fábula de las abejas*, “Investigación sobre el origen de la virtud moral”, p. 23-4.

equilibrio haciendo a las pasiones individuales jugar unas contra otras cuando la sociedad está firmemente establecida.

Cuando Mandeville escribe el segundo volumen de la *Fábula* en 1728, pierde algo de su tono satírico a favor de un objetivo naturalista, a saber, el de reconocer que tanto en los animales como en los hombres existen pasiones y facultades cognitivas similares y que lo que nos distingue de otras especies, dado que todos tendemos a la “auto-preservación” y felicidad, sería la manera como los poderes intelectuales de los hombres pueden ser manipulados hábilmente para suprimir y redireccionar sus instintos primarios hacia un proyecto civilizatorio. Las diferencias de los hombres con los animales deben efectuarse mediante un análisis estrictamente empírico abandonando las ilusorias hipótesis de filósofos y moralistas.

El análisis antropológico debía darse en términos biofisiológicos más que en términos metafísicos y morales. Incluso la “función social de la riqueza” debía explicarse en términos del modo como el dinero trabaja mecánicamente sobre las pasiones, como una “fuerza de atracción” en sociedades refinadas y elegantes. Sin embargo, aún prescindiendo de una explicación metafísica, encontramos en el origen de la sociabilidad mandevilliana una tendencia a la universalidad, en tanto el logro del orden civil es posible aún cuando aparezca azaroso y se encuentre sostenido en la particularidad del “interés individualista”, la armonización de este con el “interés general” es posible, y lo es en tanto aquello que sostiene a la organización es el supuesto de una “teleología teológica”, como veremos más adelante.

Nos encontramos de este modo, frente a un tipo de universalidad basada en el reconocimiento de que para que el individuo logre sus intereses privados y logre salvaguardarlos, es necesario que otros también los alcancen, ese descubrimiento nos conduce hacia un tipo de “racionalidad material” basada en las necesidades. Con el objetivo de brindar un análisis coherente de este proceso dialéctico de la autopreservación del sujeto, estudiaremos a continuación los orígenes de la sociabilidad ofrecidos por Mandeville.

1.6.4. Los orígenes de la sociabilidad mandevilliana

El presente apartado analizará la hipótesis civilizatoria mandevilliana, con especial cuidado veremos el papel que juega el “apego-de-sí” como principio promotor de la vida y de su ampliación. El principio del “apego-de-sí” (self-liking) en la teoría social de Mandeville era el mecanismo innato mediante el cual podía explicarse el poder decisivo de la adulación en la primera domesticación de las especies, que sirve de causa a las alteraciones en la presentación de un “yo” como objeto de aprobación que caracteriza épocas sucesivas en la historia de la socialización. Supone tres causas en el proceso civilizatorio:

- 1) La unión de salvajes para la defensa mutua contra los animales
- 2) La estimulación del orgullo innato en los hombres y del coraje a través de las amenazas y ataques de otros hombres.
- 3) La invención del lenguaje y la imprenta, por medio de los cuales las leyes permanecen estables y confiables, en lugar de estar sujetos a la inseguridad de las sociedades gobernadas por tradición oral.

Considero que la tercera causa del proceso civilizatorio, como invención del lenguaje y de la imprenta, ubica a Mandeville como un pensador progresista y liberal, quien confía en la construcción de instituciones estatales y en la implantación de códigos como garantes de los derechos privados. Cada etapa del proceso civilizatorio, en opinión del autor, iba acompañada por una nueva invención en la moralidad, como normas de conducta establecidas formalmente por las clases gobernantes para estabilizar las formas de intersubjetividad, en seres cuyo egoísmo radical y su estructura insociable eran una amenaza constante a la estabilidad social.

Las sociedades comerciales estaban diseñadas por la domesticación de las pasiones violentas, pero eran históricamente únicas en un punto crucial: La riqueza material y la seguridad política permitía a sus miembros la posibilidad de satisfacer los impulsos del “apego-de-sí” (self-liking) de modos que trascendieran el conflicto entre la búsqueda individual del placer personal y las demandas represivas de la disciplina social que caracterizan cualquier orden político. Como nunca antes, el hombre podía satisfacer sus deseos en el “mundo del comercio” porque en él eran libres de competir de maneras no violentas, para las muy valoradas normas simbólicas del “reconocimiento público”.

Las *buenas costumbres* que caracterizaban a las sociedades modernas eran instrumentos normativos⁹⁸ que regulaban las relaciones intersubjetivas, a través de un sistema de recompensas en la forma de símbolos promotores de la individualidad, una acumulación de emblemas que podían adquirirse con la riqueza, para ser intercambiados como “símbolos de estima” (marks of esteem) en la “sociedad de mercado”. Las *buenas costumbres* habían reprimido eficazmente la violencia de una clase en expansión, al redirigir sus energías hacia los liberadores fines del consumo y del lujo. Una vez que el hombre pudo distinguirse por la “apariencia social” de las buenas costumbres fundamentadas para la riqueza, la moralidad de la virtud como abnegación que permitió la vida en comunidad en el pasado, quedó reducida a un remanente nostálgico de un grupo políticamente decadente y vencido por la mayor movilidad social de la “sociedad de mercado”.

Las sociedades comerciales sustituyeron exitosamente la “auto-negación” de la virtud por el código de honor. El repertorio fundamental de las pasiones como estructura del ser humano era idéntico siempre, las pasiones no fueron eliminadas sino redirigidas de sus fines violentos hacia la búsqueda simbólica del “reconocimiento público”, y se mantuvieron inconscientes para los actores sociales durante el largo proceso civilizatorio, según Mandeville. Aunque me parece que aún aceptando la tesis mandevilliana de que el “orden cívico” se forma de manera inconsciente, el orden resultante no es irracional en tanto en el fondo de dicha estructura, la ley y la función del estado están supuestas, de otro modo la “sociedad de mercado” se disolvería a través de la mera competencia.

Mandeville tiene importancia por haber descubierto los mecanismos de estabilización social inherentes a las expresiones comunitarias del interés propio, pertenece al proyecto ilustrado de construir una historia natural de la humanidad y descubre la paradoja moral del progreso material. En su “ética política” descubrimos como el “principio de honorabilidad” legitima el modo de vida de la “sociedad de mercado”, el mercado será el espacio que posibilite los intercambios de expresiones culturales y simbólicas intersubjetivas, así como el espacio para el “reconocimiento público”.

⁹⁸ Me parece que dichos instrumentos normativos lograron institucionalizarse en un código legal establecido a lo largo de la formación histórica de las “sociedades de mercado”.

Capítulo II. La honorabilidad pública como ethos de la sociedad comercial

El surgimiento de la noción de honorabilidad fue posible hasta que en la sociedad se observó cierto progreso material, pues en condiciones de mera subsistencia estos códigos no hubiesen sido suficientes para garantizar la seguridad de los ciudadanos o de los “sujetos de crédito”, por ello es una invención que se adecua a la sociedad comercial.¹ Para Mandeville fue evidente que aquello que obligaba a los miembros de la sociedad de su época ya no dependía de una disciplina de moralidad estricta, necesaria en los estadios de mera supervivencia. En condiciones sociales primitivas², los códigos de virtud requerían de “dolores extraordinarios para dominar algunos... apetitos naturales”, pues sin estas estrictas demandas de “auto-control”, la ira (anger) en especial, hubiese amenazado la estabilidad social misma.³ De manera que lo que diferenció las nuevas condiciones modernas de los modos antiguos de vida comunitaria, fue que ahora los individuos podían satisfacer sus apetitos sin ser considerados inmorales⁴, o al menos eso fue lo que intentaron mostrar algunos moralistas del siglo XVIII.⁵

Mandeville argumentaba que el ciudadano virtuoso clásico fue una casualidad no intencionada dentro del proceso civilizatorio y que ahora sólo permanecía como la fantasía de los moralistas. La transformación del principio del honor como nuevo discurso ético de las sociedades comerciales fue psicológicamente bien recibido por los “sujetos-de-crédito” al ser menos represivo y un efectivo sustituto de la virtud, en especial en hombres de exaltado orgullo. Socialmente esta transformación fue posible gracias a las condiciones de seguridad material⁶ que lo garantizaron:

“La razón por la cual existen tan pocos hombres virtuosos y tantos honorables, es porque la única recompensa que recibe un hombre virtuoso está en el placer de su

¹ Aún cuando Mandeville no explicita sistemáticamente el papel de la ley y del Estado, estos están supuestos, de otra forma no sería posible sostener el orden, las buenas costumbres serían insuficientes para garantizar el correcto funcionamiento de la vida cívica, es necesaria una administración de justicia acompañada de la formación de instituciones. Mandeville ya menciona la diferencia de clases al hablar de la división del trabajo.

² Ello puede incluir a la familia en su forma natural, pues sería una abstracción pensar al hombre en estado de naturaleza originario, en toda forma social siempre esta supuesta la ley, aunque fuera la ley del clan.

³ Cfr. Hundert, *The Enlightenment's Fable*, in “Self-love and the civilizing process”, p. 70.

⁴ Debemos reconocer como el castigo siempre ha estado supuesto dentro de las formaciones sociales.

⁵ Cfr. Albert Hirschman, *The Passions and the Interest*.

⁶ Esas condiciones de seguridad material lleva implícita los códigos escritos en formas de ley, el lenguaje, el castigo y las instituciones.

acción, lo que la mayoría de las personas consideran poca paga; mientras que la auto-negación de los apetitos de un hombre de honor, es inmediatamente recompensada por la satisfacción que recibe de otros, y lo que somete de su avaricia, o de cualquier otra pasión, es doblemente pagada a su orgullo.”⁷

En contraste con los antiguos estándares de virtud, los códigos modernos de la honorabilidad exigían menos abnegación por parte de los “sujetos-de-crédito”. Dado que el honor permitía un mayor margen de conducta que la virtud, los periodos de crecimiento material permitieron al orgullo una mayor búsqueda por signos externos de “aprobación pública” (public approbation):

“Un hombre honorable no debe hacer trampa o mentir; debe pagar sus deudas de juego puntualmente, aunque el acreedor no le cobre; aunque puede beber, jurar y deba dinero a todos los comerciantes del pueblo, sin que se den cuenta de que ha bebido. Un hombre honorable debe ser leal a su Príncipe y a su País... pero si siente que no les es útil, puede renunciar y hacerles todo el daño que pueda. Un hombre honorable nunca debe cambiar de religión por interés, aunque puede ser tan corrupto como desee, y nunca practicar ninguna. Nunca debe pretender a la esposa, hija o hermana de su amigo, ni nadie que le sea confiado a su cuidado, aunque fuera de ellas podría acostarse con todo el mundo si quisiera.”⁸

Mandeville intenta demostrar la utilidad social de estos ideales desmitificados, el “principio de honorabilidad” era un instrumento normativo que formalmente no era exclusivo de los intereses de una clase privilegiada, por encontrarse fundado en el principio del “apego-de-sí”, de carácter universal, al ser inherente a la naturaleza humana⁹. Es así como los códigos de honor podían ser seguidos por cualquier tipo de hombre, incluso los más viles. En una obra llamada *An Enquiry into the Origin of Honor* nos dice acerca del honor lo siguiente:

“(estas normas fueron) la invención de los políticos para lograr que el hombre mantuviera sus promesas y compromisos, dado que otras obligaciones resultaron ineficientes, y la religión cristiana misma fue insuficiente para ese propósito.”¹⁰

⁷ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas I*, “Observación R”, p. 222. Edición en inglés de 2 volúmenes de F.B. Kaye.

⁸ María Cristina Ríos, *La Fundamentación ética del mercantilismo*, p. 222-223.

⁹ A pesar de que en el discurso de Mandeville, el “apego-de-sí” aparece como un instinto natural en la constitución humana y por tanto de carácter universal, la manera como se promueve en sociedad dicho instinto provoca las diferencias de clases y por tanto, la clase burguesa es absolutizada como universal, como aquella capaz de realizarse. En su proceso de liberación va sufriendose la exclusión social, al ser apartadas de la posibilidad de gozar del patrimonio social como formación de riqueza.

¹⁰ Bernard Mandeville, *An Enquiry into the Origin of Honor and the Usefulness of Christianity in War*, 1723, p. 29-30. (Ensayo acerca del Origen del Honor y la Utilidad del Cristianismo en la Guerra.)

Sabemos de antemano que cuando Mandeville nos habla de invención de los políticos, no debemos entenderlo como la invención de alguna figura histórica concreta¹¹, sino aquello que la sociedad en su proceso civilizatorio debió utilizar para “formar” (Bildung) al hombre y hacerlo cooperativo, para lo cual tuvo que inventar un mecanismo de compensaciones imaginarias de aceptación general. El “principio de la honorabilidad” es un ideal artificial¹² para el provecho humano, para regular sus relaciones intersubjetivas dentro de la “sociedad de mercado”, más eficiente que la virtud, se trata de un principio instrumental, un instrumento que le ha de servir a la política para progresar en el camino civilizador. El “principio de la honorabilidad” posibilita la formación de una identidad pública a los sujetos pertenecientes a la “sociedad de mercado”, al estar basada en el reconocimiento público a través de la adulación, que permite la obtención de una imagen significativa de “auto-estima” para sí mismo y para el mercado, sin necesidad de renunciar a ese trasfondo oculto que es su naturaleza pasional. El género humano pudo avanzar hacia el progreso gracias a esta invención política del “principio de honorabilidad” a través de un eficaz sistema de compensaciones:

“...los elogios públicos que se conceden a los vivos y todas las recompensas imaginables con que se premian a los hombres de mérito... (fue) lo que impulso a tantos hasta el más alto grado de abnegación... (vemos que fue eso) y la destreza de sus políticos que supieron emplear los medios más efectivos para alagar el orgullo humano... las virtudes morales son la prole política que la adulación engendra en el orgullo..”¹³

En Mandeville no hay sentido de la grandeza humana basada en la razón como una facultad que le distinga y una bondad o benevolencia inherente a su constitución, esas son nociones románticas, lo que hay es un afán por sobresalir dada nuestra naturaleza orgullosa. Los grandes sentimientos de la humanidad son desenmascarados como un engaño¹⁴, un

¹¹ Me parece que la figura del legislador es más un supuesto lógico que histórico. Lo mismo ocurre con su modelo civilizatorio, es decir, la hipótesis de los tres pasos civilizatorios, son hipótesis lógicas más que históricas, en realidad el tipo de sociedad que sustenta dicho modelo es el de la “sociedad de mercado”, es decir, como espacio de la competencia y del intercambio de poderes a través de los mutuos reconocimientos de la honorabilidad, estimación, reputación y la riqueza, y en donde el Estado está supuesto como garante de la vida y de la propiedad.

¹² Artificial en el sentido de creado por el hombre, no es innato, aunque el mismo principio esté basado en la pasión de orgullo que sí es condición humana, es decir, innata.

¹³ Mandeville, *La fábula de las abejas*, “Investigación sobre el origen de la virtud moral”, p. 28.

¹⁴ El término no conlleva un peso negativo, debe ser considerada como la manera que Mandeville llama a este proceso de civilización del hombre.

producto de la política y la educación. Nos revela cómo las supuestas virtudes tienen su origen en las pasiones o instintos, están dominadas por tendencias siempre ocultas. Detrás de las virtudes se encuentran tendencias vitales que no son desinteresadas. Desenmascara de manera irónica estos encubrimientos y disimulos, saca a la luz lo oculto en la apariencia de las formas sociales y culturales.

2.1. El escepticismo de Mandeville a la excelencia de la naturaleza humana y a la virtud como principio racional “a priori”.

Mandeville es un “des-en-mascara-dor” de los valores tradicionales de la ideología *Country* y de la virtud como abnegación, las considera un modo de valorar caduco que ha desgastado su discurso hasta volverse un cascarón vacío, pues ha perdido su poder explicativo y ha dejado de adecuarse a las nuevas formas de vida de la sociedad comercial. Nuestro filósofo es uno de los precursores de un momento histórico en donde se da la transformación de los estándares valorativos, lo que antes se consideraba volátil y corrupto, como lo era la fantasía, la opinión y el crédito, que eran consideradas apariencias y caprichos de la Fortuna, se torna real y la idea de excelencia de una naturaleza humana ligada y guiada por la razón, a la cual se le hicieron mil encomios, queda como una noción romántica, una quimera, una abstracción, aunque necesaria para manipular a la sociedad y convertir a sus miembros en individuos pacíficos.

Mandeville realiza una inversión, siguiendo a algunos ilustrados franceses, lo pasional es lo ontológicamente auténtico y la supuesta fuerza de la razón es un engaño, una ilusión, y todas las construcciones de la razón son una apariencia. Sostiene la siguiente “dialéctica de la razón”: la razón no es más que la función de la mente que descubre razones para justificar las exigencias de sus emociones. Nuestro autor muestra una desconfianza en la razón para alcanzar verdades absolutas, es tan sólo un instrumento al servicio de las pasiones.

La civilización se manifiesta en la apariencia de fenómenos como formas culturales, de las buenas costumbres, la cortesía y la cultura *Polite* inglesa. Un mundo de apariencias que oculta una raíz ontológica profunda, a saber, la fuerza pasional de la naturaleza humana. La sociedad comercial es el mundo de las apariencias, donde los “sujetos-de-crédito” deben aparecer honorables, dignos de confianza, sin perder su raíz ontológica

pasional. Nuestro pensador atraviesa toda esta apariencia cultural (óptica) para llegar al des-en-mascara-miento de la raíz ontológica del hombre. En el sistema mandevilliano, la adulación funciona como una compensación al sacrificio del hombre por reprimir sus pasiones más violentas en beneficio de los demás, una recompensa al orgullo, la más útil de las pasiones cuando es bien administrada:

“el principal objeto que han perseguido los legisladores y otros hombres sabios que se desvelaron por la institución de la sociedad, ha sido el hacer creer al pueblo que habían de gobernar, que era mucho más ventajoso para todos reprimir sus apetitos que dejarse dominar por ellos, y mucho mejor cuidarse del bien público que de lo que consideraban sus intereses privados... no es probable que alguien haya logrado persuadir a los hombres... si al mismo tiempo no se les hubiese mostrado una recompensa que los indemnizara de la violencia que sobre ellos mismos tendrían que hacer para observar esta conducta.”¹⁵

La felicidad privada de los “sujetos-de-crédito” pertenecientes a la “sociedad de mercado” está en la fuerza que ejerce el *reconocimiento público* en su imaginación, en donde el sujeto se representa una imagen valiosa de sí mismo para su conciencia. Esta felicidad particular depende de haber tenido en cuenta la *felicidad pública* con lo cual el sujeto se vuelve objeto de adulación, y recibe el aplauso como una señal de valoración en el mercado:

“... la perspectiva de la gran recompensa por la que las mentes más exaltadas han sacrificado tan gustosamente su tranquilidad, salud, placeres sensuales y hasta la última pulgada de sí mismos, nunca ha sido otra sino aquella que es al aliento del hombre, la etérea moneda de la fama... la recompensa de la gloria... una felicidad superlativa, que el hombre consciente de haber realizado una acción noble, se goza en el amor propio, mientras piensa en los aplausos que espera.”

Nuestro filósofo penetra en la apariencia de la “sociedad de mercado” para denunciar cómo el arte de la cortesía, la modestia y las buenas costumbres tenidas por la sociedad como verdaderas virtudes no lo son, las desenmascara como modos culturales de expresión de la pasión de orgullo.

El “principio de honorabilidad” como principio normativo de la *ética del mercado* mandevilliana está más en conformidad con la estructura constitutiva de los “sujetos-de-crédito” como pasionales¹⁶, dicha ética se levanta desafiante en contra de la *ética de la abnegación* por ser anti-natural al no reconocer la existencia pasional del hombre y apelar a

¹⁵ Mandeville, *La fábula de las abejas*, “Investigación sobre el origen de la virtud moral”, p. 23.

¹⁶ Aunque se trata de las pasiones del hombre civilizado y no la del salvaje.

una razón en sentido fuerte como motor de la voluntad. El aparente rigorismo del concepto de virtud empleado por Mandeville en su *Fábula*, es meramente teórico con el afán de demostrarles a los filósofos defensores del ascetismo moral y a los racionalistas, la imposibilidad de que el sujeto pueda trascender su naturaleza pasional negándola. El *ethos* de la honorabilidad libera al ser humano de la frustración ante la imposibilidad de ser virtuoso o bueno conforme a la moral del humanismo cívico, la cual condenaba las prácticas mercantiles necesarias a las sociedades comerciales modernas como corrupción. Veamos lo que nos dice Mandeville en su introducción:

“Una de las principales razones del por qué son tan raras las personas que se conocen a sí mismas, radica en que la mayoría de los escritores se ocupa en enseñar a los hombres cómo deberían ser sin preocuparse nunca por decirles cómo son en realidad... el hombre...(es)...un compuesto de varias pasiones... (que)... lo gobiernan por turno, quiéralo o no (...) aquellas pasiones de las cuales todos decimos avergonzarnos son (...) las que constituyen el soporte de una sociedad próspera.”¹⁷

Pero en su trasfondo, ¿qué trata de demostrar esta nueva forma de moralidad? La manera como los ciudadanos podían tener conductas cooperativas y adecuarse a la sociedad sin necesidad de ser virtuosos o creyentes, siguiendo su propio interés lograrían sin proponérselo el interés general. Posibilitando así la gobernabilidad como resultado de la introyección de las normas. Mandeville trata de demostrar cómo la prosperidad material es una forma de paz, al lograr la tranquilidad y la felicidad comunitarias, fin de la política pero sin necesidad de renunciar a la naturaleza pasional del hombre, es decir, logra la reconciliación del hombre con su existencia sin la exigencia de ser bueno. El “principio de honorabilidad” es el sostén de las “sociedades de mercado”, la vida mundana adquiere trascendencia y la pierde la vida transmundana, esta nueva forma de moralidad de la *ética del mercado* es la que habrá de analizarse en el siguiente capítulo.

2.2. Evolución del “principio de honorabilidad” mandevilliano como estructura constitutiva de la naturaleza humana.

¹⁷ Mandeville, *La fábula de las abejas* “Introducción”, p.22.

El “principio de honorabilidad” mandevilliano sufre una evolución a lo largo de sus obras, en la cual podemos distinguir tres etapas. La primera aparece en la primera parte de la *Fábula de las Abejas*, como el proceso “adulación-orgullo”. La segunda etapa aparece en la segunda parte de la Fábula, en el tercer diálogo entre Cleómenes y Horacio, y el principio se llama “apego-de-sí” (self-liking) para distinguirlo del “amor-propio” (self-love). La tercera etapa aparece en una de sus últimas obras *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War*, en donde trata el origen del “honor” y la utilidad del cristianismo en la guerra.

2.2.1. El principio del “apego-de-sí” como deseo de aprobación (approbativeness)

El deseo de aprobación se entiende como el deseo de ser aprobado por los iguales y el deseo que expresen ese sentimiento a través de la adulación que es la expresión de un juicio valorativo, es decir, el deseo por cualidades o adjetivos que califiquen al agente. Mandeville llama a este deseo o impulso “apego-de-sí” (self-liking), es el deseo por una valoración imaginaria lo que mueve a la conducta.

En el pensamiento mandevilliano encontramos dos tipos de principios innatos que actúan como fuertes motores de la acción, a saber, el “amor-propio” (self-love) y el “apego-de-sí” (self-liking). El principio del “amor-propio” es aquello que mueve al sujeto hacia la “auto-preservación” visto desde un punto de vista material o bio-fisiológico, no refiere a una “auto-conciencia”¹⁸ sólo a simples instintos compartidos con los animales, como el de buscar comida cuando se está hambriento, es la respuesta a una urgencia orgánica.

El segundo principio llamado “apego-de-sí” (self-liking) pertenece al plano espiritual del yo, no es un instinto de supervivencia material sino social, lo cual implica el reconocimiento público en forma de valores ideales, como la dignidad propia, la imagen de respeto de sí mismo que depende del reconocimiento público. Es un principio que también

¹⁸ Esta distinción entre los dos principios el “apego-de-sí” y el “amor-propio” son postulados ontológicos o más bien los fundamentos ontológicos de la génesis cultural, principios que operan como los motores que posibilitaron el proceso civilizatorio. El “apego-de-sí” es un postulado material y fisiológico que es el de la autoconservación, en donde cada individuo trata de perpetuar su existencia, y el “amor propio” es un postulado social, en donde el poder de cada hombre se mantiene en tensión frente a los demás.

se manifiesta como la búsqueda de oportunidades e implica un “deseo de superioridad”¹⁹. Cuando este principio se lleva al exceso aparece como orgullo y se convierte en una actitud ofensiva a los demás, según Mandeville.

Tratemos de desmenuzar analíticamente este principio, tomando como hilo conductor la interpretación hecha de esta teoría en el estudio de Arthur Lovejoy en *Reflections on Human Nature*²⁰. Lovejoy distingue tres pasiones que motivan fuertemente la conducta humana, en primer lugar el “deseo de reconocimiento público”, es el deseo de ser aprobado o admirado, de que se admiren o aprueben los propios actos o los propios logros por parte de los iguales y el deseo de que expresen ese sentimiento, el “amor-por-las-alabanzas” (love-of-praise). En segundo lugar, la “auto-estima” (self-esteem) que se refiere al deseo del sujeto de obtener la buena opinión de sí mismo para su conciencia, y en tercer lugar, el “deseo de superioridad” (emulation) es la tendencia a creerse superior a los demás, y un deseo de que esa superioridad sea reconocida y expresada públicamente. Podemos decir que el principio del “apego-de-sí” mandevilliano incluye estos tres deseos de los que habla Lovejoy, veamos de que manera.

El “amor-propio” es aquello que fue dado a los animales para su supervivencia, según Mandeville, pero como nadie puede amar algo de lo que no sienta apego, por ello era necesario quererse a sí mismo más que a otros. Analicemos lo que conceptualmente incluye el principio del “apego-de-sí”, Mandeville sostiene que es un instinto que sirve para incrementar el cuidado de nuestra preservación, es gracias a él como el hombre llega a poseer un deseo de superioridad, es la sobrevaloración que tenemos de nosotros mismos:

“Que el “amor-propio” fuese otorgado a todos los animales, al menos a los más perfectos, para la auto-preservación no está en discusión; pero como ninguna criatura puede amar lo que le desagrada, es necesario que cada quien tenga un verdadero aprecio por su propio ser, superior al que tienen por otro... si este aprecio

¹⁹ Ese “deseo de superioridad” tiene como resultado la búsqueda de dominio que sin un poder común que lo contenga, deviene en la destrucción de la sociedad, en la competencia de cada uno por su propio interés. La figura del soberano está supuesta, sin embargo para Mandeville a diferencia de Hobbes, no tiene una fuerza suficiente para lograr una obligación política vinculante entre los “sujetos-de-crédito”, es necesaria la manipulación a través de la instauración de las nociones de honorabilidad, por medio de la educación. El intercambio intersubjetivo de honores a través de la adulación, como compensación a las conductas cooperativas y sociales forma parte de un intercambio de poderes entre los “sujetos-de-crédito” en la “sociedad de mercado”.

²⁰ Arthur Lovejoy, *Reflections on Human Nature*, Lecture IV, “Approbateness as the Universal, Distinctive, and Dominant Passion of Man”, p. 128-151.

no fuera permanente, el amor que todas las criaturas se tienen a sí mismas, no sería tan inalterable como lo vemos”. (II, 134) ²¹

El principio del “apego-de-sí” es un instinto que sirve para incrementar el cuidado de nuestra preservación, aquel en el que cada individuo se valora por encima de su valor real, es decir, la sobrestimación que tenemos de nosotros mismos²². A esta tendencia por la sobreestimación es a la que Lovejoy llamará emulación (emulation). Por esta sobreestimación, nos dirá Mandeville, estamos tan deseosos de aprobación, amistad y reconocimiento de los otros, pues los demás fortalecen y confirman la buena opinión que tenemos de nosotros mismos²³. Esta confirmación es el reconocimiento público que Lovejoy interpretará como “approbativeness” y a la buena opinión de nosotros mismos llamará “auto-estima” (self-esteem). Esta aprobación o reconocimiento público es la objetividad que nos conducirá a la formación de la identidad propia.

En la segunda parte de la *Fábula de las Abejas*, Mandeville niega y prueba, a través de la voz de Cleómenes su portavoz, que el “apego-de-sí” no es en sí mismo un vicio, es decir, algo que se pueda hacer equivalente al orgullo en cuanto tal. Sostiene que sólo cuando este instinto del “apego-de-sí” es inmoderado es que se convierte en orgullo, que es ofensivo a los demás. Esta argumentación contrasta con la primera parte de la *Fábula de las Abejas*, en donde este principio sí era considerado orgullo y por tanto un vicio. Mandeville maduró y transformó este concepto debido a las críticas hechas por el obispo Butler²⁴, entre otras.

²¹ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas II*, Tercer Diálogo, p. 129.

²² El postulado del principio del “apego-de-sí” al ser un postulado social, como un deseo por la sobrevaloración pública sólo es posible en un tipo de sociedad, a saber, la burguesa, en una sociedad competitiva, a pesar de que Mandeville lo crea un principio universal e innato de la existencia humana.

²³ Esto da lugar a un *mercado de poder*, porque en los intercambios intersubjetivos de estima y honorabilidad entre los “sujetos-de-crédito” se logra la adhesión de los competidores y evita la envidia. El “principio de la honorabilidad” es un *mercado de poder*, el valor que los hombres se atribuyen a sí mismos, se mide por el grado en el que es honrado o deshonrado por los demás. El grado de honorabilidad concedido a un hombre mide así su verdadero valor, frente al que él se asigna a sí mismo. El “principio de la honorabilidad” posee un lado subjetivo en tanto es el resultado de la diferencia entre su propia estimación y la estimación del mercado, pero también posee una dimensión objetiva en tanto el valor corresponde a la estimación del mercado, la cual establece el valor real de los “sujetos-de-crédito” pero también su “poder real” que consiste en obtener los servicios de otros hombres, su cortesía, su disposición a confiarle un crédito, o en volverse un aliado de sus intereses privados.

²⁴ El obispo Joseph Butler (1692-1751) fue uno de los principales oponentes al sistema del “amor-propio” de Mandeville. Él no encontraba una paradoja entre el interés propio y el interés general, pues este último puede estar comprendido dentro del interés propio, y el amor a los demás incluye el amor a sí mismo. El error de Mandeville, en su opinión, es suponer una oposición entre la benevolencia y el amor a sí mismo. El amor a sí

Mandeville considera estos dos principios del “amor-propio” y el “apego-de-sí” como los *fundamentos ontológicos de la civilización*, de la educación, los buenos modales y las costumbres de la “sociedad de mercado”. Sostiene que en estado de naturaleza²⁵, el hombre tiene menos tentaciones que un hombre civilizado²⁶, así como menos oportunidades de mostrar este “apego-de-sí” como competencia de superioridad frente a los demás, en estado de naturaleza sólo puede compararse contra las bestias. El “amor-propio” (self-love) aparecerá primero como deseo de sustento, a saber, la tendencia a protegerse contra las inclemencias del tiempo, pero una vez que ha logrado ponerse a salvo aparece el “apego-de-sí” (self-liking) como la búsqueda de oportunidades, mediante gestos, sonidos y miradas. El “apego-de-sí” surge como *deseo de superioridad*, el hombre muestra la superioridad del valor que tiene de sí mismo en comparación con los animales primero y luego con sus iguales conforme avanza hacia la civilización.

Mandeville afirma que un hombre sin educación deseará que todo el que se le acerque esté de acuerdo con la opinión que él tiene de su gran valor, y se ofenderá con todos aquellos que opinen lo contrario. Defiende la utilidad social de este principio del “apego-de-sí”, que va más allá que la “auto-conservación” material que se lograba con el “amor-propio”. Asimismo, el “apego-de-sí”, brinda una compensación imaginaria al espíritu interior del sujeto, es una satisfacción, un placer interior que contribuye a la buena salud de hombres y mujeres:

“Hor: Este “apego-de-sí”, según afirmas, fue otorgado a las criaturas para la auto-conservación; yo más bien pensaría que es dañino a los hombres, porque se vuelven odiosos unos a otros... El “amor-propio”, lo veo con claridad, lo lleva a trabajar por su sobrevivencia y seguridad...; ¿pero qué bien puede traerle el “apego-de-sí”?”

mismo es el deseo de la propia felicidad, pero la naturaleza humana tiene una constitución tal que una parte de nuestra felicidad se deriva de la satisfacción de nuestro deseo de ser benevolentes con los demás.

²⁵ Me parece que el “estado de naturaleza” mandevilliano es una hipótesis lógica más no histórica, es la negación de la sociedad civilizada y no un estado previo a la civilización, prueba de ello la encontramos en su “Investigación sobre el origen de la virtud”, en donde utiliza como modelo del salvaje la conducta de un niño antes de su instrucción e ilustración, ante la falta de evidencias históricas. Véase B. Mandeville, *La Fabula de las abejas*, FCE, p. 29. Nos podemos encontrar una analogía con el “estado de naturaleza” hobbesiano, véase Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Trotta.

²⁶ Para Mandeville, a diferencia de Hobbes, el hombre civilizado no está más seguro que en “estado de naturaleza”, pues entre más conocimientos posea, más elevadas sean sus cualidades y más acumule riquezas, tanto más necesitado y desvalido se encuentra. Véase, *La Fábula de las abejas*, segunda parte, “cuarto diálogo entre Horacio y Cléomenes”, FCE, p. 477.

Cleo: ...que el placer interior y la satisfacción que un hombre recibe de la gratificación de esa pasión, es algo cordial que contribuye a su salud...” (II, 139-140)²⁷.

El principio del “apego-de-sí” es universal, existe en todos los seres humanos aún cuando esté disfrazado, lo desconozcamos o estemos inconscientes de su existencia. Dicho principio es el origen de todas nuestras esperanzas, el fin y fundamento de nuestros mejores deseos, es nuestra mejor defensa en contra de la desesperación. Si lo perdiéramos se acabaría toda esperanza en la vida y buscaríamos refugio en la muerte:

“Es el “apego-de-sí” la madre de las esperanzas, el fin y fundamento de nuestros mejores deseos; es la armadura más poderosa en contra de la desesperación,..y ningún hombre tenderá al suicidio mientras persista su “apego-de-sí”; pero tan pronto se acaba todas nuestras esperanzas se extinguen, y no deseamos otra cosa más que la disolución de nuestra constitución, hasta que nuestra existencia se vuelve tan insoportable a nosotros mismos, que el “amor-propio” nos empuja a darle fin, a buscar refugio en la muerte” (II, 142)²⁸

Es un principio vital que nos da la fuerza anímica para vivir, para mantenernos en la existencia, tiene un valor positivo y afirmativo de la vida, que luego habrá de transformarse en la “auto-estima” de la que nos habla Lovejoy, que depende del reconocimiento, por ser la mediación necesaria para la construcción de una buena opinión de sí mismo y de la formación de una identidad subjetiva. El deseo de “auto-estima”, como uno de los componentes del “apego-de-sí”, hace que el sujeto esté dispuesto a contraponer aquellos deseos provenientes del “amor-propio” que tienen que ver con los instintos más básicos de la “auto-conservación”, que esté dispuesto a reprimirlos y moderarlos a favor de la felicidad pública, para obtener así el reconocimiento público y la *expresión* de ese reconocimiento a través de la adulación (praise). Sin embargo, Mandeville nos indica en este pasaje que el sujeto no estará dispuesto a “auto-conservarse” si no posee esa “auto-estima” como punto de partida, de manera que trata este elemento constitutivo del “apego-de-sí” como punto de partida, aunque también es cierto que en el progreso civilizatorio esta “auto-estima” va a depender del reconocimiento, como explícitamente es señalado por nuestro filósofo en la segunda parte de la *Fábula de las Abejas*. Tal es el caso de la defensa utilitarista que hace de este principio del “apego-de-sí” como algo benéfico a la sociedad, pues a ningún

²⁷ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas II, Tercer Diálogo*, p.134.

²⁸ *Ibid.*, p. 136.

individuo le conviene ser odioso o perjudicial a otro igual a él cuando se encuentra de por medio el interés, esta es la razón del mutuo entendimiento entre los hombres. Sólo en el estado de naturaleza, el “apego-de-sí” puede resultar perjudicial a los seres humanos, pero dentro de la sociedad civil se vuelve el fundamento de la sociabilidad, sobre este principio descansa tanto la educación como las buenas costumbres de la cultura:

“...que la modestia e inquietud que puede causar el “apego-de-sí”, a pesar de todas las luchas e intentos inútiles por remediarlo, debe necesariamente producir en el largo plazo, aquello que llamamos buenos modales y cortesía.” (II, 145)²⁹

Mandeville intenta mostrar cómo el orgullo inmoderado impedía al hombre el logro de la satisfacción de sus deseos, sólo el tiempo y la experiencia le permitieron reflexionar hasta llegar al convencimiento de los inconvenientes de un orgullo desmedido y los beneficios del mutuo entendimiento, que permitieron el nacimiento de la educación y las buenas costumbres. Ello fue el resultado de un largo camino civilizatorio, cuyos resultados no estuvieron dentro de un cálculo racional, según Mandeville, quien postula que dicho orden civilizatorio es espontáneo. ¿Cómo se llegó a tal domesticación de los instintos más destructores? ¿Cómo se logró la sociable insociabilidad del hombre? Mediante el juego de oposición ejercido por la pasión de orgullo sobre nuestras pasiones más violentas, es decir, la represión de los instintos no estuvo a cargo de la razón, la cual es ineficaz para ello. Es sólo a través de la búsqueda del reconocimiento público que el individuo aceptaría someter ciertas pasiones.

El deseo de reconocimiento público al demandar un juicio moral positivo, tendrá dos implicaciones problemáticas según la crítica de Lovejoy a los sistemas de moralidad basados en el “amor-propio”, entre ellos la teoría de Mandeville. En primer lugar, se trata de un deseo que nos conduce al error, pues la satisfacción de la opinión que el sujeto tiene de sí mismo depende de la opinión que los demás tienen de su valor, lo cual lo hace **esclavo del devenir de la imaginación**, ya Adam Smith señalaba esta consecuencia en su *Theory of Moral Sentiments*. Aunque Mandeville, desde mi interpretación, ve como una valoración positiva tal dependencia del sujeto por el reconocimiento público, en tanto le obliga políticamente a observar la felicidad pública como parte de su interés privado, a pesar de

²⁹ Ibid., p. 136.

que el Estado y la Ley estén supuestos como garantes de la civilidad, son insuficientes para regular las relaciones intersubjetivas en la “sociedad de mercado”.

La “ética política” de Mandeville sostiene que el hombre olvidó la génesis de su sociabilidad creyendo que surge de una tendencia natural a la benevolencia, cuando en realidad sólo está movido por su deseo de aprobación social³⁰. En ese sentido, la razón humana produce la *ilusión* romántica de creer que el hombre es bueno por naturaleza, cuando en realidad es producto del interés. Además, la *ilusión de la razón* le hace al hombre tener una confianza desmedida en el poder de la razón, hasta llegar a creer la posibilidad de pactar acuerdos “a priori”, imposible desde la postulación mandevilliana.

En segundo lugar, otra implicación problemática de las éticas del “amor propio” como la de Mandeville, según Lovejoy, es que el deseo de ser aceptado lleva al individuo a desdibujar su personalidad en una pérdida de identidad, ante una falta de referencia de criterios objetivos de lo admirable. La crítica de Lovejoy es incorrecta en el caso de la filosofía mandevilliana, en tanto la formación de una identidad en la “esfera privada” surge de sus interrelaciones en el espacio público de la “sociedad de mercado”, en donde compite con otros “sujetos-de-crédito”, quienes logran crear un espacio de objetividad y de publicidad crítica. Dicho reconocimiento público necesariamente debe ser incorporado en la conciencia subjetiva hasta lograr una cierta autonomía, mientras que sus juicios de valor irán referidos a un *common sense of people*, como aquello que la “sociedad de mercado” considera digno de alabanza. De manera que la identidad sea lo que aparece al final dentro del proceso de reconocimiento y no al revés.

Lovejoy lo que descubre no sólo en la teoría de Mandeville sino en las de otros autores que escriben acerca de la naturaleza humana en los siglos XVII y XVIII, es que el deseo de reconocimiento público es el fundamento de racionalidad en cuanto consistencia lógica, en tanto existe una compatibilidad de juicios de valor de lo privado y lo público, es decir, difícilmente puedo juzgar bueno de mí lo que condeno en los demás, y de esta manera, el choque intersubjetivo produce un mundo de objetividad. La necesidad de conservar la “auto-estima” o en la terminología mandevilliana el “apego-de-sí” conduciría al individuo a la conformidad con la norma y se convertiría así en el fundamento de la vida

³⁰ La sociabilidad natural es defendida por Shaftesbury antagonista de Mandeville.

moral y de estabilidad política que garantice la paz social. Mandeville nos dice en la segunda parte de la *Fábula de las Abejas* lo siguiente:

“En la búsqueda por la auto-preservación, el hombre descubre una tendencia a evitarse incomodidades, lo cual le enseña a evitar el daño... y una vez que se somete al gobierno y se acostumbra a someterse a la ley, es increíble todas las precauciones.... que aprende con la práctica, sin saber las causas que lo obligan a actuar como lo hace. Las pasiones aunque desconocidas para él, lo gobiernan y dirigen su voluntad y su conducta” (II, 146)³¹

El individuo busca la conformidad con la norma y acepta la obligatoriedad política por el interés de su auto-preservación en la “sociedad de mercado”, sabe que para poder satisfacer su “amor propio” es necesario tomar en cuenta la felicidad pública como propia, aunque sólo sea con fines utilitaristas. El orden político es legítimo sobre esta base utilitarista, independientemente de que los “sujetos de crédito” como participantes de la “sociedad de mercado” no sean virtuosos en el marco de una “ética de intenciones”, la “ética del mercado” no les estaría exigiendo más.

2.2.2. La honorabilidad como principio regulador de las pasiones: Las buenas costumbres y la cultura *Polite*.

La noción de honorabilidad pertenece al tercer estadio del proceso civilizatorio en la tesis mandevilliana, dicha noción pertenecería a la especificidad de la formación de las “sociedades de mercado”, en tanto es el signo de reconocimiento público base de las relaciones intersubjetivas de los “sujetos de crédito” a través de las buenas costumbres (good manners), la cortesía (politeness) y el arte de la adulación (art of flattery). El principio de honorabilidad está basado en un principio innato llamado “apego-de-sí” (self-liking)³². Este principio aparece en el aparato conceptual del autor en distintas obras y sufre una evolución a lo largo de su pensamiento.³³. Esta pasión es considerada la más útil de las pasiones para el logro de la felicidad pública, al posibilitar la sociabilidad de los “sujetos-de-crédito” en la “sociedad de mercado”. Mandeville legitima la “sociedad de mercado” al demostrar que su orden político está fundado en la naturaleza pasional del ser humano, en

³¹ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas II, Tercer Diálogo*, p.139.

³² Algunos autores traducen este concepto inglés de self-liking por el “apego-de-sí”

³³ Véase el tratamiento de las categorías mandevillianas en mi trabajo titulado, *Fundamentación ética del mercantilismo, Bernard Mandeville, La Paradoja del vicio en la sociedad*, cap III, p. 89-99.

particular en el *orgullo* pasión que opera en contra de la violencia de las demás pasiones, transformándolas en modos de expresión. El *orgullo* hace al hombre apto para recibir perfeccionamiento, no es el miedo ni el castigo el fundamento del orden social como sostenía Hobbes, sino la incorporación de la norma. En la primera parte de *La Fábula de las Abejas*, en el “Investigación acerca del Origen de la Virtud”, Mandeville nos muestra que los hombres no sólo son egoístas, sino orgullosos y que la adulación es el motor de la vida social:

“...(los legisladores y moralistas) siendo incapaces de otorgar tantas recompensas verdaderas como eran necesarias para satisfacer a todas las personas por cada acción individual, tuvieron que urdir una imaginaria, que como equivalente general para recompensar la abnegación de los actos fuese útil en todo momento, sin ningún costo para nadie, y que fuese la recompensa más aceptable para todos.”³⁴

La pasión predominante no es el miedo sino la incorporación de la norma gracias al poder civilizatorio que ejerció la adulación sobre el orgullo a lo largo de la evolución, según la tesis mandevilliana. La sociabilidad humana aparece como el resultado de un engaño³⁵ según demuestra Mandeville en su obra titulada *Investigación acerca del Origen de la Virtud Moral*. La idea central acerca de la efectividad social de la adulación se resume en el siguiente pasaje:

“...habiendo estudiado las fortalezas y debilidades de nuestra naturaleza, observaron que nadie era tan salvaje como para no ser encantado por la alabanza o tan despreciable para tolerar el desprecio, concluyeron con justicia que la adulación era el argumento más poderoso para persuadir a las criaturas humanas.... es claro que no fue la Religión ni ninguna superstición idolatra las que persuadieron al hombre para someter sus apetitos ni sus inclinaciones más queridas, sino la hábil manipulación de los políticos, y entre más estudiemos la naturaleza humana más nos convenceremos de que las virtudes morales son la prole política que la adulación engendra en el orgullo... No existe hombre por más penetración y capacidad que tenga, que sea inmune al hechizo de la adulación... los niños y los tontos se tragan las alabanzas personales, pero a los más astutos hay que manejarlos con gran cautela, y entre más general sea la adulación menos sospechas despierta en aquellos que la reciben.”³⁶

³⁴ Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, volume one, “An Enquiry into the Origin of Moral Virtue”, p. 42. (Investigación acerca del Origen de la Virtud)

³⁵ El engaño lo ejerció el arte de la política, fue posible gracias al conocimiento que los sabios políticos y moralistas tenían de la condición humana (pasional), inventaron una recompensa de carácter universal llamada adulación.

³⁶ *Ibid.*, p. 51.

Mandeville reconoce la necesidad de la *ilusión* de la razón de creer en la grandeza de la naturaleza humana, al mismo tiempo que la desenmascara como el producto de un engaño realizado por la educación y la política. En la *Investigación acerca del Origen de la Virtud Moral*, emplea un mito secular para mostrarnos como moralistas y políticos al emprender la tarea civilizadora de la especie y conociendo la verdadera naturaleza humana que es pasional y egoísta, tuvieron que recurrir a un engaño, a un encantamiento.

La adulación funciona como un engaño en varios sentidos; en primer lugar, exaltando la condición humana al elogiar todo acto que implique moderación de las pasiones más violentas; en segundo lugar, enseñándole a los hombres que procurar la felicidad pública es preferible a la felicidad privada, calificando dicha tendencia hacia los demás como lo digno de honorabilidad; en tercer lugar, los moralistas y políticos crearon la *ilusión* de que la fuerza que domina a las pasiones es la razón, cuando en realidad la fuerza es pasional:

“haciendo uso de este engaño, exaltaron la excelencia de nuestra naturaleza por encima de otros animales, y alabando nuestra sagacidad y la vastedad de nuestro entendimiento, lanzaron mil encomios a la racionalidad de nuestra alma, con ayuda de la cual fuimos capaces de realizar las más nobles acciones. Después de haber insinuado la adulación en los corazones de los hombres, comenzaron a instruirlos en las nociones del Honor y la Vergüenza, representando a una como el peor de los males y a la otra como el bien más alto a que podían aspirar los mortales. Después les mostraron cuán desventajoso es para la dignidad de tan sublimes criaturas, el dejarse llevar por la gratificación de sus apetitos, aquello que tenían en común con los brutos.”³⁷

Mandeville nos presenta a la naturaleza humana como *amante de la retórica*, reconoce el poder que tienen las palabras en nuestros corazones, se deja arrastrar por su sonido, en especial cuando los demás hablan bien de su propio valor, es un “amante de la fama” (filotimía):

“Cuando el incomparable Richard Steele en la elegancia habitual de su estilo, se desborda en alabanzas hacia la especie sublime, y con toda la belleza de la retórica nos habla de la excelencia de la naturaleza humana, es imposible no quedar encantado con estas felices vueltas del pensamiento y la cortesía (politeness) de sus expresiones... he sido movido por la fuerza de su elocuencia.”³⁸

³⁷ Ibid., p. 43.

³⁸ Ibid., p. 41.

La efectividad persuasiva de la adulación se logra gracias a la naturaleza pasional y egoísta del ser humano. Gracias al *orgullo* característico del hombre es posible educar en las nociones del honor y de la vergüenza, ni la más grande religión ni el mayor sistema de castigos y recompensas permitieron persuadir al hombre de violentarse a sí mismo, en lugar de dañar a los demás. El “principio de honorabilidad” significa “la favorable opinión que los demás tienen del valor de mi persona”. La honorabilidad es una propiedad adquirida por el reconocimiento público, lo contrario sería el deshonor en donde la dignidad de la persona sufre una degradación. La pasión de la vergüenza o el deshonor es una “dolorosa reflexión sobre nuestro propio inmerecimiento” (indignidad), que proviene de la aprehensión de que otros puedan despreciarnos.

Nuestro filósofo reconoce que el “principio de honorabilidad” y su contrario son productos de la educación, acciones que aprendemos a valorar o a despreciar públicamente. Es en la honorabilidad en donde se descansan las demás virtudes sociales, la “sociedad de mercado” procura a través de la educación que no desaparezca este “principio de la honorabilidad” y así lograr conductas cooperativas y comprometidas con otros, seguimos ciertas reglas o normas convencionales para evitar el deshonor, es decir, la desaprobación pública. La modestia es aprendida por imitación de los demás, aún cuando no comprendamos su utilidad siendo pequeños, es convencional el sentimiento de vergüenza o deshonor:

“Una mujer es impúdica si muestra la mitad de la cara en un país donde la decencia le obliga a llevar velo”³⁹

La modestia es una apariencia que oculta lo que verdaderamente sentimos porque puede avergonzarnos la exposición pública:

“Perseguir muy de cerca a una mujer y sujetarla con la mirada, se tiene como una falta de cortesía. La razón es simple: la incomoda y si carece de la suficiente fortaleza obtenida por el arte y el disimulo, sufre de desordenes notorios.”⁴⁰

³⁹ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas I*, “Observación C” p. 70-71. She is impudent, who shows half her face in a country where decency bids her to be veiled.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 71. But to closely to pursue a woman and fasten upon her with one’s eyes is counted very unmannerly. The reason is plain: it makes her uneasy and, if she be not sufficiently fortified by art and dissimulation, often throws her into visible disorders.

Mandeville considera que la educación es el arte de ocultar nuestras pasiones más vergonzosas. Es la fuerza excesiva de la educación la que hace que modere y oculte sus pasiones:

“Si un hombre le dice a una mujer que él más que ninguno quisiera ser el que propagara la especie con ella, afirmar sentir un violento deseo de hacerlo en ese momento, y le ofreciera acostarse con ella para ello, la consecuencia sería que le llamaría bruto, la mujer se alejaría de él, y jamás sería admitido en la sociedad civil.”⁴¹

El sentido de la vergüenza es una pasión natural que debe ser fomentada por la educación. La “conciencia civil”⁴² es una construcción basada en la educación, la cual a su vez tiene su fundamento en este sentido de la vergüenza y en la tendencia a ocultar nuestras pasiones. No se trata de conquistar las pasiones sino de ocultarlas (disguise). La virtud nos obliga a someternos, pero la buena educación sólo requiere que ocultemos nuestros apetitos y transformemos nuestros instintos en expresiones culturales socialmente inofensivas. Un caballero muy a la moda puede sentir una violenta excitación, igual que el hombre más bruto, pero se comporta de manera muy distinta.

El mundo de las comodidades pide que trabajemos para nuestra felicidad comunitaria, sin necesidad de eliminar la sensualidad de los placeres. El salvaje actúa con más sinceridad que el hombre educado que adorna sus pasiones con buenas costumbres (good manners) y satisface sus instintos por igual que el salvaje. El que la impudicia sea un vicio, no se sigue de ahí que la modestia sea una virtud. La modestia está basada en el sentido de la vergüenza, puede tener tanto buenas consecuencias como nefastas. Si la modestia fuese una virtud lo sería siempre. Mandeville pone de ejemplo a las prostitutas comunes, afirma que nunca serían capaces de matar a sus bebés, no por ser más virtuosas que las demás mujeres, sino porque ya han perdido el miedo a la vergüenza. En cambio, una mujer de sociedad si resulta embarazada antes del matrimonio sería capaz de matar a su hijo para evitar la vergüenza pública.

⁴¹ *Ibi.*, p. 71. If a man should tell a woman that he could like nobody so well to propagate his species upon herself, and that he found a violent desire that moment to go about it, and accordingly offered to lay hold of her for that purpose, the consequence would be that he would be called a brute, the woman would run away and himself never admitted in any civil company.

⁴² El reconocimiento del valor positivo tiende a considerar la felicidad pública, pues es la única forma de lograr la realización personal en la “sociedad de mercado”.

Para Mandeville aquella admirable cualidad comúnmente conocida como la cortesía (politeness) y buena educación (good-breeding), consiste tan sólo en un hábito de moda adquirido por el precepto y el ejemplo, que sirve para adular el orgullo, y ocultar nuestro egoísmo con buen juicio y habilidad, esto debe ser comprendido como un estado de paz para favorecer nuestro comercio intersubjetivo. Nuestra satisfacción no debe interferir con las reglas del honor, ni con el respeto que nos deben nuestros sirvientes y aquellos que dependen de nosotros, nos dice Mandeville, quien afirma que la consideración por los demás es un resultado de la modestia y las reglas del honor:

“Un hombre que pide demasiados favores a un extraño sin ninguna consideración, es llamado un imprudente por mostrar tan abiertamente su egoísmo, sin tomar en cuenta el egoísmo de los demás.”⁴³

Sostiene que un hombre bien educado jamás debe hablar demasiado de sus propios logros y cualidades, puede desear y ambicionar la alabanza y la estima de los demás, pero alabarse a sí mismo, ofende a la modestia. En opinión de Mandeville, lo que la sociedad espera de él es la modestia pues lo contrario ofende, provoca envidia y odio. Para evitarlo, el hombre bien educado oculta su placer al oír que lo alaban los demás y niega que siente algún placer. Sabemos como la sociedad ridiculiza a todos aquellos que escuchan tranquilamente sus propias alabanzas, la modestia consiste en no dar oído a las alabanzas, lo cual va en contra de nuestra naturaleza que experimenta placer por la adulación.

Mandeville nos dice que el hombre modesto y honorable toma lo peor del plato, una porción insignificante. Esta civilidad a favor de los demás es un detalle, una amabilidad a todos los presentes, todo el mundo se sentirá complacido. La sociedad aprueba este comportamiento y gratitud, por lo que se ven obligados a pensar bien, juzgan aprobatoriamente la acción. Es así como el hombre educado se gana la estima de la comunidad, aunque no reciba nada a cambio, se conforma con la imagen reflexiva del aplauso que sabe se le otorga a un hombre *honorable* y recompensa de este modo su “amor-propio” y su interés:

“Si tenemos siete u ocho manzanas o duraznos entre seis personas de sociedad, que son muy semejantes entre ellos, aquel que le toca tomar primero, tomará aquella parte...que hasta un niño sabe que es la peor parte. Esto lo hace para insinuar que los

⁴³ Ibid., p. 77.

toma como personas superiores a él en mérito, y que no hay nadie al que no le deba lo mejor.”⁴⁴

Por primera vez en la historia social, los estándares de refinamiento civil permitieron a las personas obtener de manera consistente el aplauso de su comunidad con un mínimo riesgo físico, pues en las castas guerreras el honor se ganaba arriesgando la vida. Las sociedades comerciales fueron históricamente únicas en un aspecto crucial, a saber, la afluencia material y la seguridad política que permitieron a sus miembros satisfacer su búsqueda del interés propio sin amenazar el bienestar público. Como nunca antes los “sujetos-de-crédito” podían competir libremente de maneras no violentas en la “sociedad de mercado”, mediante los más valiosos símbolos de “aprobación pública”.

Como lo he señalado previamente, fue la mayor movilidad de clases y el surgimiento de nuevas formas de propiedad, lo que permitió la transformación del *ideal de virtud* aristocrático-terrateniente (ideal Country), basado en una moralidad de auto-negación rigorista, a un *ideal de honorabilidad* de las “sociedades de mercado” (ideal Court), y que el *ideal de virtud* quedase reducido a un remanente romántico de un sistema de moralidad decadente.

2.2.3. La honorabilidad como construcción artificial y los elementos constitutivos de este principio.

Mandeville defiende la idea de honor como un principio de obligatoriedad política separado de la religión, que permite a los “sujetos-de-crédito” comprometerse con sus deberes, sin necesidad de ser moralmente buenos o santos. No es un principio innato sino producto de la invención política fomentado mediante la educación y la cultura:

“El honor es una quimera... una invención de moralistas y políticos, y significa un cierto principio de virtud, no relacionado con la religión... mantiene a los hombres ligados a sus deberes y compromisos cualquiera que estos sean...”⁴⁵

⁴⁴ Ibid., p. 78. If there are seven or eight apples or peaches among six people of ceremony, that are pretty near equal, he who is prevailed upon to choose first will take that, which ..a child know to be the worst. This he does to insinuate, that he looks upon those he is with to be of superior merit, and that there is not one whom he wishes not better to than he does to himself.

⁴⁵ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas I*, “Observación R”, p. 198. Ver también *The Origin of Honor* (El Origen del honor), tercer diálogo entre Horacio y Cleómenes. Horacio le dice a Cleómenes (voz de Mandeville) que el honor tiene el mismo origen que la virtud, a lo que Cleo responde que es una invención moderna, gracias al mejoramiento del arte de la adulación, en donde se exalta la excelencia de la especie a tal

Para nuestro autor, la excelencia de este “principio de honorabilidad” es que los vulgares carecen de él, pues éste se encuentra en personas de mejor clase; esta afirmación se contradice con el carácter universal de este principio que aparece en otras obras, en las cuales sostenía que el principio de honor o de vergüenza podía observarse hasta en los ladrones.⁴⁶ El hombre honorable debe cuidar celosamente que sus acciones no vayan en contra de este “principio de honorabilidad”, es un imperativo que le obliga a actuar conforme a esta ley aún a costa de perder sus propiedades, su empleo y hasta su vida misma. Por más demostraciones de su modestia resultado de su buena educación, le está permitido poner un inestimable valor sobre sí mismo como si fuese el poseedor de una distinción invisible (invisible Ornament), que es el “derecho a sobreestimarse”. El único método para preservar este “principio de honorabilidad” es seguir la dirección que le marcan las *reglas del honor*, las cuales son:

“estar obligado siempre a serle fiel a la confianza que se le ha depositado, preferir el interés público al suyo propio, no mentir, no defraudar o engañar a nadie, y no sufrir afrenta o insulto por algún intento de devaluarlo por parte de otros.”⁴⁷

Mandeville hace una comparación entre los hombres honorables de la antigüedad y los modernos, dice que los antiguos como *Don Quijote*, fueron los fieles seguidores de estas reglas, pero el moderno las traspasa, está por arriba de la ley, es su propio juez en cada caso, ante la menor ofensa hecha a su persona, a un amigo, pariente, sirviente, su perro, o cualquier cosa apreciada por él o que esté bajo su protección, debe batirse en duelo. Es evidente que debe conservar el valor del *coraje*, su mejor arma, sin ella sería como tener una espada sin filo.

Mandeville postula *dialéctica de los instintos* para lograr el fin de la sobrevivencia individual, veamos como se entrelazan: La *ira* mantiene la vida del hombre al ayudarlo a vencer su miedo a la muerte; aunque examinando al hombre como miembro de la sociedad y como animal domesticado (taught animal) es muy distinto, pues tan pronto como el

grado de ser el objeto de nuestra adoración. El hombre es educado para ser su adorador. además de que el honor está mejor diseñado a nuestra naturaleza y está mejor recompensado que la virtud.

⁴⁶ Mandeville tiene una obra llamada *Tybon*, en donde crítica las ejecuciones públicas, pues llenan de orgullo al condenado, al ser admirado por su valentía al enfrentarse ante la muerte, como si se tratase de un hombre honorable. Con lo cual las ejecuciones pierden la efectividad de ser un escarmiento para el que elija esa forma de vida.

⁴⁷ Ibid., “Observación R”, p. 199.

orgullo (pride) hace su aparición, y la envidia, la avaricia y la ambición lo alcanzan, es elevado de su natural inocencia y estupidez, esto es así en la medida en que su conocimiento aumenta, sus deseos y apetitos se multiplican y al buscar satisfacerlos se enfrenta a obstáculos que incrementan aún más su *ira*, y el hombre con un poco de tiempo, se transforma en alguien más nocivo y dañino que en estado salvaje. Para Mandeville el hombre no es menos nocivo al pertenecer a la cultura, al contrario, se vuelve más ambicioso, por ello es necesaria la neutralización de los instintos por parte de la tarea política. Con base en esta *dialéctica de los instintos*, Mandeville justifica la necesidad del Estado y la justicia, quien debe implantar castigos para dominar la *ira* e incrementar los miedos de los sujetos para prevenir daños en la sociedad. Cuando se impone la Ley para limitarlo de su fuerza, la auto-preservación le indica que debe ser pacífico. Sin embargo, Mandeville reconoce los límites del Estado para preservar la paz social, por ello es necesario que las sociedad extienda sus límites y pelee, por muy civilizada que sea. En este caso el legislador debe quitarles los miedos a los hombres, en “estado de guerra” se suspenden las leyes del “no mataras”. Está justificando la manipulación de las pasiones por parte del Estado en especial del “coraje”:

“Cualquiera que haya intentado civilizar la humanidad y convertirlo en un cuerpo político, debe conocer muy bien estas pasiones, apetitos, fuerza y debilidad de la constitución humana, y ver cómo convertir estas debilidades en algo ventajoso para la vida publica.”⁴⁸

Nuestro pensador demuestra la utilidad de las pasiones cuando son diestramente manipuladas y neutralizadas por los políticos, es así como el “principio de honorabilidad” fue el equivalente del coraje o la valentía natural, construido artificialmente por los legisladores. Toda la argumentación que utiliza nuestro filósofo en la *Observación R*, busca demostrar cómo se logró infundir este principio entre los hombres dentro de la sociedad moderna y legitimarla.

El “principio de honorabilidad” era un equivalente de la valentía en el “estado de naturaleza”, que permitió que el hombre despreciara el peligro y enfrentara la muerte con intrepidez, aún siendo un cobarde en el fondo. El político se vio obligado a poner todo el cuidado imaginable para alabar (flatter) el orgullo de los arrogantes:

⁴⁸ Ibid., “Observación R”, p. 208.

“(el legislador) incrementa el orgullo de los hombres y su miedo a la vergüenza... pues entre mayor estima tenga el hombre de sí mismo, estará dispuesto a soportar los dolores más pesados y las mayores dificultades para evitar la vergüenza.”⁴⁹

El gran arte⁵⁰ que hace a los hombres valientes consiste en lograr internalizar el “principio de honorabilidad” y de la vergüenza, del mismo modo que la naturaleza le inspiró el miedo a la muerte. La valentía o coraje (*courage*) en las sociedades modernas es artificial, según Mandeville, pues es útil al cuerpo político y consiste en un “terror superlativo contra la vergüenza, a través de la adulación inspirada en los hombres de orgullo exaltado.”⁵¹

Los hombres son fácilmente manipulables tan pronto como son instauradas las nociones del honor y la vergüenza en la sociedad. El político tiene tres deberes:

- 1) Persuadir al hombre de creer en lo justo de su causa, pues nadie está dispuesto a pelear si no considera estar en lo correcto.
- 2) Manipular sus pasiones para lograr una conducta cívica a través de la adulación: “ponerle plumas a su capa”, distinguirlo de los demás.
- 3) Instruirlo en el espíritu público (*publick-spiritedness*), en el amor por su país, la intrepidez frente al enemigo, el honor y demás nociones estimables, así todo hombre de orgullo estará dispuesto a tomar las armas hasta la muerte:

“Todos los hombres de un ejército serían cobardes, a no ser por la mirada de cientos de testigos, que por miedo a la opinión pública se vuelven valientes estando en comunidad”⁵²

La “opinión pública” opera como tribunal que juzga y coacciona las acciones privadas, aunque se trata de un tribunal heterónomo, y no de una conciencia ética autónoma como en el caso del “espectador imparcial” de Adam Smith. Para Mandeville, sin el “principio de honorabilidad” habría sido imposible mantener con vida a la “sociedad de mercado”, se trata de la virtud más instrumental que se conoce para civilizar a la humanidad, de no ser por ella las grandes sociedades hubiesen desaparecido por la ferocidad y destrucción de otros hombres.

Nuestro autor hace una defensa de la práctica del duelo, no acepta la crítica de todos aquellos que juzgan que los hombres la llevan a cabo guiados por reglas falsas del honor o

⁴⁹ Ibid., p. 209.

⁵⁰ El gran arte es la política y el político es visto cómo un técnico artesanal de lo social, no al técnico científico social

⁵¹ Ibid., p. 210.

⁵² Ibid., p. 211.

por distorsionar el “principio de honorabilidad”. A todos ellos les responde que no se ponen a pensar en los beneficios que la sociedad recibe de esta moda (*Fashion*):

“Si todo mal educado (*ill-breed*) utilizara el lenguaje a su antojo, sin que se le pidiese cuentas por ello, se echaría a perder toda conversación”⁵³

Estas prácticas del duelo son una practica violenta que coacciona las acciones antisociales y las ofensas a la sociedad, son instrumentos poderosos para limitar la conducta, embellece, pule (*Polish*) y distingue a las sociedades, según Mandeville. El miedo a que se le pidan cuentas hace que los hombres mantengan sus promesas. Sin estas prácticas del duelo muchos caballeros en Europa habrían sido unos insolentes y la Ley no se habría dado a vasto para castigar a los ofensores, no habría suficientes policías para mantener la paz.

Mandeville reconoce que las prácticas del duelo son incompatibles con el “principio de la caridad”, sin embargo, son necesarias y efectivas para mantener la felicidad de la sociedad, para mantener el estado de paz. Sostiene que aún cuando un hombre reciba honores sin merecerlo, hará todo lo posible por no parecer indigno de la adulación y se esforzará por hacerle honor al título. La única crítica que Mandeville aceptaría en contra de este principio moderno del honor sería su incompatibilidad con la religión, pues mientras esta última nos enseña a tolerar las ofensas y perdonarlas, la otra nos obliga a pedir restitución de la ofensa. La religión nos dice que dejemos la venganza en manos de Dios, el honor nos pide vengarnos con nuestra propia mano, aún cuando la Ley lo pueda hacer. La religión prohíbe el asesinato, mientras que el honor lo justifica. La religión está fundada en la humildad mientras que el honor en el orgullo.

Es así como nuestro filósofo considera el “principio de honorabilidad” como un valor instrumental político que permite garantizar la paz social y lo contrasta con la noción del honor clásico, muestra su evolución en el proceso civilizador hasta transformarse en un nuevo estándar mejor adaptado a las necesidades de la sociedad moderna. En la “sociedad de mercado” era posible que los “sujetos-de-crédito” convivieran armónicamente con sus mutuas debilidades, aprovechándolas para el bienestar público, tal como si estuviésemos ante una república de santos.

2.3. La honorabilidad como *deseo de superioridad* de la comunidad y de la dignidad colectiva.

⁵³ Ibid., p. 219.

El objetivo de esta sección es mostrar cómo cuando el *deseo de superioridad* transita de lo individual a lo colectivo a través de la sublimación política para sus propios fines, se convierte en una de las causas más comunes de la guerra entre naciones. En la “ética política” mandevilliana una de las causas de la guerra es la búsqueda de la gloria nacional.

Es verdad que la “auto-estima” o lo que Mandeville llama “amor-propio” (self-love) puede verse reprimida y frustrada en su forma individual en las relaciones intersubjetivas, de otra manera la sociabilización sería imposible. Sin embargo, se debe problematizar en el tipo de implicaciones derivadas de este “amor propio” cuando se reafirma y realiza en su forma colectiva, como se puede observar en la evolución histórica de las relaciones interestatales.⁵⁴ Como lo muestran los himnos nacionales que son expresiones colectivas de “auto-glorificación”, en donde se exalta al grupo nacional, sus cualidades, instituciones, modos de vida y tipo de cultura. Sin embargo la forma colectiva del sentimiento de superioridad, a pesar de que muchas veces es irracional y absurdo, es relativamente inofensiva cuando sus expresiones se limitan al discurso y a los honores al interior de las naciones, pero lo que ocurre es que no se limitan a ello, sino que va acompañado de un deseo de mostrarle al mundo sus cualidades soberanas con la esperanza de obtener éxito militar en las guerras, lo cual tiende a crear un fuerte malestar internacional.

En particular, la “auto-estima colectiva” ha tenido como implicación negativa una traición a la humanidad y ha jugado la parte más desastrosa de la historia. Sabemos que la desaprobación de los demás, juega el papel más importante en la represión de aquellas propensiones de la naturaleza humana potencialmente peligrosas al orden social, pero también es cierto que en el proceso de formación de la “auto-conciencia”, estas propensiones se intensifican justo como el resultado de la represión en otras partes de su vida. El patriotismo se alimenta de dichas propensiones, de ahí la frase de que “*el patriotismo es el último refugio de un cobarde*”, pero lo más grave es que es el último refugio de estas propensiones en millones de hombres, muchos de los cuales no son cobardes en sus otras relaciones de la vida, aunque sí dan muestras de una vanidad insatisfecha, como el deseo de sobresalir públicamente, el placer de pensar mal de otros, la

⁵⁴ Véase A. Clutton-Brock quien llamó a esta forma colectiva de la autoestima “polled self-esteem”, en un ensayo aparecido por primera vez en “The Atlantic Monthly”, dic. 1921.

envidia, el deseo de dominio y las tendencias sádicas y destructivas latentes, que normalmente están reprimidas o sublimadas en formas relativamente inofensivas dentro del grupo. Aunque es imposible que estos impulsos queden totalmente exterminados y si se les impide la expresión en una forma buscan otras, como sería el fenómeno del patriotismo, cuando el individuo se piensa ciudadano de Estado frente a otros. Es esta fuente la que aprovecha el político demagogo, al buscar el prestigio político y el poder para sí mismo.

La “auto-estima colectiva” floreció mucho antes de la Revolución Industrial, sólo que tenía efectos menos desastrosos, pues no existía la tecnología militar de los medios masivos de destrucción modernos. La cuestión central es preguntarse, ¿cuáles son las razones por las que la “auto-estima” y el *deseo de superioridad* individual tienden a convertirse en un deseo de superioridad colectivo? Una de las razones es que la vanidad en su forma individual es reprimida por los otros miembros del grupo, en cambio, esta vanidad en su forma colectiva es promovida socialmente porque es compartida, anónima, como algo en lo que cree el sujeto distinto de sí mismo, algo que comparte con el resto del grupo y a lo que se refieren todos como fuente de identidad. El sujeto forma parte de “aquello” en lo que cree y de lo cual se siente orgulloso, esta forma colectiva de “amor propio” le ofrece la ventaja de no volverse objeto de crítica, es decir, no se hace odioso al grupo por mostrar su vanidad individual justo por ir referido a ese “todo valorativo” que el grupo comparte igualmente.

Otro elemento que forma parte de la “auto-estima colectiva”, no como sentimiento de superioridad sino como “auto-respeto”, es en el sentido de una aversión intensa a pensarse a sí mismo como cobarde y a sus capacidades como inferiores. Pero más poderoso que este elemento, es el profundo lazo emocional a sus propios modos de vida, a sus costumbres, su cultura, sus creencias, su religión, sus tradiciones y sobre todo su libertad para decidir sobre todos estos asuntos, sin interferencias. Esto es a lo que Mandeville llamó “instinto de soberanía”:

“un natural instinto de soberanía, que enseña al hombre a buscar todo centrado en sí mismo, y tendiente a reclamar todo aquello en donde ponga sus manos encima”⁵⁵

El autor relaciona el instinto de soberanía con la ambición y el dominio, fuentes de conflicto que van desde la confrontación verbal a la violencia abierta, la guerra es parte

⁵⁵ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, II, p. 271.

intrínseca de la naturaleza humana. En el paso del hombre del “estado de naturaleza” a la sociedad civil, la propensión a la guerra está presente desde el principio dentro de la “ética-política” mandevilliana. En la sociedad civil esta propensión está limitada por los gobernantes sabios, las leyes, costumbres, educación, la opinión pública, pero nunca es erradicada totalmente.

2.3.1. La búsqueda de la gloria nacional (honor) y otras causas de la guerra

Una de las causas de la guerra⁵⁶ en la “ética política” mandevilliana es el “derecho al comercio”. En la naturaleza humana encontramos tres causas principales de lucha (quarrel)⁵⁷:

- 1) La competencia en la sociedad comercial moderna.
- 2) La ambición por la riqueza, la tierra, el poder y otros deseos humanos.
- 3) La búsqueda de la gloria o reputación (honour)

En estas tres causas de disputa en la naturaleza humana encontramos implicados tanto postulados “fisiológicos-mecánicos” como sociales, pero además supone un tipo de sociedad específica, a saber, la “sociedad de mercado”. La búsqueda de la gloria es inmaterial, es una compensación imaginaria al estar basada en la alabanza (praise) o estimación de los demás. Existen causas materiales e imaginarias de la guerra, pero un

⁵⁶ En su obra *The Mischiefs that ought to be apprehended from a Whig government*, nos encontramos con aquello que Mandeville encuentra como causas históricas de la guerra civil: “Cortarle la cabeza al rey no fue más que parte de esa distracción (el abandono general de los reinos de Inglaterra y de Escocia). Las aflicciones comunes no fueron peores después de ese hecho... Si examinamos en las primeras causas necesitamos buscar en las disputas parlamentarias; si los favoritos del rey no fueron privilegiados y ocultados a la justicia. Cuando el rey tuvo estas desafortunadas diferencias con el pueblo, ¿quién le aconsejó aumentar los impuestos y exportar el dinero fuera? Fueron estos ilegales procedimientos que exasperaron a la Nación... aquellos que enseñan la obediencia pasiva fueron los causantes de estos infortunios... ¿Acaso (los whigs) masacraron a los protestantes en Irlanda... promovieron el papismo a través de Inglaterra?... El aumento de los impuestos fue causa suficiente de resistencia por parte del pueblo... ¿quién le aconsejó al rey casarse con una papista?... El primer reclamo del pueblo fue el crecimiento del papismo de cuya culpa lo fue esta alianza.” Mandeville está defendiendo al partido de los Whigs contra los ataques de los Tories y del clero católico de ser los causantes de la inestabilidad política en Inglaterra en el siglo XVIII. En este panfleto nos encontramos sus nociones de liberalidad política, hace una defensa de una monarquía limitada y no absoluta, ataca la obediencia pasiva al rey, no cree en los privilegios del rey por designio divino y sostiene que la justa labor de un monarca está en su referencia a los deseos de sus súbditos.

⁵⁷ Recordar como para Hobbes también existían tres causas de disputa: la competencia, la desconfianza y la gloria, son características de cualquier sociedad, pero se vuelven destructoras cuando no hay un poder común que las contenga. Véase *El Leviatán*, capítulo XIII.

factor común de sus motivos consistiría en la tensión existente entre las pasiones humanas en conflicto, como el coraje y la venganza. Otras causas de la guerra son las tranquilas deliberaciones de los políticos que calculan el “interés nacional” y analizan las oportunidades de obtener victorias militares, las cuales no podrían ganar a través de la “racionalidad diplomática”.

Algo interesante en el análisis del origen de la guerra por parte de Mandeville, es que ésta no se origina primariamente de las pasiones violentas de los hombres, como podemos observar en la historia de las guerras modernas en gran escala, acompañadas de grandes ejércitos. Estas guerras no obedecen a una génesis espontánea proveniente de instintos como la ira o el deseo de venganza, según Mandeville, sino que se llega a ellas de manera calculada y deliberada por la administración política para obtener ventaja territorial, política o por otros fines de dominio. En la primera parte de la *Fábula de las Abejas*, nos dice que existen dos tipos de guerra:

- 1) La guerra para extensión territorial
- 2) La guerra para la defensa nacional

“Es posible mediante un buen gobierno mantener a la sociedad quieta en sí misma, pero nadie puede asegurar la paz para siempre. La sociedad puede tener la ocasión de extender sus límites más allá y alargar sus territorios, o de lo contrario otros podrán invadir los suyos o cualquier otra cosa surgirá que conducirá al hombre a pelear, pues por muy civilizado que el hombre sea nunca olvida que la fuerza va más allá de la razón...”⁵⁸

Nuestro filósofo refuerza su posición acerca de lo inevitable de la guerra, su justificación descansa en la explicación ontológica que hace de la misma, al considerarla como parte constitutiva de la naturaleza pasional del hombre. Vemos claramente en esta cita una justificación ideológica, acerca de la necesidad de una guerra preventiva para evitar posibles invasiones enemigas, ya que los instintos de dominio son universales, según Mandeville, al pertenecer a la naturaleza intrínseca de todo ser humano, con lo cual hipostacía una forma histórica específica de civilización como condición humana, cuando en realidad este instinto de dominio es debido a factores exógenos, socio históricos y por tanto, particulares en lugar de universales, no es un factor biológico como pretende sugerir Mandeville.

⁵⁸ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, I, “Observación R”, p. 207.

Mandeville intenta demostrar la necesidad del Estado y de su fuerza en la “sociedad de mercado”, aunque también postula su insuficiencia. La estrategia política más eficiente será siempre la técnica artesanal⁵⁹ de la manipulación instintual, la “sabia manipulación política de las pasiones” con finalidad militar. Las pasiones en tiempo de paz sirven para impulsar la industria, el comercio, y el consumo, pero esas mismas pasiones no son igualmente útiles en tiempos de guerra. Lo que se requiere en tiempos de guerra no es la moderación de todas las pasiones, es necesario estimular el *coraje*, o mejor aún de aquella pasión que el autor llama “coraje artificial” (*artificial courage*). Otra causa más de la guerra aparece en su ensayo *Investigación acerca de la Naturaleza de la Sociedad* publicada en 1723:

“Es posible que en estado de naturaleza salvaje, los padres mantengan superioridad sobre sus hijos, al menos mientras sean fuertes (...) Pero una vez muerto el viejo roble, los hijos pelearán entre ellos y la paz no será duradera y entrarán en guerra. Los hermanos mayores no resultan ser una gran fuerza, y la preeminencia dada a ellos es sólo una invención sustitutiva para vivir en paz.”⁶⁰

Este pasaje busca demostrar la necesidad de una autoridad que coaccione a los miembros de una sociedad, la necesidad de una normatividad aunque aquí sea simplemente la ley del clan, y el modelo de sociedad más primitivo sea la familia, ante la ausencia de ley en el clan representada por el padre, la guerra de todos contra todos es inevitable, es necesario un nuevo orden autoritario aunque sea la asociación de los miembros del clan. El autor nos recuerda aquí como las leyes del primogénito son una construcción artificial de la sociedad civil, diseñadas para enfrentar precisamente esta conocida fuente universal de violencia. Las causas de la guerra le continuaron interesando a Mandeville, como puede observarse en la parte segunda de la *Fábula*, en el diálogo entre *Cleómenes* (voz de Mandeville) y Horacio (voz de Shaftesbury), como antagonistas:

“Cleo: Pensando en cosas significativas, alguna vez tropecé con extrañas nociones en torno a las guerras internacionales: Pensé que muchas de ellas surgían de causas triviales, magnificadas por los políticos para sus propios fines, que los más ruines malentendidos entre Estados y Reinos pueden surgir de una malicia oculta, la locura o el capricho de un hombre; que muchos de ellos deben a las peleas privadas,

⁵⁹ La figura del político es la del técnico artesanal, no la del técnico científico de una ciencia. El técnico artesanal es el que sabe entretejer las pasiones para formar una tela armónica, a saber, la paz de todo el cuerpo político. La política como práctica es vista como un arte, como el conjunto de instrumentos requeridos para lograr armonizar los instintos. Véase el tratamiento que hace del tema Habermas en *Teoría y Praxis*, Tecnos, 2002.

⁶⁰ Ibid., *La Fábula de las Abejas*, I, “Investigación acerca de la naturaleza de la sociedad”, p. 348

resentimientos y altanería de los primeros ministros de sus respectivas naciones y que aquello llamado odio personal entre los príncipes o la abierta y secreta animosidad que tenían entre ellos los dos grandes favoritos de esas cortes. Pero ahora he aprendido a derivar tales cosas (la guerra) de causas más elevadas.”⁶¹

El filósofo está utilizando su conocido tono satírico, para criticar los motivos egoístas de los gobernantes en el poder que llevan a miles de personas a ser sacrificadas en las guerras. Quizás lo más significativo sea la manera como Mandeville hace pública una crítica a las monarquías absolutas de su tiempo, en una sátira dirigida a un público ilustrado que forma parte del *public spirit*, lo que posteriormente se llamará con justicia *opinión pública*, poder que habrá de limitar al Estado en sus funciones.

2.3.2. La justificación de la guerra como plan providencial

En la segunda parte de la *Fábula de las Abejas* postula su génesis civilizatoria, Mandeville crítica en la voz de *Cleómenes*, la postura de Shafatesbury acerca de la existencia de una causa innata que explica el surgimiento de la sociabilidad, esa causa proviene del amor y la amistad natural en los seres humanos. Por el contrario, *Cleómenes* relaciona el nacimiento de la sociedad con varias pasiones egoístas centradas en el “amor propio”, entre las cuales se encuentran el orgullo, la ambición, el miedo, la envidia y el deseo de superioridad (emulation).

El primer paso civilizatorio resultó de la unión del hombre salvaje en grupos para protegerse de los peligros frente a los animales salvajes. En este caso, los enemigos naturales de los seres humanos los obligó a socializarse y cooperar; la explicación es tanto naturalista como lógica. *Cleómenes* insiste en la manera como el surgimiento de la sociedad civil se adecua a la Providencia y a la sabiduría de la creación⁶², por tanto no es inconsistente con las Escrituras. A medida que el argumento se va desarrollando, *Cleómenes* (Mandeville) explica que las guerras no son meras aberraciones humanas, producto de las pasiones violentas desmedidas, sino una parte del plan divino y en algún sentido son necesarias. Aún cuando todas las guerras sean intrínsecamente malas (*evil*) no

⁶¹ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, II, p. 42-43.

⁶² Es interesante notar como la defensa de esta idea se asemeja a la ontoteología clásica tomista en la manera como las leyes de la naturaleza asimilados en los modelos sociales en donde parecen imperar las mismas leyes, han de adecuarse a los mandatos divinos.

lo son como parte del plan divino, pues pueden producir buenos resultados. De acuerdo con Cleómenes, la guerra demuestra la sabiduría de Dios en torno a la creación, al menos en lo relativo al problema poblacional. Argumenta que en el momento en que la Providencia ordena que individuos de todas las clases luchan por su auto-preservación, asimismo ésta ha planeado que:

“Numerosas criaturas puedan ser eliminadas y destruidas para dejar lugar a aquellos que les preceden”⁶³

Existe sólo una manera de nacer y una de morir, la muerte natural hubiese sido insuficiente para el plan divino, mantener el equilibrio poblacional y el orden universal. *Cleómenes* argumenta que la guerra no sólo es útil para disminuir la población, sino que de hecho es necesaria, como vemos en la siguiente cita:

“Nuestra especie por sí sola hubiese sobrepoblado la tierra de no haber existido las guerras, y el sencillo camino de la Providencia no habría estado más interrumpido como lo está (...) si no hubiese existido la guerra como medio para morir además de los ordinarios, y sin ella este Planeta no hubiese podido mantener ni a la décima parte que habita en él.”⁶⁴

Horacio le objeta a Cleómenes que la Providencia pudo haber eliminado las luchas violentas entre las personas originalmente unidas en afección mutua, sustituyendo la guerra por otros medios para morir, como son las enfermedades y las pestes. Cleómenes le demuestra que las alternativas que propone no logran reducir de manera efectiva el número de hombres adultos, si cada uno de ellos engendra de 10 a 12 niños en su vida:

“Ahora si vemos (...) que de los niños nacidos cada año, el número de hombres es siempre considerablemente superior al de las mujeres, no es probable que la Naturaleza haya tenido las provisiones suficientes para una gran multitud, los cuales si no fuesen destruidos serían no sólo superfluos sino de consecuencias desastrosas para las grandes naciones.”⁶⁵

El argumento de *Cleómenes* es utilitarista, la guerra es el único plan que puede garantizar una relación proporcional entre los sexos, frente al hecho de que cada año nacen más hombres que mujeres. En la visión de Mandeville, las guerras compensan el crecimiento poblacional y ningún otro medio trabaja para este fin tan bien como las guerras, son necesarias para mantener una adecuada armonía. En 1728, el autor continuó reforzando su

⁶³ Ibid., II, p. 255.

⁶⁴ Ibid., II, p. 254.

⁶⁵ Ibid., II, p. 257.

argumento acerca de la necesidad de las guerras, desde un fundamento providencialista y con un criterio utilitarista, una explicación pre-malthusiana de la guerra como compensación del exceso de población. La destrucción es un mal natural que pertenece al plan de la naturaleza, necesario para lograr la armonía del universo:

“OR:... ¿No tiene la religión nada que ver con el hecho de que hagas de Dios el autor de tanta crueldad y malignidad?

Cloe: ...nada puede ser llamado cruel o maligno en relación con el que lo hizo, a menos que sus pensamientos e intenciones lo fueran. Todas las acciones de naturaleza, consideradas abstractamente son igualmente indiferentes, y sea lo que fuere de los seres individuales, el hecho es que morir no es para esta tierra o para todo el universo un mayor mal que el haber nacido.”⁶⁶

La armonía de la naturaleza necesita en su economía tanto del bien como del mal, la destrucción es necesaria, y no estuvo dispuesta así de manera intencional sino espontánea, la naturaleza es indiferente ante la vida y la muerte de lo particular, sólo le interesa la preservación de la totalidad del universo:

“...no habría habido espacio suficiente para el hombre y para su sostenimiento. Nuestra especie habría abarrotado por si sola la tierra en caso de que no hubiese habido guerras y de que el curso habitual de la Providencia no hubiese sido interrumpido más de lo que ha sido ... la destrucción de los animales era tan necesaria como su generación ... OR: ...Si la muerte es un postulado tan necesario como el nacimiento para la conservación y sustento de la variedad de criaturas existentes, y si interrumpes u obstruyes las maneras de morir, cerrando una de las grandes puertas por las cuales vemos que las multitudes van a la muerte, ¿no te opones a los designios de la Providencia? ...Si nunca hubiese habido guerras ni otras formas de morir ...no habrían podido nacer en este globo ...la décima parte de los seres que la han habitado (...) ¿no nos resulta manifiesto que la naturaleza ha tomado sus medidas a favor de las multitudes, las cuales, de no ser destruidas, no solamente serían superfluas, sino también perniciosas para una gran nación?”⁶⁷

Mandeville ve en la muerte un “principio de destrucción” tan necesario como el “principio de vida”⁶⁸ en la organización de la naturaleza, lo problemático de dicha postulación dialéctica surge cuando es trasladada a la sociedad, de ahí que justifique la sobrevivencia en la “sociedad de mercado” a través de la competencia como un permanente conflicto de “lucha por la existencia”, como algo intrínseco a la condición humana. Sin embargo, lo que debemos poner en cuestión es que esta lucha está dada por factores socio históricos de

⁶⁶ Op., cit., p. 530.

⁶⁷ Ibid., p. 532-4

⁶⁸ Nos encontramos frente a un antecedente de lo que será la tesis freudiana de los principios que gobiernan el mundo, a saber, los “principios de vida y de muerte”, *Eros y Tanatos* en eterno conflicto.

escasez, ante la falta de medios y recursos suficientes para una gratificación integral, es decir, fueron las específicas condiciones históricas bajo las cuales se desarrollaron las pasiones humanas, y no factores inherentes a la naturaleza humana lo que explica esta lucha por la existencia. Cuando Mandeville emplea la defensa de una dialéctica de la naturaleza y luego la traslada a la sociedad para justificar ideológicamente la organización de la “sociedad de mercado”, queda justificado el sacrificio de los pobres como los “superfluos” ante la cual la justicia es indiferente, es necesaria su destrucción para lograr la preservación del sistema de mercado y el Estado debe protegerla, llamándola “felicidad pública”.

La guerra también tiene causa particular vista desde la esfera individualista, como serían el honor, la fama, la gloria, la defensa nacional, la expansión territorial, el castigo, la venganza y las diferencias religiosas. Sin embargo, cuando *Cleómenes* coloca a la guerra como un principio evolutivo permanente de la lucha social, es considerada desde una esfera general y universal, es decir, no obedece a un plan intencional, la guerra es simplemente parte de la naturaleza de las cosas, la naturaleza es indiferente ante la muerte si ésta es necesaria para la armonía universal. Esto conduce la discusión hacia el problema insoluble del mal, Mandeville reconoce que la guerra es el resultado de las acciones humanas, pero también interviene la naturaleza de manera misteriosa, es decir, desde el lado individualista matar a otro ser humano merece una condena, sin embargo, visto como una cadena causal en la preservación de la especie, es un beneficio. Esta misma lógica entre el bien y el mal perne la formación de la sociedad civil, cuya historia es naturalizada para ser transformada en una *biohistoria*:

“Cleó: ¿No crees que esta perpetua escasez de mujeres y abundancia de hombres causaría gran malestar en todas las sociedades, por mucho que las gentes se amaran entre sí? ...Este sólo hecho transformaría el mundo, y la humanidad no hubiera conocido nunca la necesaria e inagotable fuente de la cual las naciones son prósperas, donde los esclavos no están permitidos, esta en constantemente las manos dispuestas a realizar los más penosos y sucios trabajos. Me refiero a los hijos de los pobres, la mayor y más general de todas las bendiciones temporales procedentes de la sociedad, de la que dependen inevitablemente todas las comodidades de la vida en un estado civilizado.”⁶⁹

Los pobres son los “superfluos” del “sistema de mercado” a los cuales el Estado debe mantener en perpetua necesidad, para que estén dispuestos a trabajar. Así como la

⁶⁹ Ibid., p. 536.

Providencia no obstruye el camino de la “dialéctica de la naturaleza” análogamente el político de un Estado no debe obstruir el camino de la “dialéctica del mercado” en su funcionamiento, éste es el antecedente del postulado smithiano de *laissez faire*, la mano invisible del mercado es la mano del “principio de destrucción”, es decir, la mano de la muerte, la mano del ángel exterminador en su indiferencia por los “superfluos” que no es más que la perversión de la indiferencia del mercado.

2.3.3. La honorabilidad, el cristianismo y la guerra.

En el *Ensayo acerca del Origen del Honor y la Utilidad del Cristianismo en la Guerra* (1732), Mandeville estudia los temas de la guerra y de los asuntos militares en mayor escala que en sus primeros escritos. Lo primero que el lector se pregunta en este libro es qué relación existe entre las frases, el “origen del honor” y “la utilidad del cristianismo en la guerra”. La respuesta se encuentra en la diferencia existente entre dos sistemas valorativos opuestos: el honor y el cristianismo. La tensión entre ambos sistemas había sido problematizada por Mandeville en la primera parte de la *Fábula de las Abejas* en la “Observación R”, al cuestionar: ¿cuáles son los mejores mecanismos o instrumentos para hacer valientes a los nuevos soldados y prepararlos para la guerra? *Cleómenes* nos explica cómo resolver este problema en sistemas valorativos tan opuestos, tanto en el honor como en el cristianismo:

“los hábiles políticos consultando el ánimo de los tiempos y la coyuntura en la que vivían (...) No dudo que Cromwell hubiese hecho lo mismo si hubiese vivido 3 o 4 años antes. Y si hubiese tenido que dirigir un ejército inglés en el extranjero, como lo hizo el Duque de Malborough, estoy seguro que habría llevado a sus soldados más a la perfección que a la intolerancia. Existe más de una forma de volver valientes a las personas y hacerlos tenaces en las batallas. Lo que en el tiempo de Oliver se logró mediante la máscara de la religión y las muestras de santidad, es ahora obtenido mediante las buenas costumbres (*Politeness*) y el compromiso perpetuo al principio del honor moderno.”⁷⁰

Me parece que la cita nos demuestra tres cuestiones dignas de mención; en primer lugar, la relatividad valorativa de la estrategia política, la cual depende de la coyuntura histórica en la que se toman las decisiones militares. El juicio acerca de su validez no es absoluto sino

⁷⁰ Bernard Mandeville, *An Enquiry into the Origin of Honor and the Usefulness of Christianity in War* (London 1732), p. 232.

instrumental, es juzgada a partir de una “racionalidad estratégica instrumental”, en la cual lo más importante resulta ser los medios empleados para la consecución de un fin. En segundo lugar, destaca la figura del político como técnico artesanal que manipula las pasiones humanas enmascarándolas con el “principio de la honorabilidad”, y en tercer lugar, nos muestra la oposición del “principio de honorabilidad” con los principios de la religión y de la moralidad, la contradicción entre estos principios valorativos significa una ruptura con la tradición.

Su postulación sobre el “origen del honor” en la primera mitad del libro, nos muestra aquello que Mandeville consideraba los imperativos prácticos de los ejércitos modernos, opuestos a los imperativos del cristianismo puritano, estos últimos fueron utilizados por Cromwell para infundir coraje e intrepidez en sus ejércitos. *Cleómenes* criticaba el cristianismo de Cromwell como el enmascaramiento de la religión y de la santidad, así como la manifestación de su hipocresía. La posición negativa de Mandeville contra el cristianismo de los puritanos, le permite desacreditar el silencio de los predicadores acerca del mensaje de paz de los Evangelios al enviar a las tropas a pelear, cuando en realidad la victoria de estos soldados fue posible gracias a la rígida disciplina impuesta por Cromwell y otros líderes puritanos. En opinión de Mandeville, el llamado a la vocación religiosa, a la oración y al cumplimiento de los días de ayuno, produjo una fuerte motivación psicológica sobre la fuerza militar, estimulada además por la creencia de que Dios estaba de su lado.

La intención de la segunda parte del libro acerca de la génesis del honor en las sociedades modernas, es claramente satírico desde el título “la utilidad del cristianismo en la guerra”, pues busca mostrar lo contrario. Mandeville inicia su crítica mostrando, en primer lugar, que para los verdaderos cristianos quienes toman como ejemplo las palabras y la conducta de Jesús, el cristianismo es inútil para la guerra. Los pacifistas cristianos, a través de los siglos, han rechazado la violencia, y enseñan la incompatibilidad del cristianismo y la guerra. Mandeville a través de *Cleómenes*, su vocero en el diálogo, parece coincidir con estos pacifistas al afirmar:

“no existe nada contenido en el Evangelio que muestre la más mínima tendencia a promover y justificar la guerra y la discordia nacional o extranjera, pública o

privada, ni existe la mínima expresión que haga posible impulsar a la gente para pelear, hacer daño, o alguna manera de ofender a otro....⁷¹

En segundo lugar, otros cristianos que aceptan la teoría y la práctica de la guerra justa, encuentran útil el cristianismo para la guerra. Para ellos, los mitos cristianos, la oración, el ayuno y los sermones dirigidos deben ser utilizados con conciencia para ayudar a inspirar a los soldados con convicciones firmes acerca del bien y la justicia de su causa. *Cleómenes* piensa que este tipo de cristianismo es fraudulento, pero también admite que tiene un efecto positivo en los resultados de las batallas. En este ensayo el filósofo nos muestra dos explicaciones antitéticas acerca de la utilidad del cristianismo en la guerra. Cleómenes le explica a Horacio cómo la guerra fue adoptada por los líderes del cristianismo después de que Cristo siendo un pacifista dejó de ser una presencia viviente en la tierra:

“En los inicios del cristianismo (...) ser soldado se pensaba inconsistente con la profesión de un cristiano, pero la rigidez o el rigor de los principios del Evangelio comenzaron a ser desaprobados en la segunda centuria, los divinos de aquellos tiempos (...) vieron simplemente que una religión que no permitieran a sus miembros asistir a las cortes y a los ejércitos (...) nunca podría convertirse en religión nacional; como consecuencia el clero jamás alcanzaría poder considerable en la Tierra (...) y siendo que (...) la fuerza mundana y la autoridad son absolutamente necesarias para establecer el dominio, se permitió que los cristianos pudieran ser soldados, y en una guerra justa luchar contra los enemigos del país.”⁷²

La cita nos demuestra la inutilidad del cristianismo en la guerra si nos atenemos a los principios del cristianismo primitivo como promotor de la paz y la humildad, pasión que nos enseña a ir en contra de nosotros mismos al recibir una ofensa, nada más contrario e inútil para el progreso mundano y los fines de dominio de los Estados modernos. Mandeville nos demuestra la incompatibilidad de esta versión clásica de moralidad con el progreso de las sociedades europeas, su surgimiento hizo necesaria una transformación en los estándares valorativos del cristianismo que se ajustara a la modernidad. Las jerarquías religiosas tuvieron que adoptar la misma “racionalidad técnica” en la manipulación de las creencias de los hombres, para contribuir con ello a la expansión territorial y del desarrollo del capitalismo moderno. Una vez realizada dicha transformación el cristianismo fue útil para la guerra.

⁷¹ Bernard Mandeville, *An Enquiry into the Origin of Honor and the Usefulness of Christianity in War*, p. 156-157.

⁷² *Ibid.*, p. 33-34.

La inutilidad del cristianismo para la guerra fue superada gracias a la transformación de los juicios valorativos de la modernidad, en donde el “principio del honorabilidad” moderno se convirtió en rival del “principio cristiano” primitivo, lo cual obligó como ya dijimos a manipular las creencias por parte de las jerarquías religiosas a través de la historia, para lograr ajustar dichos principios a las necesidades de los tiempos. De igual manera, fue necesaria la transformación del *ideal de honor clásico* que requería de la virtud ciudadana, por un *ideal de honor moderno* entendido éste como una serie de reglas de conducta que privilegian el orgullo del hombre y le permite satisfacer algunos vicios, según Mandeville.

La intención de este *Ensayo* es menos satírico que el de *La Fábula*, pero sí muestra claramente la ruptura con la tradición y la nueva concepción de algunos principios de la modernidad, como serán: 1) la figura del político como técnico del arte de la política, 2) la separación de la religión y el Estado, 3) la relatividad de los juicios de validez acerca de la acción política como estrategia, 4) la transformación del ideal del honor clásico a favor del moderno, y 5) la desvinculación de moralidad y el derecho.

La postura política de Mandeville es liberal, destaca la necesidad de limitar al clero, con el fin de evitar cualquier derramamiento de sangre en el futuro, debido a las diferencias religiosas, lo cual es inconveniente al Estado. Sabemos que nuestro pensador no es religioso como lo demuestra en *Free Thoughts on Religion and National Happiness*, en donde denuncia los peligros de la subversión religiosa y el peligro que implican los jacobitas, que buscan la sucesión de los Estuardos al trono, propone mantener bajo control al clero, que desde cada púlpito anuncian la rebelión.

En otros contextos, nuestro filósofo considera a la guerra como inevitable, parece aceptar “causas justificables” de la guerra, pero también añade que la gloria y el honor son causas comunes de ella, pues brinda la ocasión para demostrar coraje y valentía.

Capítulo III. La dialéctica¹ de la sociedad civil en la “ética-política”² de Mandeville.

En este capítulo pretendo demostrar cómo la “ética política” de Mandeville encierra una dialéctica de la sociedad civil³ con tendencia a la universalidad, en tanto los “sujetos-de-crédito” deben reconocer que para promover su “interés privado” y excluyente por naturaleza, deben al mismo tiempo permitir que otros logren el suyo. A dicha universalidad se llega mediante el reconocimiento de los “sujetos-de-crédito” de que sin una tendencia hacia los otros es imposible conseguir ningún fin privado, aún cuando el “interés público”⁴ sea tomado como un medio y no como un fin en sí mismo, permite lograr un “orden político”⁵ y por tanto dicho orden es racional. Sin embargo, se trata de una “racionalidad

¹ Dialéctica en el sentido del reconocimiento consciente del sujeto, de que para lograr el orden en la sociedad civil y la realización de sus fines particulares es necesario tomar en cuenta la realización de los fines de la comunidad, como la posibilidad de ampliación de las realizaciones individuales. El reconocimiento racional de que la promoción del “interés público” es condición de la realización del “interés privado” entendido éste como libertad individual.

² No estamos frente a una ética absoluta, la cual no se pregunta por las consecuencias, sólo le preocupan las intenciones, le interesan las acciones según convicciones de conciencia, mientras que la política se preocupa por las consecuencias. La ética de este tipo y la política se guían por dos máximas irreconciliables como sostiene Max Weber en *La política como vocación*. Esta paradójica relación entre ambas es recogida por Mandeville en “vicios privados hacen virtudes públicas”. A la filosofía mandevilliana la hemos llamado “ética política” por corresponder a una ética de la responsabilidad política, a la que le interesan los resultados en la esfera pública, la administración política requiere de recompensas interiores y exteriores para tener éxito en la conducción de las acciones de la sociedad. Dicha “ética política” se enfrenta con paradojas éticas, como es el uso del dominio y la violencia como medio específico de la política, cuya justificación aparece claramente en la *Fábula de las abejas*, como se prueba en el presente capítulo.

³ Por sociedad civil se entiende la “sociedad burguesa” como contrapuesta al poder público de un gobierno, como “esfera privada”. Es la “sociedad burguesa” de la modernidad temprana, estratificada en una división del trabajo por profesiones, incluye el intercambio de mercancías. Dicha sociedad entendida como la libre actividad de propietarios privados, que incluye al *merchant* y al *traderman*, es decir, a los hombres dedicados al comercio a corta y larga distancia. Constituyen las bases de una autonomía privada en donde imperan los contratos y la sociabilidad basada en el “honor”. Véase J. Habermas, “La doctrina clásica de la política y su relación con la filosofía social” y “Derecho natural y Revolución”, en *Teoría y Praxis*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 49-86 y pp. 87-122; también de Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 2002, pp 13-14.

⁴ Por “interés público” se entiende los intereses de otros propietarios privados y comerciantes de mercancías, pero a su vez al mercado de consumidores y de productores basado en una división del trabajo, en donde fluye el sistema de necesidades y de producción en mutua interdependencia. Aunque la consecución de dicho “interés público” forma parte del interés del Estado, quien sienta las bases mínimas de garantía de los derechos privados.

⁵ Por “orden” se entiende la armonización de los intereses en tensión, que trasciende el conflicto de las voluntades. Se dice que tal “orden” es “político” en tanto es una armonización pública, es decir, se logra obtener un sentido de gobernabilidad en la sociedad civil.

instrumental”⁶ enmarcada dentro de una visión utilitarista⁷. Este reconocimiento persuade a los “sujetos-de-crédito” a actuar en beneficio de los demás y lograr así la conformidad entre el “interés privado” y el “interés público”, aunque la armonización esté guiada por el ciego azar de nuestras naturalezas anárquicas⁸, como un sistema de egoísmos organizados. La crítica a la “ética política” de Mandeville iría en el sentido de cómo la dinámica de la sociedad civil en sí misma, como sistema de mutua interdependencia, hace necesaria la creación de instituciones que limiten la autonomía privada de los individuos, instituciones que limiten los “fines egoístas” de los actores, pues el principio de esas instituciones no puede seguir siendo el interés privado exclusivamente.

El Estado está supuesto en la “ética política” de Mandeville como condición necesaria para la sociedad, toda vez que instaure límites mínimos de la normatividad política:

“...por sociedad quiero decir un cuerpo político en el cual el hombre, sometido por una fuerza superior o sacado del estado salvaje por la persuasión, se ha convertido en un ser disciplinado, capaz de encontrar su propia finalidad en el trabajo de los demás, y en el cual, bajo un jefe u otra forma de gobierno, cada uno de los miembros sirve a la totalidad y a todos ellos, mediante una sagaz dirección, se les hace actuar de consuno.”⁹

En la cita descubrimos tres fuentes importantes para la formación de la sociedad civil; en primer lugar, la necesidad del Estado como fuerza superior que resulta de estado de escasez natural de los satisfactores y de los instintos de dominación de los hombres; en segundo lugar, la insuficiencia de la fuerza del Estado para la gobernabilidad a través del castigo, por ello es necesaria la persuasión¹⁰, entendida como la ilustración del hombre en el proceso civilizatorio, y en tercer lugar, la idea del político como un técnico artesanal que

⁶ Por “racionalidad instrumental” ha de entenderse una racionalidad medio-fin, en donde la razón no es crítica sino utilitaria, encargada de elaborar el cálculo acerca de los medios más adecuados para el logro de los fines propuestos.

⁷ En el siguiente capítulo se mostrará las diferencias de un “utilitarismo de medios” como el mandevilliano de un “utilitarismo de fines” como el humeano. Hume critica esta postura utilitarista, pues es una contradicción ser indiferente a los fines si no somos indiferentes a los medios.

⁸ El “orden público” depende de la pasión del orgullo que explica la génesis de la sociabilidad humana según Mandeville, gracias a ella el sujeto está dispuesto a enmascarar las demás pasiones transformándolas en conductas socialmente aceptadas, que le otorgan aceptabilidad social. El reconocimiento del “honor social” permite a los sujetos formar una imagen aceptable de sí mismos, es decir, una buena opinión de sí mismos en la imagen reflexiva de sus conciencias subjetivas (auto-conciencia).

⁹ Op. Cit.; “Investigación sobre la naturaleza de la sociedad”, pp. 232.

¹⁰ El arte de la política es este: la persuasión, como la capacidad de influir mediante la educación en las nociones de vergüenza y de honor en la sociedad.

sabe dirigir la conducta, independientemente del tipo de gobierno, ya sea monarquía o democracia, aunque sabemos que Mandeville defiende una monarquía limitada.

La tarea política de un gobierno, cualquiera que este sea es imprescindible, según Mandeville, aunque la mera fuerza (violencia) coercitiva del Estado es insuficiente para reprimir el egoísmo del sujeto, es necesaria su formación a través de la educación, lo que aunado a un largo del proceso civilizatorio lo convertiría un ser sociable:

“..pero siendo, como es, un animal extraordinariamente egoísta y obstinado, a la par de astuto, no basta que hasta qué punto haya sido esté subyugado por una fuerza superior, de cualquier manera es imposible, por la sola fuerza, hacerlo dócil y apto para recibir los perfeccionamientos de que es capaz.”¹¹

Lo que habría que poner en cuestión en esta pretendida racionalidad mandevilliana es, si en verdad la sociedad civil es capaz de mantener un sistema armónico, sin hacer necesario al Estado más allá de su función mínima como garante de los derechos entre propietarios privados, como pretenden los defensores del “laissez-faire” de la economía política¹². La crítica incluye a la “ética-política” mandevilliana por ser uno de los precursores del liberalismo económico y el primero en desarrollar el utilitarismo filosófico de manera sistemática. La estructura dialéctica de la sociedad civil mandevilliana está basada en el hecho de que el “principio de particularidad”¹³ tiende hacia la universalidad¹⁴ de manera espontánea¹⁵. Existe una tendencia espontánea hacia el orden en la manera como los sujetos pasan de lo particular a lo universal, el resultado se logra sin premeditación consciente.

En la función estratégica de la “ética política” mandevilliana podemos encontrar un “sistema de compensaciones”, de premios y castigos reales e imaginarios como base de los intercambios intersubjetivos. La recompensa material que reciben los “sujetos-de-crédito”

¹¹ B. Mandeville, *La fábula de las abejas*, “Investigación sobre el origen de la virtud moral”, p. 23

¹² Recordar que si la teoría del “laissez-faire” tuvo éxito en Inglaterra durante el siglo XVIII fue debido a ciertas condiciones especiales de su propia historia, como el hecho de su colonialismo imperial que le permitió poseer un poder monopólico desmedido sobre los recursos productivos, así como exportar miseria, pues aquellos miserables expulsados de los procesos industriales debido a la sobreproducción, pudieron ser absorbidos, encontraron en la migración hacia las colonias una solución a esta disfuncionalidad social.

¹³ Por “principio de la particularidad” me refiero a la actividad de una voluntad autónoma que busca su preservación a través de la satisfacción de sus deseos, una voluntad que busca apropiarse de las cosas excluyendo al otro del objeto de su deseo.

¹⁴ Por universalidad me refiero al interés de los demás, el bien común, el beneficio público.

¹⁵ De manera espontánea porque dicha tendencia a la universalidad por parte de los individuos no es consciente, no es un imperativo de bien enmarcada en una racionalidad de fines. Por espontáneo no estoy refiriendo algo que surja como ley natural sin que intervenga la voluntad subjetiva, sino que es producto de la acción humana pero cuyo proceso histórico y civilizatorio permite la consecución del orden social aún cuando los actores no lo tuviesen como meta deliberada.

en los intercambios intersubjetivos, basados en un sistema de necesidades como es la “sociedad de mercado” que crea dependencias mutuas, es la ampliación de las libertades de estos egoístas, en el sentido de posibilitar las realizaciones de sus fines privados siempre y cuando tomen en cuenta a su vez la realización de los fines ajenos. De la misma manera, en los intercambios simbólicos en la sociedad civil, nos encontramos con una recompensa basada en la opinión pública, que en términos mandevillianos sería la “adulación” como compensación por las acciones a favor de los demás, que implican una violencia ejercida sobre la naturaleza egoísta del sujeto al tener que reprimirse. Me parece que dicho reconocimiento era necesario para que el “sujeto-de-crédito” se construyera una imagen de *honorabilidad*, es decir, fue necesario a su vez el “auto-reconocimiento” entendido como la incorporación de la opinión pública en la conciencia subjetiva, como el lugar en donde se revaloriza la importancia de las opiniones, lo cual implica una referencia del sujeto a desear hacerse objeto de reconocimiento de otros, el sujeto se juzga a sí mismo bajo la perspectiva de esta publicidad crítica, incluso cuando no lo ven.

Una mirada crítica a la filosofía política mandevilliana nos permite darnos cuenta cómo la adulación (como compensación imaginaria) no fue el único instrumento que logró persuadir a los hombres a volverse seres sociables. La persuasión fue posible también, gracias a los beneficios tangibles que podrían obtener los propietarios privados en sus interacciones en el tráfico comercial, quienes de no tener en cuenta el fin del otro no lograría obtener el suyo, lo cual dio lugar a los pactos o contratos privados, el respeto a la palabra dada, etc. Lo destaco porque las interpretaciones sobre las teorías de Mandeville centran su atención en el carácter persuasivo del elogio sobre la conducta social, es decir, se centran en la disposición psicológica de los actores sociales y dejan de lado este elemento de bienestar material, real y tangible. Sin ir más lejos, la crítica de Adam Smith al sistema ético mandevilliano en su *Teoría de los sentimientos morales*, se centra en la importancia que Mandeville le da al elogio como instrumento persuasivo para las conductas sociables, pero Smith no toma en cuenta esta parte del análisis mandevilliano.¹⁶

Por lo expuesto, podemos reconocer en la dialéctica de la “ética-política” de Mandeville, la presencia de dos momentos importantes, al primero le llamaré el momento

¹⁶ Smith insiste en que la conducta humana no depende de la adulación sino del “objeto de la adulación”, es decir, del mismo acto digno del elogio, lo cual ya indica un referente epistemológico distinto, a saber, elogiado es aquello que la comunidad considera una conducta merecedora (praiseworthy) de elogio.

“real-utilitarista”, y al segundo, “ideal-imaginario”. El momento “real-utilitarista” consiste en la admisión del “sujeto-de-crédito” de la existencia de otros egoístas iguales a él, como obstáculos para la consecución de sus fines:

“...era imposible que el hombre permaneciera mucho tiempo sin civilizarse, pues aun aquellos que solamente se esfuerzan por satisfacer sus apetitos, encontrándose continuamente interferidos por otros de la misma índole, no podían menos que observar que siempre que frenaban sus inclinaciones, o que al menos las seguían con toda circunspección, se evitaban un mundo de molestias, librándose a menudo de muchas de las calamidades que suelen acompañar a la obsesiva persecución del placer (...) ellos, al igual que otros, recibían los beneficios de las acciones que se hacían por el bien de toda la sociedad, y por lo tanto no podían dejar de desear el beneficio de los miembros de la clase superior que las realizaban (...) cuánto más resueltos estaban en buscar su provecho, sin preocuparse por los otros, más se convencían de que los que les estorbaban en su camino eran precisamente los que se asemejaban a ellos ...siendo ...interés de los peores de ellos ...predicar el espíritu público. Para coger los frutos del trabajo y la abnegación de otros, y al mismo tiempo satisfacer sus propios apetitos con menores molestias...”¹⁷

En este pasaje podemos deducir que no sólo el elogio, como recompensa imaginaria, fue el único motor de las acciones a favor de los demás, sino la formación de este reconocimiento, de este traer a conciencia del sujeto la necesidad de preservar el bien de los demás si pretende preservar el suyo. Este es el momento “real-utilitarista” donde la recompensa es material, a saber, la ampliación del campo de actuación del “sujeto-de-crédito” en la “sociedad de mercado” en sus intercambios económicos. En cambio, el momento “ideal-imaginario” consiste en el sentimiento de culpa o vergüenza (deshonor) que experimenta el “sujeto-de-crédito” frente a conductas reprobables por la “sociedad de mercado”, dicha desaprobación es considerada un castigo al dañar la buena opinión que dicho sujeto tiene de sí mismo,¹⁸ el siguiente pasaje nos aclara cómo surgieron este tipo de recompensas imaginarias como producto de la educación:

“...nadie es tan salvaje que no le ablanden las alabanzas, ni nadie tan vil como para soportar pacientemente el desprecio ...la adulación tiene que ser el elemento más eficaz que pueda usarse con las criaturas humanas (los legisladores y aquellos

¹⁷ B. Mandeville, *La fábula de las abejas*, “Investigación sobre el origen de la virtud moral”, pp. 25-6.

¹⁸ En el capítulo IV de esta tesis se analizará la crítica que Smith le hace a Mandeville en torno a como el individuo mandevilliano es un vanidoso, por depender del capricho de la opinión pública, sin referirse a la imagen de aprobación propia, también habré de probar la injusticia de esta crítica, por dejar de lado que en el proceso de reconocimiento está implicada una incorporación de la buena opinión que el sujeto logra acerca de sí mismo a través de la educación.

encargados de civilizar a la humanidad)¹⁹...ensalzaron las excelencias de nuestra naturaleza; (...) alabaron con desaforados elogios nuestra sagacidad y la inmensidad de nuestra inteligencia; otorgaron mil encomios a la racionalidad de nuestras almas, con la ayuda de las cuales éramos capaces de realizar las más nobles empresas (...) empezaron a instruirle en las nociones del honor y la vergüenza (...) les demostraron cuán impropio sería de la dignidad de tan excelsas criaturas dejarse dominar por aquellos apetitos que tiene en común con los brutos (...) lo usaron como argumento para destacar (...) la gloria que supone dominarlos y (...) la ignominia de no intentarlo.”²⁰

En torno al momento “real-utilitarista”²¹ de la dialéctica de la “ética política” mandevilliana, el problema al que se enfrentó nuestro pensador es resolver cómo un conjunto de normas que tengan en cuenta a los demás puede surgir de las pasiones humanas, cómo estas pueden convertirse en el fundamento del orden político, aún cuando no exista una motivación natural a comprometerse en dichos actos.²² Mandeville descubre que las pasiones interesadas deben ser reorientadas al servicio de los demás, sin descuidar nuestros propios intereses, o más bien justo porque cuidamos nuestros intereses es que debemos cuidar el de los demás. La explicación que nos ofrece acerca del funcionamiento del “amor propio” (self-love) y del “apego-de-sí” (self-liking) como génesis civilizatoria, permite la unificación entre las prohibiciones heterónomas impuestas por el Estado y el conjunto de normas generales que surgen después en el proceso civilizatorio, incorporadas en la conciencia subjetiva durante su formación (Bildung).²³

El orden político defendido por Mandeville como construcción de una “sociedad de mercado”²⁴, no requiere de una “ética de las intenciones” como se mostró en el capítulo I de esta investigación, que tenga como máxima axiomática el bien, es suficiente una *ética del amor propio* que es la “ética del mercado”. Son suficientes las buenas costumbres y una

¹⁹ Lo que esta entre paréntesis es apunte mío.

²⁰ Ibid., p. 24.

²¹ Categoría propia derivada de mi interpretación sobre Mandeville.

²² En la segunda parte de la *Fábula de las abejas*, Mandeville enfrenta un debate contra Shaftesbury, en torno a la defensa hecha por este último de una sociabilidad basada en los sentimientos de benevolencia naturales en el hombre, frente a la cual Mandeville permanece escéptico, pero sólo en torno a su génesis, pues sí cree en la posibilidad la sociabilidad en el orden civilizatorio.

²³ Las prohibiciones se van transformando en autónomas mediante dicha incorporación, de ahí que pueda darse el reconocimiento en la conciencia de los sujetos de la conveniencia de la preservación del “interés público”.

²⁴ Dicha “sociedad de mercado” es el ámbito que Mandeville considera lo público, aunque sabemos que el concepto de lo público es mucho más amplio que el mercado.

educación apropiada²⁵ para lograr la socialización, la estructura de la naturaleza pasional del ser humano no obstaculiza el camino hacia la civilización, al contrario es paradójicamente la fuente del progreso, según nuestro autor. No es necesario apelar a una supuesta naturaleza benevolente del sujeto para lograr el orden político, como haría el humanismo cívico, sino el mecanicismo de un sistema organizado de los egoísmos en donde se logra la armonización espontánea de los intereses sociales, lo cual hace al pacto social innecesario en el sistema mandevilliano.²⁶

En la “ética política” de Mandeville es necesario poner en cuestión hasta qué punto es posible un orden ético de la “sociedad de mercado” si este se separa de la moralidad²⁷, aunado a la disminución de la función del Estado a un sistema de normas mínimas que aseguren y garanticen una esfera privada en sentido estricto, a saber, la esfera del tráfico entre personas privadas que adquieren autonomía al estar emancipadas del poder estamental y estatal²⁸. Otro punto que debemos discutir es, si el ámbito de libertades que promete dicho orden burgués (“sociedad de mercado”), verdaderamente logra la realización de los actores y no más bien la libertad se queda en una abstracción frente al surgimiento de las contradicciones de la “sociedad de mercado”, como sería la disfunción de una sociedad generadora de riqueza acompañada de efectos negativos como la miseria, cómo podríamos llamarle racional a un orden que guarda en el fondo esta irracionalidad, el hecho de que estos miserables al no poseer “propiedad privada” no tienen voz pública²⁹ ni pueden realizar sus fines de reproducción, tampoco pertenecen a una clase, por tanto cómo entran

²⁵ Educación que lleva implícita como su instrumento más eficaz la coacción y la vergüenza, la de crear un sentimiento de culpa, necesario para la manipulación de la conducta.

²⁶ Esta propuesta no aparece por primera vez en la postulación mandevilliana, sino que pertenece ya a cierta tradición francesa representada por Pierre Bayle y Pierre Nicole, quienes muestran la insuficiencia de las creencias religiosas de los sujetos para lograr una buena conducta pública y la armonía social del cuerpo político, como se mostró en el capítulo II de esta investigación doctoral. La crítica de Mandeville al “contrato social” hobbesiano consiste en el escépticismo de la fuerza de la razón para lograr acuerdos y fines *a priori*. La razón tiene la fuerza del cálculo de los medios, pero es la pasión la que impone los fines.

²⁷ Por “ética política” me estoy refiriendo a un orden objetivo basado en la sociabilidad y la legalidad, y por moralidad me refiero a los imperativos subjetivos al interior de la conciencia, del bien y del deber, a las intenciones y motivaciones de la acción individual.

²⁸ Con la extensión y el libre asentamiento de esa esfera del mercado, los propietarios del mercado ganan autonomía; el sentido positivo de “privado” se forma de acuerdo con la idea de libre disposición de la propiedad capitalista. La concepción del negocio jurídico como un contrato basado en la libre declaración de la voluntad está modelada según el proceso de intercambio entre propietarios de mercancías en libre competencia. Ella supone un sistema de derecho privado, que reduce las relaciones entre las personas privadas a contratos privados, siendo decisivas las relaciones de intercambio estructuradas de acuerdo con las leyes del libre tráfico del mercado. Véase Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, pp. 110-111.

²⁹ En un sentido práctico no pertenecen a la ciudadanía, al burgos, a la ciudad.

en la lógica de la división del trabajo, en realidad se les discrimina de la vida en tanto se ven reducidas sus capacidad de sobrevivencia, y sufren la degradación ontológica de su existencia, cómo resuelve Mandeville estas cuestiones si es que lo hace, lo habremos de analizar en el capítulo V de esta tesis de investigación.

La contradicción más importante encerrada en la “ética política” de Mandeville, consistiría en mi opinión, en la cuestión de a quién se le atribuye el papel de sujeto en el Estado burgués, si aparentemente en la “sociedad de mercado” existe un libre acceso a todos, por tratarse de un espacio de reproducción económica-social, de un espacio para la crítica de los poderes de dominio del Estado y de sus leyes, y por tanto de debate público; es el lugar para el intercambio de opiniones, del reconocimiento público entre los actores y por tanto de la formación de la identidad. Sin embargo, el público que pertenece a la sociedad adquiere una forma definida como propietario y como literato, como alguien instruido, para poder efectuar funciones políticas de debate público en los cafés y en la prensa. De manera que el criterio de pertenencia está limitado a estas dos características, al ser propietario y al tener instrucción, aunque la una es consecuencia de la otra, es decir, las clases instruidas son también las clases propietarias³⁰.

Otra contradicción dentro de la “ética política” de Mandeville que se sigue de lo apuntado líneas arriba, la encontramos en el concepto de “interés público” o general, que aparentemente incluiría a todos, cuando en realidad se convierte en el interés de una sola clase, el “interés común” significa la preservación del orden burgués, de una “sociedad de mercado” como esfera privada y autónoma, emancipada del dominio estamental y político del Estado, y quien estaría encargado de dicha preservación era el propietario, sólo ellos tenían intereses privados que armonizaban con el “interés común”, porque lo *común* se refiere a los intereses de la burguesía exclusivamente. Mandeville resuelve la cuestión de la preservación del orden burgués en la *confianza mutua entre propietarios privados*, pues el dominio estatal es insuficiente para lograr su estabilidad:

³⁰ Mandeville relaciona siempre la libertad con la propiedad y la tolerancia, ésta última se refiere a la libertad de credo como recurso político para aumentar la gobernabilidad y evitar la disolución de la sociedad, la propiedad también sirve al mantenimiento de la sociedad. El gobierno debe ser liberal con un equilibrio de poderes, libre de poderes estamentales y del clero (por ser sedicioso). Un buen soberano no lo es por ser nacional o extranjero, sino por respetar la justicia, defender la Constitución, y que su interés sea el de la Nación. Sus ideas políticas aparecen en *The Mischiefs that ought justly to be apprehended from a Whig-government*, (1714) introduction by H. T. Dickinson, The Augustan Reprint Society, # 174, Los Angeles, USA, 1975.

“Cleo:...No obstante los hombres elaboran leyes para evitar todos los obstáculos a los que pueden enfrentarse, el tiempo le ha demostrado la insuficiencia de tales leyes, (...) nada es más necesario, que la propiedad sea garantizada; y es imposible pero en muchas ocasiones los hombres deben confiar unos en otros en la sociedad civil...”³¹

El interés es procurar la estabilidad de la ordenación de la propiedad y el interés de clase es la base de la opinión pública, de manera que lo que intentaba ser público se convirtió en ideología. En dónde descansa la génesis de dicha ideología, en la identidad entre propietario y hombre, en la identificación de opinión pública con la opinión de clase, que mediado por la “crítica racionante”³² adquiere una apariencia de racionalidad.

La esfera de lo público³³, es decir, la “sociedad de mercado” inglesa del primer tercio del siglo XVIII es aparential no en un sentido metafísico sino en uno empírico-práctico de un mundo (“sociedad de mercado”) en donde el comportamiento público era una especie de “actuación” cuya tendencia era el ganar “aprobación”, una serie de actuaciones cuyo éxito no dependía de ningún estándar moral genuino (y en ese sentido es aparential), sino en que tan bien el actor social podía satisfacer sus deseos dentro de las estructuras sociales convencionales de recompensas y castigos. Para Mandeville es imposible ser una criatura sociable sin la hipocresía³⁴, se trata de un comportamiento en donde persiste la distancia entre motivos y actos, no importa lo que el sujeto “es” sino lo que “aparenta ser”, pero que ello es suficiente para su funcionalidad social ordenada, pues su actuación le permite su inserción en el mundo mercantil:

³¹ B. Mandeville, *An Enquiry into the Origin of Honour*” (1732), in *Collected Works of Bernard Mandeville*, facsimiles editions prepared by Bernhard Fabian and Irwin Primer, vol. VI, 1990., p.16. La traducción es propia, expongo el texto original en inglés para su confrontación.

“...Thus men make laws to obviate every inconveniency they meet with; and as time discover to them the insufficiency of those laws,...nothing is more necessary, than that property should be secured; and it is impossible but on many occasions men must trust one another in the civil society...”

³² Véase los apuntes de Habermas al respecto en la obra citada con anterioridad, pp. 123. Se da una identificación entre publicidad literaria y publicidad política. Los propietarios son lo que efectúan el rol de personas privadas en calidad de público, a quienes les es dado ejercer en la publicidad políticamente activa del estado de derecho burgués.

³³ Público en el sentido restringido que lo emplea Mandeville, son los propietarios e instruidos en el orden burgués que legitima a través de su “ética-política”.

³⁴ La hipocresía debe entenderse como un “trasvestismo de las pasiones” efectuado por el orgullo que permite una serie de conductas socialmente aceptadas, aunque lo que se busca es la satisfacción de un deseo pero que lleva incorporado la cultura y es lo que nos distingue de la manera como los animales satisfacen sus instintos.

“Cleo:...y si podían lograr que los hombres fuesen útiles unos a otros y lograr comodidades, no tenían ningún escrúpulo acerca de los medios necesarios para lograrlo, ni ninguna consideración acerca de la verdad o la realidad de las cosas...”³⁵

Lo que muestra la cita es cómo el orden burgués no exigía una moralidad de intenciones ni la creencia en verdades absolutas, sino tan sólo la finalidad de una estabilidad de tal orden, sin importar los medios empleados, se trata de una racionalidad instrumental y de cálculo.

Nos encontramos frente a una sociedad en donde persiste una analogía entre los intercambios materiales³⁶ y simbólicos³⁷, es decir, mientras que el intercambio material debe considerarse dentro del ámbito de un sistema de necesidades para la reproducción humana, el intercambio simbólico debe encerrarse dentro de un horizonte de reconocimientos, como otorgamientos de imágenes de dignidad y honorabilidad. Podríamos considerar a este ámbito de sistema de necesidades como el momento “real-utilitarista” del que hablé líneas arriba y al horizonte de reconocimientos como el momento “ideal-imaginario”.

La tarea política dentro de la “ética política” de Mandeville consistiría no en la fuerza del castigo solamente sino en la instrumentación de una política sistemática de administración pasional, a través de la manipulación de la hipocresía, en ella se fundamenta la sociabilidad y el orden mercantil:

“La tarea de los fundadores de la sociedad —legisladores y hombres sabios— ha sido hacer creer al pueblo que habían de gobernar que era mucho más ventajoso para todos reprimir sus apetitos que dejarse dominar por ellos, y mucho mejor cuidarse del bien público que de lo que consideraban sus intereses privados y con ello ganar una imagen positiva de sí mismos.”³⁸

Mandeville descubre que sólo mediante ciertos modos de expresión el hombre puede satisfacer sus deseos, como serían las distintas formas de exhibición pública del “amor propio” (self-love) ahora inofensivas, gracias a la neutralización de la violencia de los instintos a través de estas formas de expresión cultural, ya no amenazan el bienestar de la

³⁵ Op. Cit., p. 5. Traducción propia, pongo el texto original en inglés para su confrontación:

“Cleo:...and if they could but make men useful to each other and easy to themselves, they had no scruple about the means they did by, not any regard to truth or the reality of things...”

³⁶ La recompensa recibida en el sistema de necesidades (mercado) cuando el sujeto considera el bien público, es la ampliación del campo de actuaciones, al permitirle al “sujeto-de-crédito” la realización de sus propios fines.

³⁷ En los intercambios simbólicos la recompensa es el elogio.

³⁸ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas I*, “Investigación acerca del origen de la virtud moral”, p.23.

comunidad sino más bien contribuyen positivamente al progreso material y a mantener la estabilidad del orden burgués. Tales modos de expresión se dan a través de la “cortesía” y las “buenas costumbres” como signos de la honorabilidad.

Si bien el hombre “aparenta ser” lo que “no es”, pues no hay un más allá en su naturaleza que el egoísmo, según Mandeville, esto no significa la imposibilidad fáctica de la construcción eficaz de un ámbito político de convivencia, pero dicha construcción no responde a una ética de máximas de bien. En este sentido, en el pensamiento mandevilliano percibimos la transformación histórica de la separación entre moralidad y política característica en el siglo XVIII, en la medida en que una “ética de intenciones” se disocia de lo político, entendido lo político como la *creación de un ámbito de sociabilidad cooperativa*, en el sentido de la acción-práctica y estratégica-instrumental del tráfico comercial, pero además la *creación del ámbito de la publicidad*, de la opinión de los propietarios que limitan el poder del estado para contribuir a la estabilidad del orden burgués asegurando así la propiedad privada.

A pesar de esta separación entre moralidad y política, o más bien a causa de ella, es posible la construcción de un orden como sistema de egoísmos organizados, es decir, que independientemente de lo que los actores hagan en el ámbito de sus vidas privadas y de sus privadas intenciones, lo cual resulta irrelevante al orden público, es posible la construcción de un orden civil, desde la postura mandevilliana. Me parece que la *ética de mercado* mandevilliana conserva un valor positivo en tanto permite construir un orden, que guarda una vigencia inusitada en el pensamiento actual, como el de teóricos como Friederick Hayek³⁹ que reactualiza la tentativa mandevilliana, sin embargo lo que habrá que poner en cuestión es la legitimidad del orden de la “sociedad de mercado” como el último criterio de racionalidad, hasta qué punto es racional un orden que produce disfunciones sociales aparentemente imposibles de resolver.

A continuación se estudiará la tarea política de los legisladores para lograr el orden de la sociedad civil, como un *sistema de compensaciones* “ideales-imaginarias” base de los intercambios simbólicos, como uno de los momentos de la “dialéctica social mandevilliana”.

³⁹ Véase F. A. Hayek, “El Dr. Bernard Mandeville (1670-1733) en *La tendencia del pensamiento económico. Ensayos sobre economistas*, vol III. Unión Editorial, Obras completas, pp. 77-97.

3.1. El engaño como alabanza y la apariencia de racionalidad

En esta sección se analizará la postulación mandevilliana acerca de la génesis de la sociedad como producto de un engaño, llevado a cabo por la legislatura, pero a través de un largo proceso civilizatorio, pues sabemos que el legislador mandevilliano es una figura abstracta, no apela a un sujeto histórico concreto. Me parece que si bien la formación social y el orden político logrado en la “ética política” mandevilliana es racional, en tanto tiende hacia la universalidad como demostré previamente, es una “racionalidad aparente” en términos formales en la filosofía mandevilliana, en tanto no llega a trascender el momento de la sociedad civil para llegar al del Estado, o más bien quedan confundidos a nivel teórico, se le deja a la sociedad civil la tarea de una armonización compulsiva y espontánea basada en las mutuas interdependencias del mercado, por eso afirmo que es aparente, se trata de una totalidad aunque basada en la necesidad y no en la libertad⁴⁰. Veamos cómo funcionó el *sistema de compensaciones “ideales-imaginarias”* de la “ética política” mandevilliana, para lograr la administración pasional de los sujetos por la tarea política:

a) En primer lugar los legisladores *alabaron las acciones que demostraran un control sobre las pasiones*, como si verdaderamente los sujetos fuesen soberanos de su acción y tuviesen imperio sobre las pasiones. Debo aclarar que no se trata de una negación a través de la represión, lo cual para Mandeville es imposible a menos que se trate de un santo o alguien con un don o gracia divina, él mismo califica este control como el “juego de las pasiones sobre sí mismas”, la ordenación y prudente administración pasional de los sujetos es debida a una pasión dominante “el orgullo”, lo cual posibilita los múltiples modos de vida (las costumbres y tradiciones de la comunidad). El proceso civilizatorio, bajo la guía y sabia dirección de estos sabios, consiste en vigilar la expresión de las pasiones, dirigiéndolas hacia formas no dañinas y útiles a la comunidad.

⁴⁰ Véase Hegel, *Filosofía del derecho*, tercera parte, los párrafos referentes a la sociedad civil en el sistema de “La Eticidad”.

b) En segundo lugar, el engaño se realiza al hacer de la “razón” una facultad que parecería distinguir al ser humano como la criatura más digna de la creación con todo el resto de la naturaleza puesto a su servicio y con lo que se separa de las bestias. Se le hace creer que la razón es el verdadero motivo de esa soberanía y control sobre las pasiones. Es así como la razón es enmascarada, al ser presentada como la “responsable de la conquista de las pasiones”⁴¹; en realidad ella se reduce a un mero instrumento al servicio de las pasiones, que sirve para justificar las acciones pero que la última palabra no la tiene ella, sino el orgullo. Lo que nos muestra Mandeville es que la diferencia entre hombres y animales es ficticia, un artificio para lograr los mayores frutos del engaño, nos dice:

“otorgaron mil encomios a la racionalidad de nuestras almas, con la ayuda de la cual éramos capaces de realizar las más nobles empresas. Después de haberse insinuado así en los corazones de los hombres, por medio de esta ladina adulación, empezaron a instruirles en las nociones del honor y la vergüenza, representando a una como el peor de los males y al otro como el más alto bien que puedan aspirar los mortales; hecho lo cual, les demostraron cuán impropio sería de la dignidad de tan excelsas criaturas dejarse dominar por aquellos apetitos que tienen en común con los brutos, sin considerar así las cualidades a que deben la supremacía sobre todos los seres visibles”⁴²

Por último, veamos cómo la definición de los conceptos de virtud y vicio favoreció el engaño sobre los hombres:

“convinieron, con los demás, en llamar VICIO a todo lo que el hombre, sin consideración por el público, fuera capaz de cometer para satisfacer alguno de sus apetitos, si en tales acciones vislumbrara la mínima posibilidad de que fuera nociva para algún miembro de la sociedad y de ahí hacerle menos servicial para los demás; y en dar el nombre de VIRTUD a cualquier acto por el cual el hombre, contrariando los impulsos de la Naturaleza, procurar el bien de los demás o el dominio de sus propias pasiones mediante la racional ambición de ser bueno.”⁴³

La cita demuestra cómo lo aceptado como virtud y vicio es una convención social. El comportamiento llamado convencionalmente virtuoso es el producto de la satisfacción de una pasión específicamente humana, el deseo de alabanza (approbatiness) y en ese sentido dado que le da una concesión a nuestra naturaleza sería considerado un vicio. Se debe destacar cómo el orgullo no es una diferencia cualitativa entre animales y hombres, pues

⁴¹ Véase Esther Pascual López, *Bernard Mandeville, legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, ed. Sequitur, p. 57.

⁴² Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas I*, “Investigación acerca del origen de la virtud”, p. 24.

⁴³ *Ibid.*, p. 26.

Mandeville acepta su existencia en otras criaturas, lo interesante en todo caso es cómo el orgullo se convierte en la base sobre la que se construye la “apariencia de racionalidad”⁴⁴ y sobre esta última la sociabilidad humana.⁴⁵ Para lograrlo fue necesario el papel de la educación como lo decisivo para el encubrimiento pasional y la estabilidad del orden burgués:

“¿Cómo podemos suponer tal cosa (la victoria sobre nuestra naturaleza) si es evidente que desde nuestra infancia, en vez de intentar subyugar nuestros apetitos, se nos ha enseñado a encubrirlos, si sabemos que, a través de todas las alteraciones y modificaciones de nuestros hábitos y de otras circunstancias, han seguido permaneciendo firmes las pasiones? (...) ¿Qué hombre no ha encubierto alguna vez sus flaquezas o no se ha escudado sobre falsas apariencias? ¿Quién no ha fingido alguna vez obrar según los principios estrictos de la virtud y de la consideración hacia los demás aun sabiendo en el fondo de su corazón que su mayor preocupación ha sido favorecerse a sí mismo? (...) Los hombres mejores reciben algunas veces aplausos ajenos sin desengañar a quienes los dan, aun sabiendo que los actos por los cuales han merecido la aprobación son el resultado de una poderosa fragilidad de nuestra naturaleza...”⁴⁶

De la cita se puede inferir que se puede sacar provecho social de nuestras flaquezas, somos pasionales, pero la simulación nos puede brindar beneficios y reglas de comportamiento cooperativas.

3.2. El “mercado fetichizado” frente a su sentido originario como horizonte de reproductibilidad de la vida.

En esta sección se pone en cuestión el tipo de racionalidad de la “sociedad de mercado” defendida por Mandeville. El “sujeto-de-crédito” que funda su existencia⁴⁷ en el horizonte

⁴⁴ En el sentido mencionado, la racionalidad es aparente en tanto es la sociedad civil la encargada de lograr la conciliación entre los intereses particulares con el interés general. También en el sentido de que el instinto de sociabilidad no proviene de una intencionalidad de bien hacia los demás, sino es producto de la educación y la formación del hombre.

⁴⁵ Véase a Esther Pascual López, *Bernard Mandeville, legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, p. 57-58. Me parece que salta a la vista la contradicción del concepto de sociabilidad humana mandevilliano, pues nos está explicando en realidad el origen de la formación del orden burgués, es la realidad de una clase que se hispostacia como universal, lo particular de la clase burguesa se universaliza como algo característico del hombre en general.

⁴⁶ B. Mandeville, *La fábula de las abejas*; segunda parte, “Tercer diálogo” entre Cleómenes y Horacio, pp. 422-423.

⁴⁷ Su existencia tanto en un plano reproductivo basado en la satisfacción de necesidades materiales, como en un plano simbólico que incluye el reconocimiento social en los términos estudiados con anterioridad al inicio del capítulo.

ontológico referencial del mercado⁴⁸, logra una racionalidad que debe ser puesta en cuestión en tanto criterio último de fundamentación de toda relación intersubjetiva, pues una mirada histórica nos permite establecer sus contradicciones, la de que el mercado organizado no ha sido en realidad la última instancia para la “reproducción de la vida”, ni tampoco la ampliación de las libertades como prometía el “sistema de necesidades” expuesto en los apartados anteriores de este capítulo, pues ha dejado excluidos a todos aquellos que participan en la preservación del sistema, sistema juzgado como ineficaz para la preservación de sus vidas⁴⁹.

No obstante, me parece que es posible pensar un mercado como institución mediadora, cuya racionalidad descansa en su ir referido a la reproducción de la vida de los actores que participan en él, no como propietarios, no como miembro de una clase meramente sino en su sentido más originario, de reproducción social. A este su sentido más originario es a lo que habré de llamar “principio trascendental”⁵⁰, a un mercado con visión reproductiva como su fundamento, que trasciende esta realidad fetichizada⁵¹ y mistificada del mercado que se olvida de lo concreto humano, de la vida y su ampliación como tal. Me parece que este debería ser el nuevo paradigma ético, que tiende más allá de lo real, es decir, una idea de mercado ligado a la “reproducción de la vida”⁵² como su sentido más originario, este debe ser la condición de posibilidad de todo mercado práctico-empírico.

En la génesis de la sociabilidad planteada por el autor, nos encontramos que ésta obedece a un impulso de vida que es el instinto de “auto-conservación”, entendido como un querer vivir instintivo en la naturaleza humana, como aquello que permite la asociación, y en este sentido la propuesta mandevilliana tiene un valor positivo, aunque una mirada

⁴⁸ El mercado es un horizonte ontológico de la apariencia en la “ética política” mandevilliana, digo de la apariencia porque es bajo el “principio de la simulación” donde se funda la intersubjetividad en el pensamiento mandevilliano.

⁴⁹ En el capítulo V se hace una crítica a la *inversión* del mercado como institución mediadora de la reproductibilidad de la vida humana concreta.

⁵⁰ Categoría empleada por Kant en la *Crítica de la razón pura* y reutilizada por Franz Hinkelammert en *Crítica de la razón utópica*, se utiliza aquí en el sentido de aquello que aún siendo imposible desde el plano empírico es puesto como un ideal, que da dirección a lo posible en el mundo que queremos construir. Este “principio trascendental” es llamado por Enrique Dussel “postulado”, en el sentido de su posibilidad lógica pero de imposibilidad práctica, pero que guía e ilumina el camino de la práctica.

⁵¹ Fetichismo en el sentido empleado por Marx en la *Crítica a la economía política* y en el *Capital*.

⁵² Por “reproducción de la vida” me refiero a la capacidad que tiene el sujeto para lograr poner las mediaciones para preservar su vida corpórea y por tanto espiritual, lo cual implica el cuidado de su entrono, tanto en el respeto de las instituciones sin las cuales no tiene garantías para lograr sus fines, como el respeto a la libertad de los otros, quienes de otra forma se convertirían en obstáculos a su preservación y la naturaleza (physis) no como objeto meramente para explotar y puesto a su servicio.

crítica nos descubre que la preservación es la del “orden burgués” que tiende a confundirse con el “interés general”, en donde lo común es lo que pertenece al público entendido como propietario y miembro ilustrado de la comunidad.

El sentido negativo de la “ética política” mandevilliana y que abarca a la mayor parte de los defensores del liberalismo económico, es a la cuestión de cómo dicho mercado en su manera de organizarse históricamente y con la ayuda de la legalidad jurídica, deja fuera y excluye a una parte de la sociedad, se le fragmenta y divide, cómo podemos llamarle racional al orden del mercado. Dentro del pensamiento mandevilliano, encontramos una justificación ideológica de la miseria como necesaria para el funcionamiento de la totalidad mercantil, de modo que los que logran su “auto-conservación” no son todos, sino sólo una minoría. La pobreza está justificada como necesaria para la preservación de la sociedad comercial y para el florecimiento de una nación.⁵³

El dilema entre política y moral es irreconciliable en la “ética política” mandevilliana. El “orden político” entendido este no como el dominio del estado sino como lo público convertido en político. Lo público es tanto la armonización de los intereses privados entre sí en el intercambio mercantil basado en la confianza, como la “opinión pública” del “orden burgués” transformada en interés general, que busca la preservación de ese orden como una tendencia hacia la universalidad. Esa “opinión pública” se vuelve políticamente activa y opera como contrapeso del dominio estatal, cuyas funciones se limitan a garantizar la defensa de la propiedad. Todo ese “orden político” puede lograrse separado de una moralidad basada en imperativos de bien en la filosofía política de Mandeville, pero ello responde al proceso de secularización histórico que da lugar a las sociedades modernas. La separación de sociedad civil (sociedad burguesa) del Estado y la autonomización del individuo en una verdadera esfera privada de búsqueda del interés económico que choca con una esfera pública, entendida ésta como el espacio en donde se llevan a cabo los intercambios de intereses, el espacio en donde otros propietarios privados también buscan su interés, es necesaria la confianza para permitir la existencia de contratos

⁵³ Ya Max Weber en su *Ética del protestantismo y el espíritu del capitalismo*, juzgó como un prejuicio capitalista asociar pobreza con progreso. Mantener al trabajador en la pobreza mediante una política de salarios bajos estaba lejos de ser barato, pues aumentaba el ejército de trabajo cuantitativo más no el de trabajo cualitativo, que a la larga provocaría una disminución de los rendimientos y de la ganancia.

privados. El intercambio intersubjetivo de intereses económicos y simbólicos en la “sociedad de mercado” permite el logro de una objetividad, de un orden público⁵⁴ que se transforma en fuerza política.

Esta separación entre política y moral en la filosofía mandevilliana es lo que me autoriza a llamarla una “ética política”, por ella se entiende una normatividad política práctica que posibilita el orden social y legal, por tanto político, separado de una moralidad basada en imperativos de bien, no importa lo que los sujetos tengan como motivación en su conciencia subjetiva, lo importante es su actuación social ordenada y apegada a la legalidad de un Estado, que se halla supuesto en la postulación teórica de Mandeville.

Esta separación de la política y la moralidad la encontramos en su frase *vicios privados hacen virtudes públicas*, el papel del Estado en su actuación o tentativa de logro de la felicidad ciudadana no es moralizar, dada su poca efectividad para la consecución de los fines públicos⁵⁵, sino aceptar la economía del mal menor para lograr el mayor bien en el cuerpo político, una vez que se ha dado el reconocimiento de nuestras verdaderas naturalezas egoístas y mezquinas, según Mandeville.

3.3. La “sociedad de mercado” como horizonte de referencialidad de los “sujetos-de-crédito”.

La sociedad descrita en la “ética política” mandevilliana entra dentro de la caracterización de una “sociedad de mercado” en tanto, 1) existe una división del trabajo, donde los individuos poseen diversas habilidades y conocimientos que los distinguen; 2) la tierra ha dejado de ser el único tipo de propiedad y surge la clase mercantil como nuevo tipo de propietarios; 3) los individuos venden libremente su trabajo, es decir, el trabajo es visto como una mercancía alienable; 4) todos los individuos tratan incesantemente de mejorar su condición; 5) existe una marcada diferencia de clases, entre poseedores y no poseedores,

⁵⁴ Por público se debe entender una publicidad de agentes privados, de aquellos que se reúnen en el espacio mercantil de los intercambios económicos, de las reuniones de los ilustrados burgueses en los *coffee houses* ingleses, a diferencia de las reuniones de la corte. Dicho ámbito de lo público se enfrenta a lo público de la administración pública y de las leyes soberanas, que incluso son puestas en cuestión a través de la prensa y las sátiras literarias, mundo al que pertenece Mandeville, es justo en estas publicaciones como revistas y folletines, donde publica su *Fábula*. Véase Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, quien trata el tema de la fuerza política de la publicidad en la historia de la modernidad europea.

⁵⁵ Los fines públicos son los intereses del *common wealth*, del bienestar común.

que no poseen tierra ni capital propios, y a quienes han perdido su acceso libre a convertir su capacidad de trabajo en trabajo productivo.

En la “ética política” mandevilliana, la “sociedad de mercado” es entendida como un horizonte donde los distintos “sujetos-de-crédito” van referidos de manera solipsista hacia otros buscando su aprobación (approbatiness) y reconocimiento, para lograr con ello tener una imagen aceptable de sí mismos (self-estimate), este mercado de símbolos de estimación o desaprobación en la “sociedad de mercado” se convierte en una cesión de poderes, en una competencia:

“Cleómenes: La palabra honor (...) es siempre un cumplido que hacemos a aquellos que actúan según, posean o no, lo que aprobamos. Es un término técnico para expresar nuestra conformidad con otros, nuestro acuerdo con ellos en sus sentimientos respecto a la estima y el valor que se tienen a sí mismos (...)”⁵⁶

Esta competencia simbólica por la honorabilidad del mercado es ontologizada como una característica universal de toda sociedad y ese es el error de Mandeville. Porque además dicha competencia está siendo derivada de la naturaleza pasional del hombre, es decir, es derivada de postulados fisiológicos que pretenden universalidad, cuando en realidad sólo atañen al tipo de sociedad que los sostiene, que es la “sociedad de mercado”. En el fondo lo que aparece es que dichas pasiones innatas no son más que las de los hombres civilizados.

La honorabilidad es el *ethos* del mercado, un intercambio de poderes donde el “sujeto-de-crédito” debe aparecer honorable, Mandeville no considera relevante si realmente es virtuoso en su vida privada o en el interior de su conciencia, aunque puede serlo, no estamos frente a una “ética de convicciones”. Se trata de una especie de prudencia política, algo que obliga a los “sujetos-de-crédito” a preocuparse por los demás competidores en el mercado. El tipo de obligación que aflora es de prudencia política, que en la práctica posee un mayor poder vinculante que la obligación religiosa o la moral, al tratarse de una obligación racional instrumental basada en el cálculo de reconocer que de no tomar en cuenta el interés público, a saber, el de sus competidores en el mercado, le impediría al “sujeto-de-crédito” realizar su propio interés.⁵⁷

⁵⁶ Bernard Mandeville, *Ensayo sobre el Origen del Honor*, p. 8-9.

⁵⁷ Si bien la obligación moral obedecía a principios internos de las convicciones, esta carecía de una fuerza o poder eficaz sobre la voluntad humana, como había probado Mandeville en sus observaciones empíricas, de donde postula la posibilidad lógica de la obligación moral más su imposibilidad fáctica, es decir, puede mantener un sistema de creencias pero que jamás se realizan en la vida práctica, carecen de efectividad real. Mandeville había demostrado la ineficacia de las creencias para direccionar y orientar la conducta. La

El problema es que aparezca como honorable, que sea tenido como tal por el mercado. Si alguien es virtuoso pero no es confiable está fuera del mercado, se vuelve una amenaza para asegurar y preservar el orden burgués. Es en este horizonte donde se produce esta imagen de honorabilidad en los “sujetos-de-crédito”:

“Un hombre honorable (...) nunca debe pretender a la esposa, hija o hermana de su amigo, ni nadie que le sea confiada a su cuidado, aunque fuera de ello puede acostarse con todo el mundo si quiere”⁵⁸

Es creíble aquel que es honorable y se le da crédito a su persona, es decir, se le otorga el reconocimiento. Dicha honorabilidad es el fundamento de la credibilidad, lo cual permite el intercambio en el mercado, pues gracias a ella se puede hacer uso de los distintos instrumentos y mecanismos del mismo. Dar crédito es dar fe de una persona en cuanto tal, es una referencia a la dignidad personal aunque no como algo sustantivo sino aparenial, es decir, que tengan al “sujeto-de-crédito” por digno, aunque después de la experiencia y la enseñanza logre este sujeto obtener una imagen aceptable de sí mismo, con lo cual su dignidad se vuelve algo sustantivo y llega a la construcción de una identidad pública. La actitud referencial de los múltiples “sujetos-de-crédito” en la búsqueda del reconocimiento produce una “imagen objetiva” de la personalidad de los mismos, la siguiente cita nos aclara este punto:

“Cleómenes: Estúdialo concienzudamente y encontrarás que cuando buscamos gloria o tememos a la infamia, no es la buena o mala opinión de los demás lo que nos afecta alegrándonos y entristeciéndonos, con placer o dolor; sino **aquella noción que nos formamos de su opinión**, la cual **debe provenir de la percepción y valor que le damos a la opinión ajena**. Si fuese de otra forma el hombre más desvergonzado sufriría en su mente de la desgracia pública, al igual que un hombre que valora su reputación. Por tanto, es la noción que tenemos de las cosas, nuestro propio pensamiento y algo dentro de nosotros mismos, que produce el miedo a la vergüenza: Pues si poseo una razón, (...) debe haber sido deducido de algo ya existente; pues nada puede afectarme el día antes de su existencia.”⁵⁹

Esta cita nos demuestra en donde descansa el referente último de la “opinión pública”, a saber, en la propia conciencia subjetiva que a través de un proceso reflexivo de la

obligación política si bien parte de un reconocimiento racional instrumental, supone la cohesión física de un soberano, los “sujetos-de-crédito” no confían que en el corto plazo sus competidores respeten siempre los contratos privados, en tanto está en su naturaleza el deseo de superioridad, se requiere de la tarea legislativa, que logre manipular las pasiones y las direcciones hacia cauces civilizatorios, de otra forma la sociedad civil quedaría disuelta.

⁵⁸ Ibid., p. 29-30.

⁵⁹ B. Mandeville, *El origen del honor*, primer diálogo, pp. 41-42.

imaginación logra depurar las impresiones externas, como serían las opiniones ajenas. Dicha valoración interna de la conciencia sirve de contrapeso de la valoración heterónoma a favor de la valoración subjetiva como “auto-estima”. Se trata del lugar donde se efectúa un balance de opiniones, de aquello que se considera valioso en sí, lo cual implicaría la posibilidad de la formación de un “ideal de la conciencia”⁶⁰. De la lectura de Mandeville se puede decir que el proceso de formación de la imagen del “sujeto-de-crédito” comienza siendo inicialmente heterónoma⁶¹, es decir, exterior a la conciencia pero que mediante la educación y la formación de hábitos logra ser incorporada en la subjetividad, de otra forma no habría sido posible la conducta civilizada, pues bastaría con no ser visto para romper las normas. Pero además y ésto resulta por demás significativo, Mandeville está suponiendo una estructura consciente formal previa a la incorporación de cualquier contenido, sin la cual hubiese sido imposible instruirle en las nociones del honor y la vergüenza y la labor civilizatoria habría fracasado. Es así como la obligatoriedad de las reglas comunitarias logra ser elevada a conciencia moral y su dignidad se convierte en algo sustantivo.

El deseo de un reconocimiento público es el fundamento de la racionalidad en tanto un sentido de coherencia y consistencia lógica. El sujeto no puede juzgar sus acciones buenas si estas mismas vistas en otro son reprobadas y condenadas por él, de esta forma el choque intersubjetivo producen un mundo de objetividad. La necesidad de conservar la auto-estima empujaría al individuo a la conformidad con la norma y se convertiría en el fundamento de la vida moral. Mandeville dirá:

“la alta estimación en que los hombres de honor se tienen a sí mismos, estimación que no es, en el fondo, cuando se posee una buena educación, más que lo que requiere la dignidad de nuestra naturaleza, constituye el fundamento de su carácter y un apoyo decisivo contra todas las dificultades, siendo extremadamente útil a la sociedad (...) el deseo de estar bien considerados, el amor a las alabanzas y aun a la gloria son cualidades recomendables y beneficiosas para el público (...) Nadie puede confiar en personas desvergonzadas a quienes no interese lo que se piensa o dice de

⁶⁰ Véase Hector Monro en *The Ambivalence of Bernard Mandeville*, quien sostiene la posibilidad de la formación de un ideal del yo, en la teoría mandevilliana.

⁶¹ Utilizo el concepto de heteronomía de Kant. La imagen propia en el sentido de la dignidad personal es una construcción que no proviene de la luz de la razón pura, ni tampoco es innata. Mandeville no estaría de acuerdo con el poder de la razón para lograr esta imagen de manera independiente al mundo social. Para Mandeville la razón es impotente, sirve para crear la ilusión de su autonomía, el poder lo tienen las pasiones y el papel de la razón es la de crear las razones posteriores a la acción, sirve para racionalizar más no para mover a la voluntad. Está es una de las razones por las que Mandeville criticaba a los deístas, Shaftesbury era uno de ellos.

ellas. Estas personas no sienten ninguna clase de escrúpulos... (aunque) Nada hay de lo que el hombre no pueda ser enseñado a avergonzarse.⁶²

Mandeville supone una separación entre la naturaleza del individuo y su ser social, y la imposibilidad de su reconciliación, a no ser por la educación, como vimos en la cita de arriba, “nada hay de lo que el hombre no pueda aprender a avergonzarse”. La educación tiende a ser el lubricante de nuestra adaptación social.

Nuestro autor emplea en provecho propio las tesis de Hobbes en torno a la postulación de la naturaleza egoísta del hombre, aunque se aleja de él al no adoptar su tesis contractualista, pues no cree que los primitivos salvajes hayan sido capaces de alguna deliberación política previa a la instauración de las leyes⁶³. Transforma la paradoja hobbesiana del orden, al desplazarla al interior del individuo y estudiar su génesis psicológica, de igual manera transforma el “estado de guerra” social en una característica innata, interna e insuperable del individuo, destaca la utilidad de este reconocimiento y aceptación de nuestra existencia y propone sacarle el mejor provecho en vistas al progreso nacional.

Me parece que Mandeville nos está diciendo que la tarea política a lo largo del proceso civilizatorio, realiza el engaño civilizado de construir un contexto de simulación que permita fundar el orden social, la paz y la seguridad. La tarea política permite construir las bases de la imagen de honorabilidad social, al instaurar las nociones del honor y la vergüenza como fundamento epistemológico, como modo de conocimiento de los ideales sociales. Sin embargo, una vez instauradas estas nociones a nivel teórico es necesario en la praxis, el reflejo intersubjetivo de los actores en la “sociedad de mercado”, lo cual implica una dependencia de la “opinión pública” y eso en ocasiones aparece como alienación, aunque como vimos antes, la “opinión pública” va referida a la conciencia subjetiva que revaloriza dicha opinión. La búsqueda de esta “imagen de honorabilidad” acreditada por el

⁶² Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas II*, “Segundo Diálogo” entre Cleómenes y Horacio, p. 407-408.

⁶³ Como ya mostró Macpherson en su análisis acerca de la teoría política hobbesiana, el “estado de naturaleza” de Hobbes es una hipótesis lógica y no histórica, el “estado de naturaleza” no debe interpretarse como una condición pre-civilizada de los hombres, sino aquel estado resultante de la falta de un poder común que cohesionara a los hombres en una sociedad civil. Es la negación de la sociedad civilizada: ni industria, ni cultivo de la tierra, ni navegación, ni edificios cómodos, ni arte, ni letras. Véase *La teoría política del individualismo posesivo*, p. 34.

consentimiento de la “sociedad de mercado”, posibilita la convivencia de los distintos actores mediante la moderación de sus pasiones.

Mandeville está postulando la interiorización de la coerción a través de la manipulación política del “apego-de-sí” (self-liking) a través de la educación y la cultura, las cuales posibilitan la reorientación de las pasiones hacia una utilidad pública mediante un proceso de condicionamiento y adaptación de los “sujetos-de-crédito” a la “sociedad de mercado”. En mi opinión, nuestro autor se distancia de Hobbes en el manejo que hace de la prosperidad material al tratarla como una especie de paz, a la cual se llega sin necesidad de efectuar un “contrato social” entre los actores, de su lectura puedo inferir que está postulando a la coerción como algo interno y no externo, aunque para lograrlo sea necesaria la educación.

A la pregunta acerca de si Mandeville es un cínico, respondería que no lo es en el sentido en el que lo juzgaron sus contemporáneos, quienes tomaban como referencia una moralidad ascética y racionalista⁶⁴. La “ética política” de Mandeville posee un valor positivo, en tanto cree en la posibilidad de un orden político desligado de la moralidad, un orden fundado en la “sociedad de mercado” como un espacio de intercambios materiales y simbólicos, en donde las relaciones intersubjetivas basadas en la búsqueda del interés propio, permiten crear una totalidad aunque basada en la mera necesidad. Por totalidad me refiero a la tendencia de los sujetos, a través de su particularidad, a la universalidad, entendida ésta como el interés de los demás, el interés público. Universalidad que consiste en esa apertura al otro, apertura que no es otra cosa que el reconocimiento hecho por los actores privados de que para promover sus intereses particulares, deben a su vez promover el interés público. Es así como se logra el orden social y político, sin recurrir a una moralidad basada en imperativos de bien. Sin embargo, la crítica gira en torno a la insuficiencia del mercado basado en las necesidades como criterio último de racionalidad, debido a la producción de miseria y de exclusión que la misma “sociedad de mercado” es incapaz de resolver sin la acción directa del Estado, y que va más allá de mantener al Estado como mínimo garante de los derechos privados. Asimismo, como habíamos

⁶⁴ La moral ascética consideraba la noción de virtud como abnegación del yo, como negación de la naturaleza pasional del hombre, lo cual es imposible sin la gracia divina. En cambio, la moral racionalista creía en la posibilidad de trascender la naturaleza pasional del hombre a través de la razón, bien es todo aquello que se haga a favor de los demás, el bien como fin de la acción.

apuntado al inicio del capítulo, la universalidad del orden es la del orden burgués y no la de todos, con lo que deja en cuestión la idea de universalidad, cuya justificación aparece como ideología.

3.3.1. La “auto-preservación” como la fuente de sentido de la “sociedad de mercado”⁶⁵.

La “ética política” de Mandeville posee un valor positivo en tanto descubre la fuente originaria de sentido de la “sociedad de mercado” fundada en la “auto-preservación”, es decir, en el instinto de sobrevivencia de los “sujetos-de-crédito”. Dicho instinto de conservación de la existencia se manifiesta culturalmente a través de signos de honorabilidad social.⁶⁶ Mandeville explica los orígenes de la sociabilidad mediante una ontología, es decir, es a partir de las características propias de la naturaleza humana que busca mantener y preservar su ser como existencia, que admite que otros iguales a él preserven la suya, con lo cual se logra una preservación sistemática del todo de la especie:

“El hombre es llamado a ser sociable (...) porque es evidente que la asociación entre los hombres rinde muchos más beneficios que los que podría proporcionar en cualquier otro animal (...) El amor que tiene el hombre por su tranquilidad y seguridad, así como su perpetuo deseo de mejorar sus condiciones, deben ser motivos suficientes para hacer de él un amigo de la sociedad, sobre todo si tenemos en cuenta el carácter necesitado y desvalido de su naturaleza.”⁶⁷

Cuando Mandeville postula a la “sociedad de mercado” como un espacio de intercambios intersubjetivos necesarios para la reproducción de la vida de los sujetos sociales, le otorga su sentido más originario; sin embargo no nos habla de una reproducción natural *per se* sino revestida de cultura⁶⁸, para lo cual el deseo de superioridad del sujeto, que es un instinto natural según Mandeville, lo llevó a mil invenciones y lujos que es hipócrita condenar. El orden social y la gloria de un estado nos muestra a su vez la paradoja del bien emergiendo del mal como la base del progreso material:

⁶⁵ Se trata de una “sociedad de mercado” y no de una “economía de mercado”, es decir, el intercambio de los símbolos de honorabilidad son personales y no abstractos como en la “economía de mercado”.

⁶⁶ En la “ética política” mandevilliana están supuestos dos postulados, uno fisiológico y uno social, el primero como “amor propio” que es el instinto de conservación material y el segundo, el principio del “apego-de-sí”, que es la auto-estima o cuidado de sí, es la imagen positiva que el sujeto tiene de sí mismo.

⁶⁷ Op. Cit., pp. 417.

⁶⁸ Se trata de la reproducción del hombre civilizado, no de hombre desprovisto de cultura.

“Examinemos entonces cuáles son las cosas indispensables para engrandecer y enriquecer a una nación. El primer don que pueda desear una sociedad de hombres es un suelo fértil y un clima favorable, un gobierno moderado y más tierra que gente. Estas cosas harán al hombre complaciente, bondadoso, honrado y sincero. Bajo estas condiciones podrán ser todo lo virtuosos que puedan, sin perjudicar en nada al público, y, por tanto, tan felices como les plazca. Pero, no tendrán artes ni ciencias, y su tranquilidad durará tan sólo mientras se lo permitan sus vecinos; tendrán que ser pobres, ignorantes y carecer ...de ...las comodidades de la vida (...) Porque en este estado natural de tranquila pereza y estúpida inocencia, lo mismo que no necesita tener grandes vicios, tampoco hay que poseer ninguna virtud de importancia. **El hombre nunca se esfuerza, sino cuando lo excitan sus deseos:** mientras estos permanezcan adormecidos, sin que haya nada que los despierte, sus excelencias y habilidades quedarán por siempre desconocidas y la indolente maquinaria humana, sin la influencia de las pasiones, podrá compararse, con toda propiedad, a un enorme molino de viento sin un soplo de aire.”⁶⁹

La cita deja abierta varias cuestiones interesantes, en primer lugar, la manera como Mandeville justifica la escasez como el origen del trabajo, el arte y la civilización (virtudes públicas), pues en abundancia los hombres se habrían vuelto perezosos.⁷⁰ En segundo lugar, nos muestra el modelo de hombre de la modernidad defendido por Mandeville como “hombre activo”, cuestión analizada y criticada en el capítulo I de esta tesis doctoral. Vemos claramente la justificación ideológica de un modelo de progreso, cuyos fundamentos descansan en la escasez de la naturaleza y la naturaleza egoísta del hombre, es decir, en la noción de caos, de vicio, de MAL tanto de la naturaleza como el mal antropológico, como fundamento del origen del Estado y de la sociedad civil. También nos encontramos con un concepto de hombre ligado al de una maquinaria, lo mismo se dice de la concepción del universo; pero en especial supone un modelo de sociedad específico, a saber, una sociedad competitiva, en donde el trabajo se convierte en mercancía alienable, existe una división del trabajo, la tierra deja de ser heredable, la sociedad ha dejado de ser meramente agrícola sino mercantil, y todos los “sujetos-de-crédito” tratan de mejorar su

⁶⁹ Op. Cit.; “Observación Q”, p. 118.

⁷⁰ El mismo Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, supone a la escasez el origen de la justicia, pues es cuando los hombres compiten por los recursos escasos para su subsistencia, trata de probar que la justicia es una virtud artificial y no natural.

condición. Lo más importante de esta “sociedad de mercado” competitiva es que la propiedad no es equitativa, unos poseen propiedad y otros no.⁷¹

Después de postular al estado de naturaleza como hostil, es necesaria la presencia de ciertas condiciones que le permitan al hombre preservar su existencia, Mandeville efectúa una *ontologización de lo social* en la naturaleza pasional del hombre, el hombre logra su sobrevivencia de manera instintual. Su instinto de vida queda dividido en dos categorías, una es el principio del “amor-propio” (self-love) que hace que el sujeto “quiera vivir” desde un plano material. En donde el “amor-propio” aparece como “deseo de sustento”, pero una vez que el sujeto esté a salvo y libre de amenazas físicas surge el “apego-de-sí” (self-liking) como la búsqueda de oportunidades, según nuestro autor. Me parece que el principio del “apego-de-sí” (self-liking) empleado por Mandeville es un “cuidado-de-sí”, como aquello que busca el sujeto para el logro de su preservación espiritual y psicológica, por ello necesita la obtención del reconocimiento de la comunidad como el alimento necesario para lograr su “auto-estima”:

“No se pone a discusión que el “amor-propio” fue otorgado a todos los animales, al menos a los más perfectos, para obtener su “auto-preservación” ”; pero como ninguna criatura puede amar lo que odia, es todavía más necesario que cada uno tenga un verdadero aprecio por su existencia, superior a cualquier otro apego en el mundo ...si este “apego-a-sí mismo” no fuese permanente, el amor que las criaturas se tienen a sí mismas no sería tan inalterable como podemos observar.”⁷²

Esta cita nos muestra la imposibilidad del sujeto de poder “cuidar-de-sí” mismo si previamente no se ama y no quiere vivir, este “querer vivir” nos conduce a la sociabilidad mediante los tres pasos civilizatorios que Mandeville postula en su tesis acerca de la génesis de la sociedad. La tendencia a la sociabilidad no es natural, según Mandeville, es el resultado de nuestras naturalezas egoístas que mediante el aprendizaje de los obstáculos a los que se enfrentan sus deseos frente a la escasez de satisfactores, (escasez que Mandeville considera natural), está en disposición y tiene la voluntad de moderar sus pasiones a través de conductas cooperativas. Mi interpretación a esta postura teórica es que los sujetos al

⁷¹ En el modelo de sociedad de un “mercado simple” todos los individuos poseen tierras o materiales para trabajar, en cambio en el modelo del mercado “posesivo”, como le llama Macpherson, algunos no poseen tierra o capital propios, con lo cual dichos hombres han perdido poder, en el sentido de perder su acceso libre a convertir su capacidad de trabajo en trabajo productivo.

⁷² Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas, II*, Tercer Diálogo, p.129 de la edición en español del Fondo de Cultura Económica, y la edición en inglés *The Fable of the Bees, II*, 134. La traducción es libre no coincide exactamente con la edición en español.

buscar sus satisfactores de una manera ordenada, se ven obligados a crear instituciones como mediaciones necesarias para lograr aumentar su vida en comunidad. El mercado sería, desde mi perspectiva, una de estas mediaciones por tratarse del horizonte necesario para la reproducción de la vida de los sujetos. Mandeville sí considera a la “sociedad de mercado” como el espacio para la realización individual y de preservación de la vida.

Me gustaría detenerme un momento en una distinción importante, el intercambio de bienes es una práctica ancestral, ha existido desde la Antigüedad y parece seguirá vigente fácticamente, por tratarse de un horizonte de mediación para la “reproducción de la vida”. Me parece que el problema surge a partir de la transformación sufrida por el “mercado” ligado al mero “valor de cambio” y extrañándose de su referencia a la satisfacción de las necesidades humanas, cuyo origen histórico se da en la transición del feudalismo al capitalismo, donde la fuerza de trabajo se convierte en mercancía y la vida se transforma en intercambio, las relaciones sociales se vuelven meras relaciones mercantiles y la vida se subsume a ella, con lo cual se da una reducción de la realidad como si no se pudiese pensar un orden posible más allá de un horizonte de meros instintos reprimidos. Se podría objetar argumentativamente que en el plano fáctico-histórico nunca ha existido un “mercado” en un sentido reproductivo, es probable que no, pero eso no nos impide pensarlo como posibilidad, como un postulado de acción hacia donde deben tender las relaciones intersubjetivas en el horizonte del mercado.

El horizonte de la “racionalidad-reproductiva del mercado”, es ese más allá al que me refería antes como “principio trascendental” o “postulado”, como referencia de sentido del mercado y en donde las relaciones mercantiles se hacen necesarias en el plano instrumental como mediación para la ampliación de la vida los sujetos. Pero dada su importancia estratégica considero como una imposibilidad el pensar a los “sujetos-de-crédito” más allá de sus relaciones mercantiles, en el sentido de poder prescindir de ellas, eso sería caer en una ilusión, aquella que piensa a un sujeto libre de intercambio siendo ésta una de las formas de su realización en el mundo. El intercambio es necesario y para organizar dichos intercambios necesitamos de equivalencias como punto de referencia estratégico-instrumental para hacer eficaz el mercado, por ello considero que las relaciones mercantiles son necesarias, aunque debemos mantenerlas en su lugar instrumental y no ubicarlas como si se tratara de principios formales. Debemos evitar asimismo la ilusión de

pensar como posible a un sujeto libre de la necesidad en el sentido de poder abolirla, es imposible por estar más allá de la condición humana misma, la de un “ser necesitado” como constitutivo existencial.

Asimismo, no se trata de una idea de sujeto entendido como un “yo pienso” cartesiano, no es la unidad de la conciencia lo que lo determina como hombre, sino la idea de un sujeto determinado por sus relaciones prácticas concretas en el mundo de la vida, incluida su “praxis mercantil” como uno de los lugares donde funda su ser, su existencia, como el mundo que lleva puesto y en donde el sujeto se constituye de cara a su mundo intersubjetivo como su horizonte referencial, no es alguien preconstituido. He puesto el énfasis del sujeto determinado por su “praxis mercantil” no por la tentativa de encerrarlo en un economisismo reduccionista, sino porque es el sentido restringido del concepto de lo público que emplea Mandeville.

Por mercado entiendo una totalidad u horizonte de sentido, aunque podríamos distinguir en él una estructura formal y otra material. Desde el plano de su estructura formal el mercado es considerado como totalidad, es decir, el lugar en donde la racionalidad de la vida es reducida a la “racionalidad mercantil”, “racionalidad instrumental”, como racionalidad medio-fín, subordinando el valor de la vida humana a lo mercantil. En cambio, desde la estructura material u horizonte real del mercado sería el que se encuentra ligado a un sistema de necesidades reproductivas y su principio es material, a saber, la vida y la cultura a través de sus modos de expresión simbólica.

Me parece que la “sociedad de mercado” mandevilliana obedece al mercado concebido dentro de una “racionalidad instrumental”, aquella en donde la vida humana es reducida a una acción egoísta en la búsqueda del interés propio exclusivamente. Un ejemplo de cómo la búsqueda de interés o la satisfacción de un deseo produce beneficios públicos, la encontramos en la siguiente cita:

“El hambre, la sed y la desnudez son los primeros tiranos que nos obligan y conducen a la acción, son nuestro orgullo, indolencia, sensualidad e inconsistencia los grandes amos que promueven las artes, las ciencias, los intercambios, manufacturas y vocaciones; mientras que los grandes maestros de oficios como la necesidad, la avaricia y la ambición, cada uno dentro de su clase, mantienen a los miembros de la sociedad trabajando (...) Príncipes y Reyes sin excepción.”⁷³

⁷³ Ibid., *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 366-367 de la edición en español y vol I, 425 de la edición en inglés.

Mandeville legitima el egoísmo (aunque no deja de considerarlo un vicio) desde un criterio utilitarista, el egoísmo entendido como búsqueda del interés propio es paradójicamente el camino para lograr el interés general. Sin embargo, la felicidad pública es la de los participantes en la “sociedad de mercado”, el trabajador pobre no forma parte de dicha promesa de felicidad, de la cual se encuentra excluido, no está incluido en la “vida-para-el-goce”, sólo lo está en la “vida-para-la-explotación”. Esta valoración que Mandeville le da al logro del bienestar público como forma de la felicidad de la “sociedad de mercado”, es en donde descansa la legitimidad de su “ética política”, en la cual se acepta la validez y legitimidad de lo ético a partir de sus consecuencias como el logro de las “virtudes públicas”, y dada la imposibilidad de una reconciliación entre moral y política, se debe optar por la “ética del mal menor” como el mínimo necesario para “evitar un mal mayor”, tal como lo podría llevar a cabo la mecánica de la misma naturaleza con ayuda de la manipulación política a través de años de experiencia en el progreso hacia la civilización, cuya finalidad es la felicidad pública como el máximo bien.⁷⁴

Si volvemos a la idea de sujeto de Mandeville vemos que este es ante todo egoísta, desea para sí mismo la satisfacción de sus pasiones, pero sólo puede llegar a ser una “existencia plena” tanto en el plano material como ideal, si logra llegar al reconocimiento de que dentro de su propio interés debe tomar en consideración el interés público, para evitarse los obstáculos de otros egoístas iguales a él y ampliar así el horizonte de sus realizaciones particulares.⁷⁵ De igual manera, necesita obtener una imagen aceptable de sí mismo a través del reconocimiento de la “opinión pública, el “sujeto-de-crédito” podrá formarse una identidad pública en la medida en que logre obtener una imagen valiosa de sí mismo en su conciencia y para ello necesita de la intersubjetividad.⁷⁶

⁷⁴ Mandeville está a favor de un automatismo en el orden civilizatorio, vigilado por la Providencia y la sabiduría política. Sabemos que se requiere de la manipulación pasional de estos egoístas racionales, más no se trata de un proyecto racional *a priori*, como tampoco de un político específico, se trata de una figura abstracta. Véase la segunda parte de *La Fábula de las Abejas*, el diálogo entre Cleómenes (voz de Mandeville) y Horacio (Shaftesbury).

⁷⁵ Dicho reconocimiento por parte de los “sujetos-de-crédito” en la “sociedad de mercado” dan lugar a una *obligación racional*, que impide a un hombre desear una acción cuyas consecuencias probables percibe racionalmente como peligrosas para él, lo cual se basa en el interés propio.

⁷⁶ Véase a Herbert Marcuse en *Eros y Civilización*, cap V, “Interludio Filosófico,” p. 112, y la “dialéctica del amo y del esclavo” en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Marcuse afirma que el individuo tiene que sostenerse y afirmarse constantemente a sí mismo para ser real, está colocado frente al mundo como su negación, como negándole la libertad, así que sólo puede existir arriesgando y ganando incesantemente su

El tipo de “hombre activo” postulado por Mandeville como modelo de hombre civilizado o a cargo del avance civilizatorio, necesita afirmarse a sí mismo y para ello debe enfrentarse al mundo como negación en su búsqueda por el reconocimiento, en él siempre encuentra a alguien frente al cual disputa, su libertad la obtiene en el “ser reconocido” por su sociedad. Sin embargo, dicho “hombre activo” no tiene como motor de su conducta a la razón para superar su existencia defectuosa, no necesita de una “razón sublimadora”⁷⁷ cuyo poder fue una invención de todos aquellos encargados de civilizar a la humanidad, según Mandeville. Esta inversión mandevilliana de poner a la razón como subordinada a las pasiones,⁷⁸ parecería brindarnos la posibilidad de una civilización menos represora de los instintos, los cuales son liberados a través de la simulación social y no requiere como un imperativo su total negación. Sin embargo, la represión funciona tanto para los participantes de la “sociedad de mercado” como para los que están excluidos de la “vida-para-el-goce”, es decir, para los que están fuera de la totalidad del mercado. No debemos olvidar que el supuesto ejercicio de la libertad individual en la “sociedad de mercado” se da siempre en relaciones de competencia, es decir, las relaciones intersubjetivas suponen una perpetua lucha por el poder, tanto económico como político, y eso no lo eligen los “sujetos de crédito” sino que se ven obligados a competir, en este sentido es como la competencia es considerada una forma de dominación intersubjetiva.

La fundamentación del orden civilizatorio y del progreso ofrecida por Mandeville es ontoteológica, debido a que la base de dicho orden es irracional en tanto no sigue un plan humano finito, y también al hecho de que la “paradoja consecuencialista” que transforma los vicios privados en virtudes públicas, es posible porque supone un entendimiento no finito, a saber, la idea de Providencia como un postulado lógico es la que posibilita dicho orden, por ello puede postular la idea de un orden espontáneo. Debemos poner en cuestión la legitimidad de un orden civilizatorio que perpetúa la necesidad (a través de la escasez) como motor del progreso, así como la posibilidad de que los males puedan producir bienes

existencia frente a algo o alguien que se le disputa. El ego debe llegar a ser libre, pero si el mundo tiene el “carácter de la negación”, la libertad del ego depende de ser “reconocido”, “aceptado” como el amor al reconocimiento sólo puede ser otorgado por otro sujeto autoconsciente.

⁷⁷ La racionalidad mandevilliana es instrumental y obedece a un criterio utilitarista, se trata de una razón que prevee futuras consecuencias de una acción y nos da cierto poder predictivo, más no absoluto, pues la razón mandevilliana es impotente ante las consecuencias de la historia y de la evolución civilizatoria, como podemos observar en su teoría acerca del “orden espontáneo” de la civilización en la segunda parte de la *Fábula de las abejas*.

⁷⁸ Se trata de las pasiones del hombre civilizado y no las de un hombre previo a la constitución de la sociedad.

(vicios privados producen virtudes públicas). Si bien el progreso no puede ser frenado en el sentido de no poder escapar a él y ello es trágico, no produce orden, es decir, no hay una razón teleológica que lo atestigüe ni nada que asegure sus consecuencias, aún cuando hay cierto cálculo predictivo por parte de las ciencias, y en particular de la política como ciencia.

En la postura mandevilliana descubrimos a una “sociedad de mercado” insuficiente e ineficaz para reproducir la vida humana concreta, en tanto exige la existencia de sujetos “poseedores” y “no poseedores”⁷⁹, en una clara justificación de la desigualdad e inequidad sociales. Exige un modelo de sociedad competitiva, con diferencias en la propiedad entre sus miembros, unos tienen y otros no, de no ser así no se puede suponer un postulado como el “amor propio” como instrumento estratégico para lograr el progreso civilizatorio en la “ética política” mandevilliana. Sin este modelo de sociedad los postulados sociales mandevillianos son inoperantes, lo mismo la necesidad de un gobierno o ley, lo mismo que la obligación política, que comprende la obligación física como sumisión de los “sujetos-de-crédito” a la fuerza superior de un soberano y la obligación racional, que impide a un hombre desear una acción cuyas consecuencias probables percibe racionalmente como peligrosas para él. La obligación política en Mandeville está dada por una razón instrumental que calcula las consecuencias de las acciones, como una especie de prudencia política, se trata de acciones cuya motivación esté basada en la utilidad. El deber político no obliga moralmente, no son imperativos provenientes de una “ética intencional”, sino de una “ética consecuencialista”, cuyo valor descansa en las consecuencias, en la consecución del interés público, pero en tanto la preservación de la sociedad es un medio para la realización del interés propio. Mandeville es defensor de un utilitarismo de medios, a diferencia de un utilitarismo de fines, en el sentido de preocuparse por la felicidad pública como un fin en sí mismo.

El negocio crítico nos obliga a delimitar los alcances de esta “ética política” así como el modelo de sociedad en que se sustenta, por estar fundada en postulados que permanecen ocultos en las teorías políticas liberales y en el liberalismo económico, en

⁷⁹ En las teorías políticas inglesas del siglo XVII y del XVIII era común suponer que la clase asalariada y los mendigos eran una clase excluida de la sociedad civil, lo cual consideraban legítimo sustentándolo en teorías del derecho natural.

donde la crítica se vuelve pertinente. Desde el punto de vista lógico la “ética política” de Mandeville es perfectamente consistente si lo restringimos al modelo de sociedad en el que se sustenta, a saber, la “sociedad de mercado”. Es una teoría lo suficientemente coherente dentro de los límites de su visión; sin embargo, desde el plano ontológico y antropológico, es ilegítimo hipostasiar un tipo de sociedad históricamente específico como modelo de la sociedad en general, e inferir una supuesta naturaleza humana universal, a partir de un modelo de hombre relativo al “hombre activo”⁸⁰ de la civilización europea occidental.

El criterio de una “racionalidad reproductiva” como necesaria a la racionalidad del mercado, pertenece a un ámbito de factibilidad mediante el cual podemos juzgar a dichas “sociedades de mercado” como imposibles, se trata de un juicio de factibilidad en tanto reconoce que la muerte de los “sujetos vivos”⁸¹ implicada en las sociedades competitivas que dejan impotentes a aquellos individuos que desean transformar su capacidad de trabajo en trabajo productivo, y por tanto incapaces de preservar sus existencias materiales y corpóreas, hace que un sistema de mercado así implique una contradicción, no una inconsistencia lógica sino una contradicción, en tanto la posibilidad de una sociedad así se torna imposible para sus miembros. Por ello definiendo la necesidad y el imperativo de concebir al mercado dentro de un marco de trascendentalidad, como ya apunté con anterioridad, pues marca el horizonte dentro del cual el sujeto reproduce su vida material y cultural, uno no está desligado de lo otro, son igualmente originarios. El mercado debería estar estructurado en función de la existencia de los “sujetos vivos”, es decir, debería ir referido a su “auto-preservación” pero desde una visión ampliada en comparación a la ofrecida por Mandeville, a saber, entendida como una orientación hacia la “reproductibilidad” de su vida, de modo que si el mercado atenta contra ella su sentido se desvirtúa y degrada, convirtiéndose en una irracionalidad.

⁸⁰ El “modelo de hombre activo” es descrito por Mandeville en la *Fábula de las abejas*, como aquel individuo que busca mejorar siempre su condición y cuyo deseo de superioridad le lleva a vencer todos los obstáculos que se le presentan, es el motor del progreso. El “hombre activo” es el propietario e ilustrado dentro de la “sociedad de mercado”.

⁸¹ Categoría empleada por Franz Hinkelammert en su obra *Crítica a la razón utópica*, ed. DEI, San José de Costa Rica, quien postula que el sujeto vivo es aquel quien pone los fines, su muerte implica el FIN de todos los fines, y es una condición previa a la del “sujeto práctico”.

Sabemos como históricamente el mercado ha sufrido como institución esta entropía⁸² que mencioné antes. El mercado visto como totalidad (formal) ha sido un proyecto de dominación y exclusión histórica, pero esto es el resultado de una deformación. El sentido del mercado, su racionalidad deber ir referida a la vida de los individuos y de la comunidad, los cuales recurrían a él para obtener sus satisfactores necesarios para la preservación de su existencia, ése me parece sería su sentido más originario. El horizonte del mercado es vida en tanto está referido a ella como horizonte trascendental abierto que le da sentido. Este carácter de referencialidad a la vida de los agentes es el sentido y la justificación de toda institucionalidad como mediación, en nuestro caso concreto esta mediación es el mercado, cuyo fin es la realización existencial y los distintos momentos de determinación de los “sujetos-de-crédito”. Sostengo que el mercado debe ser vida, porque desde un punto de vista material ofrece un espacio para la “reproductibilidad de la vida”⁸³, el cual abarca a los “sujetos-de-crédito” como “existencias-necesitadas”, es decir, como *indigentes* que requieren satisfacer sus necesidades a través de las mercancías que se ofrecen para su apropiación (com-prensión)⁸⁴, comprensión que no se puede dar fuera de las relaciones de intercambio de los distintos “sujetos-de-crédito”. El hecho de que el mercado sea el espacio para la “auto-preservación” y la “reproductibilidad de la vida” permite que este adquiera un horizonte abierto de significación y sentido, dentro del cual se da la comprensión de la propia “existencia” de los sujetos.

3.3.2. La imagen de honorabilidad y el logro de la “auto-preservación” del “sujeto-de crédito”

En la dialéctica de la “ética-política” de Mandeville nos encontramos frente a la articulación de sentido de la existencia de los “sujetos-de-crédito” fundado en dos postulados: el fisiológico, como búsqueda de la “auto-preservación” y reproductibilidad de la vida de los mismos, y el social como “principio de honorabilidad”. Al primer postulado lo llamaré “real-utilitarista” y al segundo, “ideal-imaginario”, este último es el que habré

⁸² El término de entropía significa que una institución cuya función originaria era la de ser un mediador para que los agentes pudieran lograr su autorrealización y reproducción de vida, atente contra la vida misma, se convierta en un sin sentido, es decir, en un cascarón vacío e ineficaz.

⁸³ Término empleado por Dussel y Hinkelammert.

⁸⁴ La articulación de sentido de las mercancías como útiles recae en su “ser-para” en la acepción heideggeriana, “para” una existencia, en su carácter de útil. En su “valor-de-uso” en el sentido de Marx.

de analizar en este apartado. Me refiero concretamente a la búsqueda de los sujetos por obtener una imagen aceptable de sí mismos, de respeto, credibilidad y honorabilidad, en suma de dignidad, a lo que Mandeville va a llamar “apego-de-sí” (self-liking).

Me parece que la teoría del “amor-propio” (self-love)⁸⁵ mandevilliana postula dos “modos de ser” de la “realización existencial” igualmente originarios, uno material y otro social, implicándose mutuamente. La “realización-social” tiene su modo de expresión y articulación de sentido en la imagen de *honorabilidad* de los sujetos, que también les posibilita la “auto-preservación”, pues sin estima propia el sujeto pierde las ganas de vivir y puede dejarse morir.⁸⁶ El principio del “apego-de-sí” (self-liking)⁸⁷ del que Mandeville nos habla es un constitutivo de la existencia y por tanto posee un carácter ontológico según entiendo, pues todos los agentes poseen este instinto primario del “querer vivir”. Nuestro filósofo nos explica los modos como este “apego-de-sí” se expresan en el mundo social mediante la comparación con otros hombres, a través de la imitación. Aquello que impulsa a los sujetos a mejorar sus condiciones de vida es un “deseo de superioridad” frente a los demás agentes sociales, según afirma el autor. Lo que habría que poner en cuestión es si en verdad este supuesto “deseo de superioridad” es ontológicamente una característica del hombre universal, o tan sólo la del modelo de hombre occidental moderno del tipo de “sociedad de mercado” implícita en la teoría mandevilliana, es decir, el resultado de factores socio-históricos.

Mandeville nos explica esta superioridad en función del valor que los hombres tienen de sí mismos, el cual se puede transformar en orgullo (pride) y si éste es excesivo ofende a los demás. No obstante, Mandeville reconoce la utilidad social del principio del “apego-de-sí” (self-liking), al decirnos:

“Hor: Este “apego-de-sí”, afirmas, fue dado las criaturas para su “auto-conservación”, yo más bien pensaría que es dañino a los hombres, porque se vuelven odiosos unos a otros (...) El amor propio lo veo claramente, lo lleva a

⁸⁵ El principio del “amor propio” es un postulado fisiológico que obedece al mecanicismo de la naturaleza humana por preservar su existencia corporal y material.

⁸⁶ Mandeville emplea estos dos niveles de sobrevivencia, el material y el espiritual; para distinguirlos utiliza dos categorías, una es el “amor propio” (*self-love*) y otra el “apego-de-sí” (*self-liking*). El primero es un principio material de conservación de la vida, como el protegerse del hambre, la violencia de los animales y de otros hombres; mientras que el segundo se refiere a la imagen que el sujeto tiene de sí mismo, como aprobación o auto-estima. El “amor-propio” está fundado en el “apego-de-sí”, pues sin auto-estima el individuo pierde el interés por la auto-conservación material (amor-propio), y puede llegar hasta el suicidio.

⁸⁷ El principio del “apego-de-sí” es un postulado social, que consiste en el deseo de sobresalir y de obtener reputación y honorabilidad del hombre civilizado en la “sociedad de mercado” que Mandeville supone.

trabajar por su sobrevivencia y seguridad (...); pero ¿qué bien puede traerle el “apego-de-sí”?

Cleo: ...que el placer interior y la satisfacción que un hombre recibe de la gratificación de esa pasión, es un cordial que contribuye a mantener su salud.”⁸⁸

Esta cita demuestra como Mandeville efectúa una ontologización de la génesis de la sociedad, al fundarla en una característica ontológica de la naturaleza humana, a saber, su instinto de preservación, el cual es universal al encontrarse en todos los hombres e incluso en los animales, lo que nos diferenciaría de ellos es esa otra parte del instinto que es el “apego-de-sí” cuyas formas sociales de expresión son la base de la conducta cultural. Sin embargo, esta justificación ontológica de la formación de la sociedad civil basada en el principio de “auto-preservación” mandevilliano se transforma en justificación ideológica⁸⁹. Se debe recordar cómo el mercado dentro del desarrollo del capitalismo, considerado desde un plano histórico, se transformó en un “sin sentido” en donde el horizonte de realización de los “sujetos-de-crédito” se fue debilitando, y degeneró en un espacio en el cual la vida se encontró amenazada. De manera que la evolución histórica del mercado sufrió una inversión en tanto dejó de estar referido a la “ampliación de la vida” y sólo permitió la “auto-preservación” de un grupo de sujetos, a pesar de haber prometido un libre acceso a todos. Es así como aquel *público*, formado por la sociedad civil cuya opinión pública servía como contrapeso al dominio del poder monárquico inglés durante el siglo XVIII como oposición mediante la publicidad, se transformó en ideología y dominio. En primer lugar, por identificar al *propietario* con el *hombre*, y al miembro activo políticamente de la sociedad civil con el *ilustrado*, dejando fuera al que no poseía propiedad y al ignorante. Además el interés del grupo perteneciente a la sociedad civil, a saber, los propietarios y los ilustrados, se convierte en “interés común” o general, ese sería de ahora en adelante el interés de la mayoría, siendo tal sólo el de una clase.

Las categorías particulares de un tipo de sociedad son ontologizadas como universales, y por eso las teorías de libre mercado en la cual se incluye la “ética del amor

⁸⁸ Ibid., *La Fábula de las Abejas*, segunda parte, tercer diálogo, p. 124 de la edición en español de FCE, y de la edición en inglés *The Fable of the Bees*, II Part, p. 139-140.

⁸⁹ El postulado de un deseo innato por sobrevalorarse (el principio del “apego-de-sí”) sólo es posible en un tipo de sociedad, la burguesa considerada como sociedad universalmente competitiva, y no como sociedad primitiva previa a la socialización. Mandeville está suponiendo un modelo de sociedad competitiva en donde surge un mercado de intercambio de honores y estimaciones socialmente valiosas. En una sociedad en donde los individuos buscan apropiarse de los poderes (honores) de otros.

propio” de Mandeville, terminan por transformarse en ideología y en justificación de lo que habría de venir después como relaciones de dominación política. El bienestar de la sociedad civil que Mandeville promueve y justifica, se transforma en defensa ideológica de la “sociedad de mercado”, en donde permanece problemática la categoría de “bienestar público” al quedar limitada a específicos criterios de admisión como el status económico, la instrucción (aunque uno es efecto del otro), la propiedad, sin ella no se podía tener acceso a la “opinión pública” como publicidad políticamente activa, ese es el criterio de lo “público” en la postulación mandevilliana. Es así como la “ética política” que nuestro autor nos ofrece como un modelo ontológico universal, al fundarlo en aquello que él llama la naturaleza pasional del hombre, es un modelo de orden social que encierra como paradigma de hombre universal, algo que no es más que un modelo de hombre específico de la civilización occidental, el modelo de “hombre activo” de la modernidad, degradando con ello otros, como la del hombre dedicado a la contemplación y a la especulación, rechazando al mismo tiempo las formas de la razón objetiva y privilegiando al *pragmata*, cuyo único sentido está en la acción. Una cosa es decir que los hombres tienen un instinto natural por conservar su existencia como característica ontológica universal, y otra muy distinta naturalizar y universalizar los instintos del “amor-a la-ganancia” y el “amor-por la fama” como característica común a toda condición humana, cuando únicamente son características específicas del sujeto histórico de la modernidad y de un modelo de sociedad específico como lo es la “sociedad de mercado” competitiva.

Lo que queda en cuestión es cómo la formación de la sociedad civil⁹⁰ dentro del tráfico de mercancías entre propietarios privados puede poseer carácter universal, es decir, Mandeville nos ofrece una génesis de sociabilidad que pertenece a una forma histórica particular hipostasiada como universal. La filosofía social mandevilliana fundamenta ontológicamente tan sólo el origen de las formas de la sociedad moderna ligada al capitalismo occidental, lo cual debilita la validez y legitimidad de su “ética-política” como orden racional universal.

Me parece que dentro del pensamiento mandevilliano podemos encontrar como fundamento ontológico de la “sociedad de mercado”, la naturaleza desordenada y caótica

⁹⁰ Decíamos antes que el modelo de sociedad mandevilliana necesario para que operen los mecanismos de recompensas y castigos en el intercambio simbólico de honores y reconocimientos, supone una “sociedad de mercado” en donde impere la competencia.

de las pasiones del hombre civilizado expresadas bajo la forma de un “deseo de superioridad”, este mismo deseo conduciría al sujeto hacia la imitación de las conductas ordenadas de sus competidores, en un intento por demostrar que puede ser igual o mejor que ellos, acompañado de la recompensa pública obtenida gracias a la apreciación comunitaria⁹¹. Esta necesidad de aprobación social (necesidad de honorabilidad) posibilitaría la autorregulación de los “sujetos-de-crédito”, gracias a la fuerza ejercida por la adulación sobre el orgullo, como una de las manifestaciones del “apego-de-sí”, lo cual evitaría los actos violentos contra algún competidor en la “sociedad de mercado”, y limitar así las posibilidades de autorrealización. Es así como se podría lograr un espacio de convivencia intersubjetiva en donde quedase garantizada la realización económica de la libertad, tanto de la propiedad privada como del comercio intersubjetivo.⁹² Pero queda la cuestión de ¿cómo es posible en la “ética política” mandevilliana deducir obligatoriedad de la “necesidad de honorabilidad” y “necesidad de seguridad”? Sólo sería posible si se cumpliera la condición de que los “sujetos-de-crédito” pudiesen reconocerse iguales en algún aspecto, en ¿cuáles? En la subordinación de todos a la competencia, en donde todos están expuestos a la lucha por el reconocimiento de la honorabilidad, todos los valores y títulos son asignados por el funcionamiento del mercado. Otro factor de igualdad entre los “sujetos-de-crédito” mandevillianos es el deseo por “mejorar su condición”, su “deseo de superioridad”, su “estado de inseguridad” permanente aún en sociedad:

“El amor que tiene el hombre por su tranquilidad y seguridad, así como su perpetuo deseo de mejorar sus condiciones, deben ser motivos suficientes para hacer de él un amigo de la sociedad, sobre todo si tenemos en cuenta el carácter necesitado y desvalido de su naturaleza.... Estoy hablando de hombres y mujeres en edad adulta. Y cuanto más extensos son sus conocimientos, más elevadas sus cualidades y más

⁹¹ La adulación como recompensa es una cesión de poder por parte de la “sociedad de mercado”, es el valor que los competidores le otorgan a un “sujeto-de-crédito” a través de la reputación y la honorabilidad, el valor objetivo de dicha honorabilidad consiste que el valor real de un “sujeto-de-crédito” en la “sociedad de mercado”, es el valor que los competidores han decidido otorgarle y no aquello que el sujeto cree que merece, (como honorabilidad subjetiva) cuando es excesiva se le llama orgullo y ofende a los demás miembros, quienes no están dispuestos a cederle tal poder. En el caso de que el “sujeto-de-crédito” cree merecerlo y algún miembro específico de la “sociedad de mercado”, un competidor lo desprecia, desestimándolo, él puede exigirselo como justa recompensa a través de un duelo, como restitución de la ofensa de no valorarle.

⁹² Queda la cuestión lógica de ¿cómo es posible deducir un sistema de obligaciones a partir de las necesidades de los hombres, es decir, de hechos factuales? Primero un sistema de obligación tendría que “satisfacer la condición de ser moralmente vinculante, para ello debe ser aceptado por todos los miembros, que los individuos sean capaces de reconocer la obligación”. Esta última condición sólo es posible si se cumple que todos los individuos son capaces de reconocerse como iguales en algún aspecto, como sostiene Macpherson en *La teoría política del individualismo posesivo*.

considerables sus posesiones, tanto más necesitados y desvalidos están... resulta con evidencia que el pueblo más civilizado es el que más necesita de la sociedad.... la asociación es mucho más ventajosa para nuestra especie que para cualquier otra...”⁹³

La obligatoriedad política en la “sociedad de mercado” mandevilliana es posible, es decir, es vinculante para todos, en tanto los “sujetos-de-crédito” reconocen la obligación, que se basa en un reconocimiento utilitarista, en un cálculo de “racionalidad instrumental” al ser “ventajosa para todos”. Pero sólo porque los “sujetos-de-crédito” son capaces de reconocerse “desvalidos y necesitados”, subordinados a las leyes del mercado, a la competencia por la estimación del mercado, es posible que la obligación política tenga fuerza vinculante. La estimación del mercado es una señal que confirma del valor que posee un “sujeto-de-crédito”, se trata de un valor objetivo y real, que puede o no coincidir con el valor subjetivo de aquello que el “sujeto-de-crédito” piensa de sí mismo, de su imagen de honorabilidad. Dicha imagen si quiere ser real y objetiva debe ser válida para el mercado.

En el siguiente párrafo se analizará la postulación mandevilliana acerca de la formación de la “sociedad de mercado”, cuyo surgimiento es considerado el último paso civilizatorio de la humanidad, se trata en realidad de una forma de civilización particular, a saber, la del modelo de sociedad competitiva de la modernidad⁹⁴.

3.4. La evolución de los mecanismos de estabilización social y el surgimiento de la sociedad comercial: La hipótesis de los tres pasos civilizatorios.

La teoría civilizatoria mandevilliana, desde mi propia interpretación, posee implicaciones ontológicas en tanto nos habla de las formas de ser de la constitución de la existencia humana, como serían los principios del “apego-de-sí” (self-liking) y del “amor-propio” (self-love) como instintos presentes en todos los hombres, e inclusive algunos compartidos con los animales, en distinto grado según nuestro autor. Mandeville pretende hipostasiar dichos principios como si tuviesen un carácter universal, sin embargo, se trata de pasiones

⁹³ B. Mandeville, *La Fábula de las abejas II*, “cuarto diálogo” entre Cleómenes y Horacio, p. 477-479.

⁹⁴ No es el tipo de génesis que nos ofrecía Weber, quien cree descubrir un *ethos de racionalidad en la modernidad* a partir del ascetismo protestante, mientras que para Mandeville el orden mundano y la génesis de las sociedades modernas se basa en el *ethos de la honorabilidad* que disciplina la conducta pero que se aleja de una “ética de las convicciones” como en el protestantismo y le apuesta a una “ética consecuencialista”, que se transforma en utilitarismo y pragmatismo.

existentes en un modelo de sociedad determinado, a saber, una “sociedad de mercado”.⁹⁵ Estos dos principios explican la génesis de la sociedad, como principios orientadores de los mecanismos de estabilización social. En la teoría acerca de la génesis civilizatoria, me parece que Mandeville establece tanto postulados fisiológicos como sociales. El postulado fisiológico es el principio del “amor propio” que le permite al hombre su auto conservación, en el que cada uno trata de perpetuar su propio movimiento, en cambio, el postulado social sería el principio del “apego-de-sí” que ya no es material sino intersubjetivo, en el que el hombre busca sobresalir por encima de los demás y trata de mejorar su condición, dicho principio da lugar a nuevas pasiones que pertenecen a la naturaleza humana pero del hombre civilizado, son *pasiones civilizadas* no compartidas con los animales, como en el caso de las pasiones derivadas del principio fisiológico meramente como principio del “amor propio”.

Nuestro filósofo emplea como modelo primitivo del salvaje la conducta del niño antes de su educación, ante la ausencia de evidencias antropológicas de criaturas pre-sociales, según supone. Ello significa que Mandeville toma como modelo de la naturaleza humana⁹⁶ a la conducta del hombre civilizado suponiendo la ausencia de educación, como factor unificador de la conducta. Podemos suponer que el estado de naturaleza postulado por Mandeville es una hipótesis lógica y no histórica, dicho estado podría interpretarse en el siguiente sentido: *¿cómo sería la conducta de los hombres si no existiera un poder civilizatorio como es la educación, con su formación de hábitos, costumbres e incorporación de las normas?* Asimismo considera el carácter innato⁹⁷ de las pasiones humanas y su primacía “pre-conceptual” al determinar la conducta humana (antiguo

⁹⁵ Se trata de una “sociedad de mercado” y no de una “economía de mercado” pues las relaciones intersubjetivas entre los distintos “sujetos-de-crédito” no son abstractas, es decir, el trabajo no es un mero factor de producción. En la “sociedad de mercado” el hombre todavía es visto como un sistema de materia en movimiento continuo, en cambio, en una “economía de mercado” el hombre es simplemente el propietario de un factor de producción llamado trabajo. El intercambio de símbolos de honorabilidad en la “sociedad de mercado” mandevilliana es una cesión de poderes intersubjetiva, pero todavía es personal, existe una competencia continua entre los “sujetos-de-crédito”, pero exige una estructura legal coercitiva que como mínimo garantice la vida y la propiedad, de otra forma la sociedad quedaría disuelta. Véase Fernand Braudel, *La dinámica del capitalismo*, cap I y III, en donde explica las diferencias existentes entre una “sociedad de mercado” y una “economía de mercado”. Así como la distinción hecha por Machperson en la *Teoría política del individualismo posesivo*.

⁹⁶ Esta visión de la naturaleza humana significa que Mandeville no la concebía como un estado natural en el sentido de presocial o primitivo, no es una hipótesis histórica sino lógica.

⁹⁷ Pero innato en el sentido de una tendencia inscrita en la naturaleza de los hombres pero suponiendo un postulado social, es decir, las pasiones ejercidas por el hombre son las del hombre civilizado.

postulado Epicúreo). Al observar la conducta del niño, Mandeville infiere la existencia de un “amor a la dominación” como algo con lo que todo hombre nace.⁹⁸ Nuestro autor supone que el ser humano tiene una propensión universal a tomar todo como si fuera posesión propia⁹⁹, como consecuencia del orgullo (pride) común en todo hombre¹⁰⁰, pero lejos de ser algo negativo Mandeville lo considera la fuente del progreso, siempre que exista una adecuada gestión y manipulación de las pasiones humanas, para ello es necesaria la educación y la labor política de los legisladores, quienes poseen el conocimiento (episteme) de la naturaleza humana. La figura del político¹⁰¹ es la de un gran psicólogo y un técnico artesanal capaz, a través de su conocimiento, de administrar la conducta humana y predecir sus actos a partir de una estructura de estímulos basada en recompensas y castigos¹⁰². Nuestro filósofo explica el origen de la sociabilidad a través de su tesis evolucionista de los tres pasos civilizatorios, veamos su transformación estructural.

3.4.1. El primer paso civilizatorio y el instinto de “auto-preservación”

Según Mandeville, las personas en sus años tempranos muestran estar desprovistos de nociones razonables del bien y del mal. Los niños y por implicación directa sus ancestros salvajes, siguen naturalmente las demandas de sus pasiones no aprendidas, expresando furia y gran agresividad cuando se frustran sus instintos, “algo implantado en su constitución

⁹⁸ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, I-281. Se trata de una abstracción lógica, es decir, no es un postulado histórico, pues no tiene evidencias, hace una mera analogía mediante un supuesto lógico. Pero además supone un modelo de sociedad en el que este instinto de dominación sea posible, se trata del modelo de “sociedad de mercado” competitiva, con características históricas específicas de la sociedad inglesa en el siglo XVII y XVIII.

⁹⁹ *Ibid.*, II, 223-224.

¹⁰⁰ Mandeville pretende que el comportamiento competitivo de los “sujetos-de-crédito” en la “sociedad de mercado” sea universal, eso es lo que ha de ponerse en cuestión a través del desocultamiento de estos postulados y supuestos lógicos que le pueden dar consistencia lógica y coherencia a su “ética política”, pero que ponen en cuestión la validez de sus pretensiones de universalidad del comportamiento humano, cuando tan sólo es el comportamiento de un modelo de hombre y de un modelo específico de sociedad.

¹⁰¹ El político también es un supuesto lógico es una figura abstracta y no histórica, es el modelo del sabio que conoce la naturaleza humana y por ello sabe entretejer las pasiones. La política como tarea es saber urdir esa tela, en esta concepción resuenan las ideas de la política clásica de Platón. Pero también la tarea política como institución esta concebida dentro de un orden evolutivo espontáneo, que se forma por años de experiencia y que no obedece a plan racional alguno, sus frutos son azarosos.

¹⁰² Se trata de un intercambio simbólico, la del comercio de valores imaginarios como la reputación, la estimación y el honor social, como cesión de poderes imaginarios y reales, es decir, de la honorabilidad subjetiva que consiste en lo que el “sujeto-de-crédito” piensa de sí mismo, como también de una honorabilidad objetiva que consiste en el valor real que los competidores le atribuyen al “sujeto-de-crédito”.

(frame), un mecanismo del cuerpo antes de cualquier señal de ingenio (wit) o razón”.¹⁰³ Al igual que los salvajes, los niños son “necios y obstinados” y tienden a seguir su propia voluntad.¹⁰⁴ En el estado de simplicidad que caracterizó los *habitats* primarios, los hombres tenían pocos deseos y no tenían apetitos fuera de los instintos naturales, como la lujuria que permitió la reproducción y multiplicación de la especie.¹⁰⁵

Nuestro autor continúa su explicación diciendo, que el amor por la seguridad que caracteriza a las especies fue primeramente frustrado por la competencia, por recursos escasos resultado de una población creciente, una lucha que amenazaba sus deseos innatos al tratar de mejorar sus condiciones de vida.¹⁰⁶ El miedo condujo a la formación de familias en comunidades¹⁰⁷, en condiciones sociales los padres actúan como agentes civilizatorios estableciendo “buena disciplina” entre estas “pequeñas bestias” hasta romper el espíritu de independencia con el cual nacemos.¹⁰⁸ Pero la completa gobernabilidad de las familias primitivas era imposible según nuestro autor, ante la falta de cualificación hacia la instrucción de los niños, quienes recibían únicamente una instrucción basada en el logro de la obtención de objetos estrictamente necesarios, meramente por su “valor de uso”¹⁰⁹. La familia salvaje no podía servir como instrumento socializador en opinión de Mandeville, los niños serían ingobernables dado que los padres también lo eran. La compasión y la piedad, pasiones amables y las menos dañinas surgían involuntariamente de escuchar el llanto de los niños,¹¹⁰ esta fragilidad de la naturaleza humana y los afectos naturales de los padres hacia sus hijos podían cuando mucho moderar las demandas de orgullo más

¹⁰³ Ibid., II, 280. Mandeville no sólo está incorporando a su teoría acerca de la naturaleza humana un postulado fisiológico, que ve al cuerpo como un mecanismo, sino un postulado social en donde el comportamiento “natural” de los hombres orientados por sus pasiones, se pueden observar por analogía en el comportamiento de los hombres civilizados que viven bajo un gobierno civil, independientemente del tipo de gobierno, de si es monarquía absoluta, limitada, democracia o un gobierno mixto. El comportamiento “natural” de los hombres se da cuando se pierde el gobierno civil, que cohesionaba a la “sociedad de mercado” y se ve conducida a una guerra civil: Véase de B. Mandeville, *The Mischiefs that ought to be apprehended from a Whig government*, donde explica las causas y los efectos de la guerra civil.

¹⁰⁴ Ibid., II, 280-281.

¹⁰⁵ Ibid., II, 201. Ese estado de simplicidad es una hipótesis lógica y no histórica. Mandeville no posee este tipo de evidencias y lo reconoce explícitamente en su *Investigación acerca del origen de la sociedad*.

¹⁰⁶ Ibid., II, 180.

¹⁰⁷ Ibid., II, 230.

¹⁰⁸ Ibid., II, 280-281. Es la educación impartida por los agentes civilizadores como fueron los padres, los moralistas y los políticos, pero vistos como instituciones históricas dentro de una concepción evolutiva del progreso.

¹⁰⁹ Categoría empleada por Marx. Los bienes sólo pueden ser estimados por su mero “valor de uso” en un tipo de sociedad que todavía no es la del mercado donde impera el “valor de cambio”.

¹¹⁰ Ibid., II, 286.

poderosas, pero el “deseo de superioridad”¹¹¹ impulsaría a la cabeza de familia a “ver a sus hijos como su propiedad” y a hacer uso de ellos apegado a su interés. La sociedad en este nivel se podría entender en su primera apariencia, como una amalgama de estas familias privadas, pero insuficiente para la formación de la sociedad civil, pues “hacer que un hombre se ajustara al gobierno de otros requería de mucho más”.¹¹² Lo que quiere decir Mandeville es que falta el Estado como monopolio de la violencia legítima, para coaccionar a los miembros de la “sociedad de mercado” y evitar su disolución.

3.4.2. El segundo paso civilizatorio y la asociación en grupos

Mandeville nos explica cómo en el momento en que el hombre busca la asociación en grupos surgen pasiones nuevas y más complejas¹¹³, como la envidia, la avaricia y la ambición¹¹⁴. Al mismo tiempo que el “amor propio” y la *tendencia a la dominación* sin ninguna limitante por parte de una moral o por las coerciones de un “orden legal” impulsan al hombre salvaje¹¹⁵ a tener todo lo que desea, sin considerar si tiene derecho a ello o no, y hará todo lo que se le ocurra sin consideración por los demás.¹¹⁶ Pero como los demás hacen lo mismo, tal como si se tratase de una “regla retributiva”, surgen una serie de conflictos por los deseos sin regulación en un repertorio de pasiones de estos brutos recién reunidos¹¹⁷, hasta que llegaran mediante la experiencia al descubrimiento fundamental de

¹¹¹ Ese “deseo de superioridad” que Mandeville supone universal en la naturaleza humana es un instinto o una pasión del hombre civilizado, que supone una “sociedad de mercado” competitiva, de este tipo de sociedad es de donde Mandeville infiere este supuesto, que es una mera abstracción. Solo en una sociedad competitiva ese “deseo de superioridad” es posible, pues funciona como poder instrumental, como poderes adquiridos por la fortuna que se convierten en medios para adquirir más, a saber, riqueza, reputación, amistades y buena suerte.

¹¹² Ibid., II, 231.

¹¹³ Ya decíamos que las pasiones naturales son las del hombre civilizado, pero se acepta su multiplicación gracias a la competitividad intersubjetiva de los “sujetos-de-crédito” en la “sociedad de mercado”.

¹¹⁴ Ibid., II, 271.

¹¹⁵ El hombre salvaje debe pensarse como el hombre civilizado sin ese poder común que contiene a los hombres que es el gobierno, la ley y la justicia, y por supuesto la ilustración.

¹¹⁶ Ibid., II, 270-271. Es la ausencia del “derecho privado” que garantice los contratos en la “sociedad de mercado”.

¹¹⁷ Lo que Mandeville quiere mostrar es la disolución de la sociedad de los hombres civilizados al carecer de ese poder común que los contiene e intimida a todos, es la ausencia de derecho, este es el estado de naturaleza y no un estado primitivo. El salvaje es sólo una abstracción y una hipótesis lógica. Del comportamiento del salvaje que no es más que el hombre civilizado sin contención legal, de aquí se deduce la necesidad del Estado. No es una deducción meramente fisiológica, la de los egoísmos en tensión permanente entendido como una lucha por la autoconservación material, sino consistente con un tipo de sociedad, la del mercado competitivo, que conserva un postulado material, a saber, la escasez.

que sus enemigos son los otros hombres en vez de las bestias salvajes. De una manera no planeada e inesperada descubren que la mayor amenaza sobre su vida, tranquilidad y seguridad es la presencia de los otros. Este descubrimiento es el segundo paso civilizatorio, las disputas no son el resultado de una lucha por los recursos escasos o “valores de uso”, sino los *deseos innatos de superioridad y dominio* inherentes en la constitución humana que derivaron en conflictos entre ellos, aún en condiciones benignas en cuanto al *habitat* y el ambiente.¹¹⁸ Los seres humanos agresivos y egoístas tuvieron que buscar maneras de encubrir y regular los efectos destructores de sus naturalezas anti-sociales.

Esta tesis lleva a Mandeville a emparentarse con Hobbes, en suponer al miedo como la única pasión que disponía al hombre para la paz, sin embargo, rechaza la tesis hobbesiana de que el orden social pudiera ser reconstruido coherentemente y de manera primaria de esa pasión, como también negó que una fuerza superior por sí misma (el Estado, el *Leviatán*) pudiera ser suficiente para alcanzar otras formas de sumisión requeridos en cualquier orden político estable. Algo que me parece relevante de estos dos pasos civilizatorios es que en el primero se advierte un factor de “filigénesis biológica”, en donde el sujeto busca la sobrevivencia compitiendo con otros por los satisfactores en un ambiente de escasez¹¹⁹, y en el segundo se observa un factor sociológico, en donde la escasez deja de ser relevante y la mera lucha por la existencia también, pues parece haber mayor abundancia de bienes, por tanto una mayor satisfacción de sus instintos más primarios, sin embargo podemos observar la permanencia de un *deseo de dominio* entre los sujetos, con lo cual parece que la dominación se perpetúa, y la competencia frente a otros adquiere una tendencia inercial y compulsiva. Lo crucial me parece, es aquello que ya apuntaba Marcuse en *Eros y Civilización*, en el sentido de cómo un factor externo aparece como un factor innato en el sujeto, es decir, como si se tratase de una cualidad intrínseca a la naturaleza humana cuando en realidad no lo es.¹²⁰

¹¹⁸ Ibid., II, 309. Este supuesto de que superada la escasez los deseos de dominio quedan de una manera inercial en las sociedades, es sólo posible en la teoría mandevilliana gracias al tipo de sociedad que está suponiendo.

¹¹⁹ Podemos encontrar un parentesco entre Mandeville y Hume en su justificación acerca de la necesidad del Estado, su legitimidad se desprende de la escasez natural, provocada por recursos naturales limitados acompañada de una multiplicidad de deseos siempre creciente por una población también en aumento. En una sociedad perfecta, plena y opulenta, la de un paraíso, o de un estado de paz perpetua, el Estado quedaría disuelto, es decir, al no existir obstáculos que vencer, la formación de instituciones se vuelve innecesaria.

¹²⁰ Véase como Marcuse en *Eros y Civilización* observa que el hecho de que un factor extrínseco se convierta en intrínseco a la naturaleza de los sujetos, hace que pensar en la liberación de esta dominación sea algo

3.4.3. El tercer paso civilizatorio. El lenguaje y la escritura como posibilidad de la internalización de códigos.

Una de las tesis mandevillianas más digna de atención, es aquella que explica la formación de la sociedad a partir del *descubrimiento del hombre de las satisfacciones de trabajar por otros*. En mi opinión, dicho descubrimiento implica una “toma de conciencia”¹²¹ en sentido de un “darse cuenta”, pero no desde una “ética de las convicciones” de un sujeto moral y escrupuloso, se trata más bien de una “toma de conciencia” basada en el utilitarismo de una “ética consecuencialista”, que le permite al sujeto prever y calcular los beneficios de actuar a favor de los demás¹²², pues la preservación de la estabilidad de los intereses de todos le llevan a preservar sus fines particulares y egoístas, es decir, no persigue el beneficio de los demás como un fin en sí mismo¹²³.

Una vez efectuada esta “toma de conciencia” era necesario una desviación de los instintos, pues de otra forma la construcción social se haría imposible, derivaría en la guerra de todos contra todos. Para lograrlo se hizo necesario el gobierno para establecer un fundamento estable a nuestras expectativas de sociedad dado que la paz dependía de la fuerza del gobierno establecido; matizar el miedo y el coraje, junto con la expansión de los potenciales de la imaginación y el conocimiento asociada a la articulación del lenguaje y la

imposible. Si desenmascaramos esta suposición vemos como la liberación de una civilización represora es posible.

¹²¹ Conciencia que se forma a partir de creencias y sentimientos privados, los cuales devienen en juicios, no se trata de los juicios de un sujeto trascendental que forma juicios *a priori*, sino los juicios derivados de las costumbres y creencias relativas a una sociedad común, su verdad era relativa a esos hábitos comunitarios, a aquello que la sociedad consideraba valioso.

¹²² Se trata de una obligatoriedad racional, en el sentido de una razón que prevee y calcula las consecuencias de determinadas acciones como convenientes o inconvenientes a la maximización de su felicidad temporal, entendida como acumulación de riqueza, reputación, estimación y buena fortuna. Esa obligatoriedad racional es parte de la obligación política, entendida como prudencia política basada en un criterio de utilidad y en el horizonte de una “racionalidad instrumental”.

¹²³ Ya analizamos previamente la “paradoja consecuencialista” basada en el azar, en una irracionalidad del mundo, a saber, fines que no pueden ser calculados por una razón compresora y unificadora de sentido como pretendió la historia de la metafísica occidental, y cuyo resultado en la modernidad derivó en una multiplicidad de racionalidades fragmentadas, cuya verdad ha de oponerse necesariamente a otra racionalidad negadora. La paradoja consiste en pretender un interés particular y lograr sin intención el bien común, la encontramos en los “vicios privados hacen virtudes públicas” mandevilliano, en la “mano invisible” de Adam Smith, en la “insociable sociabilidad” kantiana y en el camino de la historia hegeliana, cuyos fines rebasan las pretensiones racionales de los sujetos de la historia, sus planes no coinciden con los planes de los individuos. Desde el punto de vista de la racionalidad finita humana, las consecuencias derivadas del progreso y de los avances civilizatorios aparecen como algo irracional, en tanto no siguen una planificación humana. Sin embargo, el optimismo ilustrado del progreso que rebasa los intereses humanos está sustentado en una especie de racionalidad trascendental, a saber, la de una providencia o la de una sabiduría de la naturaleza, es necesario el simulacro de Dios para darle sentido al progreso o llamarlo un proceso racional.

“invención de la imprenta”. Un gobierno no subsiste sin leyes y estas no pueden tener durabilidad sin la escritura de las mismas.¹²⁴

En la “ética-política” de Mandeville encontramos que una de las tareas del gobierno era ampliar los *potenciales de imaginación* de la sociedad, al instruir a sus miembros en las nociones del honor y de la vergüenza, más que el empleo de la violencia. Me parece que su tarea era coadyuvar al avance de la Ilustración de las sociedades, para construir el *espíritu público* (public spirit), cuya formación parte de la opinión¹²⁵ y culmina en la formación de una publicidad crítica que busca la preservación del “interés general”¹²⁶, que utiliza la prensa escrita como instrumento de difusión de ese *espíritu público* y su institucionalización mediante las leyes escritas en una constitución política.

En su proceso de formación, el significado de la opinión es entendido como reputación y honor social, la de “ser-sujeto-de-credibilidad”, la reputación individual siempre será puesta en cuestión por los miembros de la sociedad civil. Una reputación formada en el espejo de la “sociedad de mercado”, es decir, en el espejo de las opiniones. Lo que frena a los “sujetos-de-crédito” es imaginar la mala opinión que los demás puedan tener de su persona, se trata de un dolor imaginario, el miedo a la pérdida de la reputación y el honor social llega a ser más poderoso que el temor a la muerte. Me parece que la “opinión pública” tenía la función de un tribunal simbólico capaz de juzgar las actuaciones de los “sujetos-de-crédito” en la “sociedad de mercado”, no juzgaba sus intenciones pues le eran desconocidas, lo mismo que sus sentimientos privados” (sus vicios), lo relevante en todo caso era qué tanto su actuación resultaba benéfica a la sociedad civil, es decir, su contribución al logro de los beneficios públicos (virtudes públicas) y por tanto, su participación en la formación del *espíritu público*. La opinión se convierte en la ley de la

¹²⁴ Ibid., II, 269.

¹²⁵ La opinión en sus inicios es una creencia privada o sentimiento particular que se va transformando en opinión colectiva o pública, para posteriormente transformarse en una fuerza política en el sentido de constituir un contrapeso a las aprobaciones de la Ley y al poder estamental y monárquico, es decir, la opinión adoptará el carácter de una publicidad crítica que ponga en cuestión la labor del Estado.

¹²⁶ Vimos antes la problematicidad de esta formación, pues el “interés general” habrá de ser el del grupo de propietarios privados miembros de la sociedad civil, ilustrados, cuyo interés es mantener la estabilidad de ese orden para asegurar el libre intercambio de mercancías, y obligar a través de su tarea política activa en la publicidad al Estado a garantizar una paz que no pusiera obstáculos a sus actuaciones privadas. Lo paradójico es que aún cuando su actividad pública no está ligada al dominio, y en ese sentido posee una esfera autónoma, por medio de la publicidad sufre a tal grado su institucionalización hasta convertirse en dominio tanto económico como político, capaz de alterar las leyes constitucionales.

censura¹²⁷, no está escrita pero tiene fuerza como para permitir el acceso a la sociedad civil o negarlo, un hombre ilustrado sabe regirse mediante las “leyes del honor”.

Mandeville sostenía que la organización política era característica distintiva del más alto grado de interrelación humana, el estadio en donde la “Ejecución de las leyes está facilitado por la aprobación general, de manera que las multitudes se mantengan en una armonía tolerable entre ellas.”¹²⁸ En la sociedad política el miedo se convierte por primera vez en el fundamento de una *forma internalizada* de obediencia social, mientras que un orden legal es el antídoto a las consecuencias dañinas de la naturaleza humana.¹²⁹ El orden legal asegura que la ira se pueda canalizar y legitimar a través de los instrumentos represivos del Estado:

“El primer cuidado que todo gobierno debe tener son los severos castigos inflingidos para someter la ira del hombre que hace daño, e **incrementando sus miedos** se previenen los daños que pueda producir (...) La única pasión útil poseída por el hombre y que lo puede conducir a la paz y a la tranquilidad de la sociedad es el miedo, y entre más se trabaje sobre ella más gobernabilidad se logrará.”¹³⁰

Una de las tareas de la política es la violencia, su legitimidad descansa en un criterio utilitarista, lograr la “felicidad pública” aunque sea en la forma negativa de evitar un daño a la sociedad como un todo. La violencia sirve para administrar las conductas públicas y aumentar la gobernabilidad de la “sociedad de mercado”, posee una fuerza exterior o heterónoma, es decir, que la moderación de la violencia pasional del ser humano busca evitar el dolor de un castigo real ejercido por el Estado. Sin embargo, la violencia del Estado es insuficiente para aumentar la gobernabilidad si no se logra la fuerza de un poder interno que gobierne la imaginación, a saber, el miedo.

La administración pasional de la política abre la posibilidad de una mayor disciplina social necesaria a las sociedades complejas, y al mismo tiempo amplía la libertad psicológica al refinar y transformar los apetitos, de manera que las poblaciones organizadas

¹²⁷ Habermas señala que Locke ya había hablado de una *Law of Opinión*, clasificándola junto a la ley divina y a la ley estatal. La *Law of Opinión* se erige en juez de virtudes y vicios; la virtud se media precisamente en el public esteem (en función de la consideración pública), Locke restaura la significación originaria de opinión: la idea que de uno tienen los demás. Esa opinión ha sido pulida del inadmisibles sentido del mero opinar, de apariencia externa y engañosa: la *Law of Opinión* es también designada como la verdadera *measure of virtue and vice*. El control social indirecto es más eficaz que la censura formal de sanciones eclesiásticas o estatales. Op. Cit., p 126.

¹²⁸ Ibid., II, 300.

¹²⁹ Ibid., II, 283.

¹³⁰ Ibid., I, 206.

políticamente “pronto se hicieron sensibles al dolor y a la felicidad...que sentían otras criaturas.”¹³¹ En este hacerse sensible al otro es en lo que consiste la formación del espíritu público, tarea específica del Estado por considerarla más eficaz que la violencia, pues el domino era necesario más no suficiente para garantizar la paz.

Según Mandeville, los instintos primitivos sufren una sublimación para transformarse o enmascararse a través de la vida civilizada, hasta aparecer como formas características de la constitución humana, tal fue el caso de la envidia, la avaricia y la ambición. Estos cambios en la organización psicológica promovieron la superioridad del entendimiento humano, en especial aquella capacidad singular requerida para la “aprobación general” fundamento del gobierno. Con el tiempo estas restricciones, leyes y costumbres se convertirían en hábitos, precisamente porque dichas reglas se experimentaron como *oportunidades seguras para satisfacer y expandir los deseos sublimados* que caracterizaban al hombre civilizado en contraposición con el salvaje. Las sociedades políticas se gobiernan mediante una “introyección global de la ley”. Finalmente “una vez que (estas leyes) se perfeccionan hasta donde el arte y la sabiduría humana las lleven, la maquinaria completa puede funcionar por sí sola con tan poca habilidad como la que se requiere para darle vuelta a un reloj.”¹³²

En opinión de Mandeville, para lograr el florecimiento de la civilización era necesario que las necesidades básicas más importantes estuviesen cubiertas, al igual que las demandas más imperiosas del “amor-propio”, sólo así el hombre sería altamente susceptible al manejo y control del “apego-de-sí” (self-liking). Ahora el hombre podría internalizar los códigos de la moral y de las costumbres a través de los instrumentos de la aprobación y desaprobación pública, es decir, la fuerza de la opinión; pero este paso sólo podría lograrse hasta que los seres humanos hubiesen desarrollado una “habilidad comunicativa”, como capacidad para hacer posible la perfección de técnicas de persuasión y disimulo. La incorporación de las reglas y su obligatoriedad fue posible gracias al lenguaje.

Las criaturas salvajes con sus respuestas instintuales irreflexivas jamás habrían podido ser disciplinados sin el “desarrollo del lenguaje” y los refinamientos del arte de la

¹³¹ Ibid., II, 300.

¹³² Ibid., II, 323. Mandeville comparte los presupuestos mecanicistas de Descartes y Gassendi que consideran al cuerpo humano como una máquina y a su funcionamiento análogo al de una maquinaria, asimismo las relaciones sociales poseen leyes que imitan a la evolución de la naturaleza. Lo social debe ser regulado de manera como si fuesen producidas por la naturaleza.

adulación. Frente a la ausencia del habla (speech) el hombre no podría “avergonzarse de confesarse a sí mismo”¹³³, pensar en desaprobación sus inclinaciones naturales, o preferir el bien de otros que el suyo “ofreciendo una recompensa por la violencia que ejercía sobre sí mismo”.¹³⁴ En opinión de Mandeville, el lenguaje es el instrumento primario del “apego-de-sí” (self-liking) al hacer posible la hipocresía, pues sólo los agentes que valoran su bienestar psíquico podrían ser objetos de persuasión, al adoptar *estándares morales represivos* necesarios a la civilización y lograr ligar la aprobación o desaprobación pública con su conducta. Justo porque el ser humano responde a la pasión del “apego-de-sí” (self-liking), los signos verbales sirven como una *recompensa psicológica* que el hombre recibe al ganarse o hacerse merecedor de la estima de sus iguales.¹³⁵ A través del “apego-de-sí” (self-liking), el lenguaje recibe poder y fuerza como mecanismo mediante el cual un individuo es recompensado por el dolor de la auto-negación. El habla (speech) es el medio por el cual la supresión del instinto puede ser estabilizado a través de la disciplina social ejercida por el orgullo, siendo este último la pasión social más benéfica en condiciones civilizatorias, al regular los instintos antisociales y fomentar en los agentes la necesidad de estima.

Mandeville nos ofrece un *esquema cultural* para comprender el desplazamiento decisivo hacia condiciones de “vida comunitaria”, en donde el “instinto de dominación” fue sublimado exitosamente en las formas de interrelación productivas y fueron socialmente útiles, esos tipos de civilidad son llamados por nuestro autor y sus opositores ideológicos “politeness” (educación).¹³⁶ Según nuestro filósofo, si la *invención de la moralidad* y la *producción de culpa (vergüenza)*¹³⁷ fueron los medios originales mediante los cuales se logró persuadir a los salvajes al autocontrol, es evidente que lo que mantiene al agente bajo control en la “sociedad de mercado” es un tipo de moralidad menos riguroso, debido a que

¹³³ Ibid., I, 45.

¹³⁴ Ibid., I, 42.

¹³⁵ Ibid., I, 68.

¹³⁶ Estos pasos civilizatorios fueron compartidos por economistas y sociólogos de la filosofía moral escocesa dando una explicación acerca de la formación de la sociedad civil como una historia natural de la civilización, entendida como el progreso de la humanidad de la rudeza salvaje (rudeness) hasta las buenas costumbres (good manners), la cual abarca la evolución hacia una sociedad liberal en sentido económico y político. En la misma medida en que se iban imponiendo el intercambio mercantil como leyes naturales del mercado, se desarrolla una opinión pública política que conducirá a una armonización de los rangos sociales y a la ampliación de los derechos civiles de igualdad.

¹³⁷ Mandeville emplea el término *shame* en inglés.

en las fases primitivas lograr sociedades virtuosas era muy difícil, fue mediante un gran sufrimiento que el hombre aprendió a controlarse a sí mismo, ello en condiciones materiales de mucha inseguridad. Pero cuando se obtuvo la estabilidad material y las sociedades se volvieron opulentas, ya no fueron necesarios tan estrictos estándares de moralidad, según Mandeville.

Mandeville intenta demostrarle al humanismo cívico, a los republicanos y al clero de su época, el hecho del surgimiento de nuevos tipos de personalidad dentro de la sociedad comercial, acompañado de la aparición de estructuras más estables dentro de la sociedad civil moderna, y por lo tanto el ciudadano virtuoso del estilo clásico cristiano se convirtió en víctima del proceso civilizatorio, pero se siguió conservando como una figura ideal de los moralistas, lo cual era calificado por nuestro filósofo como una quimera¹³⁸, como una noción romántica. Estas figuras ideales del ciudadano se fueron transformando psicológicamente, el concepto del honor fue bien recibido al convertirse en un sustituto menos represivo que la virtud como restricción social primaria, especialmente en el hombre de orgullo exaltado. Socialmente esto fue posible cuando se lograron mejores condiciones sociales, cuando las exhibiciones públicas del “amor-propio” dejaron de molestar a los demás, amenazando con ello el bienestar de la comunidad. En contraste con los antiguos estándares de virtud, los códigos de honor moderno requerían menos demandas de auto-negación sobre el agente, “el honor brinda grandes semillas de tolerancia, mientras que la virtud ninguna”. Los periodos de afluencia relativa le permitían al orgullo amplias posibilidades de acción en la búsqueda de signos de aprobación pública. Y esta búsqueda es precisamente lo que inconscientemente transforma el “amor-propio” (self-love) en “beneficios públicos”.

El honor en su sentido literal significaba, “... un medio que el hombre...ha encontrado para gratificarse o satisfacer sus deseos, mientras que busca proteger los símbolos heredados de dominio social”.¹³⁹ Nuestro autor se comprometió a esta crítica intentando demostrar la utilidad social general de los ideales desmitificados. Sostiene que el establecimiento de los ideales aristocráticos hizo mucho bien a lo largo de la historia,

¹³⁸ Este modo de pensar perteneció al proceso de secularización de la época, la separación de moralidad y política, así como de religión con moralidad fue compartido por filósofos como Bayle y Nicole, quienes plantean la posibilidad de ser bueno sin pertenecer a un credo religioso. La posibilidad de ser virtuoso en la esfera pública sin necesidad de serlo en la esfera privada.

¹³⁹ B. Mandeville, *An Enquiry into the Origin of Honour*, (1732), diálogo primero, p. 5.

“domesticando monstruos”¹⁴⁰ Estas normas fueron la invención de los políticos para mantener las promesas y compromisos entre los hombres cuando toda restricción probó ser ineficaz para ese propósito.¹⁴¹ La transformación del código de honor en la modernidad del siglo XVIII fue un gran logro, Mandeville pudo identificar conceptualmente este nuevo código de disciplina social como medio mediante el cual los ciudadanos de la “sociedad de mercado” podían sublimar sus más violentas pasiones, promoviendo la estabilidad política y satisfaciendo las demandas primarias del “apego-de-sí” (self-liking) con recompensas materiales e ideológicas. Mientras que las restringidas élites marciales de las sociedades pre-modernas basadas en la tierra, estaban inmediatamente expuestas a los violentos placeres de la dominación.

Las civilizaciones comerciales dependían para su sobrevivencia del mantener una apariencia aceptable de orgullo, manifestada en una creciente movilidad, en interrelaciones civiles ampliadas y en una elevada prosperidad. La ambición social suplantó en gran medida la agresión física:

“El vestido, los adornos, equipaje, simientes, mobiliario, construcciones y los títulos, vinieron a ofrecer las satisfacciones psicológicas necesarias para suprimir la violencia, la parte más odiosa del orgullo.”¹⁴²

A través de la adulación, la legislación social de la alguna vez ruda casta guerrera recientemente reconstruida, domada y educada (polite) por las fuerzas sociales bajo su control, junto con los códigos elaborados del decoro que distinguieron toda élite moderna, reguló las *compensaciones emocionales* necesarias para poder vivir con otros, aquello que previamente sólo se podía lograr mediante la fuerza. Aquí surge un problema, ¿acaso estas compensaciones emocionales resultaban suficientes para poder deducir una obligación política que vinculara los intereses de los “sujetos-de-crédito” en la “ética política” mandevilliana? Me parece que la deducción de la obligación política mandevilliana se deriva de dos postulados: a) el materialista, que supone que todo individuo busca su autoconservación gracias al principio del “amor propio” que es innato, y que lo lleva a mantener su existencia; b) el social, que supone que todo hombre busca su sobreestimación y mejorar su condición, que deriva en la competencia dentro de la “sociedad de mercado”.

¹⁴⁰ Ibid., I, 218.

¹⁴¹ Bernard Mandeville, *Ensayo sobre el origen del honor y la utilidad del cristianismo en la guerra*, p. 29-30.

¹⁴² Ibid., II, 126.

Este último postulado parece perpetuar la competencia por los símbolos de honorabilidad como un mercado de poder, ¿ello no implicaría la perpetua oposición entre los individuos en sus derechos de autoconservación, y si este es el caso qué evita la disolución de la sociedad? Lo que evita la disolución de la sociedad es el *reconocimiento racional* de que para preservarse en su ser, cada “sujeto-de-crédito” debe aceptar moderar sus pasiones y egoísmos, tomando en cuenta el derecho de preservación de los demás, pues es la única forma de realización del interés privado. Ese reconocimiento lo lleva a aceptar un gobierno y una ley. Sin embargo, para poder deducir una obligación política con suficiente fuerza vinculante es necesaria, como ya apuntábamos con anterioridad, algo que reconozcamos común a todos los miembros de la sociedad, una igualdad entre los hombres. En la “ética política” mandevilliana este factor vinculante lo encontramos en los principios del “amor propio” y del “apego de sí”, es decir, en la necesidad de autoconservación material y en la necesidad de reconocimiento de la “sociedad de mercado”. Todos los “sujetos-de-crédito” miembros de la “sociedad de mercado” se ven obligados a la subordinación de la competencia y por tanto, a una posición de inseguridad, este es un factor de igualdad factual en la “sociedad de mercado” mandevilliana.

Me parece que las sociedades comerciales fueron históricamente únicas en un aspecto crucial: la afluencia material y la seguridad política permitieron a sus miembros satisfacer los impulsos del “interés propio” de modos que trascendieron ampliamente el conflicto entre la búsqueda individual del placer y la disciplina social represiva. Los distintos “sujetos-de-crédito” pudieron lograr su realización en la “sociedad de mercado” dada la *libertad de competir de modos menos violentos* para alcanzar los símbolos más valorados de la aprobación pública. Sin embargo, la especificidad de dicha sociedad es la represión, en tanto imperan las relaciones de dominio, dado que todos sus participantes se ven empujados necesariamente a entrar en competencia, es decir, no son libres de no subordinarse a ellas, tanto las clases “propietarias” como las “no propietarias”. En el modelo de sociedad mandevilliano, la competencia entre los “sujetos-de-crédito” se autopropetúa como un intercambio de poderes: la necesidad de estimación y de honorabilidad, obliga a los “sujetos-de-crédito” a entrar en competencia por dichos reconocimientos necesarios a la formación de su identidad. Esta lucha por la valoración del mercado es igual para todos, esa subordinación al mercado aunada a la posición de

inseguridad de no obtener el reconocimiento, son los mínimos de igualdad entre los miembros de la “sociedad de mercado”. Si la determinación de esos valores de honorabilidad es aceptada como justa por todos los “sujetos-de-crédito”, hay base suficiente para una obligatoriedad racional, vinculante para todos los miembros y para aceptar una autoridad que mantenga y sancione el sistema de mercado.¹⁴³

3.5. El principio teleológico teológico mandevilliano como fundamento de la génesis civilizatoria.

Es interesante descubrir dentro del pensamiento mandevilliano el papel que juegan las instituciones culturales, pero aún más su propia génesis. La tesis central de nuestro filósofo en torno al avance civilizatorio y a las formas de socialización es que no obedecen a un fin deliberativo producto de la racionalidad finita humana, es decir, a la génesis civilizatoria no le postula un “principio de razón” intencional (de un entendimiento finito humano) como fundamento, a manera de autor del orden, aunque ello no quiere decir que no postule una ontología de los fines¹⁴⁴, sí postula un principio teleológico tanto en la naturaleza como en la cultura, pero es de corte teológico.

La tesis mandevilliana acerca de una civilización de orden espontáneo no significa que la intervención humana en la formación social haya sido inactiva, pues es gracias a la educación que este orden fue posible en la historia, sin embargo, son sus consecuencias finales las que son postuladas como espontáneas, como el resultado de muchos años de aprendizaje, en donde el progreso civilizatorio visto como totalidad, no obedeció a una planeación racional humana calculada por la razón, sino como algo cuya causa final (nexus finalis) descansa en una naturaleza (sabia) y objetiva que busca preservarnos de manera misteriosa sin nuestra intervención. Son las instituciones¹⁴⁵ las que logran la conciliación de intereses divergentes de los individuos, pero gracias a que está supuesta la idea de Dios, el simulacro de un “entendimiento no finito” que le imprime finalidad a la organización social es lo que posibilita la armonización de intereses. La identidad de intereses no es natural en

¹⁴³ Véase B. Mandeville, *La Fábula de las abejas II*, FCE, p. 477.

¹⁴⁴ Ontología en el sentido de un orden de las cosas, el orden de las cosas es explicado como espontáneo.

¹⁴⁵ La formación de las instituciones es necesaria pero su formación es espontánea, al decir esto no se niega que no haya existido intervención humana (técnica), sino que vista como una totalidad, en lo que se hayan de convertir en la historia no hay control racional humano, en ello consiste la espontaneidad.

el sentido de ser independiente de las instituciones, que se han formado por las acciones humanas, pero la identidad de intereses no es artificial en el sentido de surgir de un arreglo deliberado de una finalidad humana como motor de dichos resultados civilizatorios, sino el resultado de las instituciones espontáneamente creadas que se han desarrollado porque hacen prósperas a las sociedades que las adoptan.¹⁴⁶

La crítica a la postulación mandevilliana de una evolución civilizatoria espontánea seguirá el hilo conductor de la argumentación acerca del “principio teleológico” de la naturaleza y la cultura elaborado por Kant en la tercera parte de la *Crítica del juicio*. Es inválido buscar la causalidad del avance civilizatorio en una explicación mecanicista que operara como ley ciega, debido a que la peculiaridad de nuestro entendimiento requiere de un principio orientador para pensar y explicar el mundo, un principio que sólo posee validez subjetiva para nuestro entendimiento, una máxima de razón como regla del pensar en su uso adecuado y limitado. Kant sostiene que la razón tiende de manera natural a poner el concepto de fin en la base de la mirada del mundo, recurre a una argumentación sobre la finalidad pero con la aclaración de que el “principio teleológico” es una máxima de la razón y por tanto es de origen subjetivo, en tanto sólo sirve de hilo conductor al pensar y regula el uso de la razón, no es legítimo postular que la naturaleza tenga de manera determinante¹⁴⁷ un fin para justificar su existencia real y objetiva, es decir, su causa es supuesta por la razón necesariamente, pues del mundo no conocemos más que lo que hemos simulado en la representación del pensar, el supuesto de finalidad nos sirve para orientarnos en el pensamiento.

Los productos culturales nos exigen en su posibilidad una voluntad, una presencia, nos obliga a poner en juego el concepto de fin, si la naturaleza no opera como ley ciega, mucho menos los productos del hombre como son los derivados del arte, de la cultura o de cualquier invención técnica, no son el resultado de una generación espontánea, como supone Mandeville. Cualquier producto cultural pone en juego una libertad a la cual apuntan, es decir, apuntan a una iniciativa que no se sigue de las leyes de la naturaleza

¹⁴⁶ Véase Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Edimburgo, University Press, Edimburgo, 1767, p. 187.

¹⁴⁷ Es decir que en sí misma la naturaleza este organizada teleológicamente.

consideradas como mecanismos, ni tampoco a las acciones humanas consideradas como mecanismos.¹⁴⁸

3.5.1. El fundamento irracional de la génesis cultural

En el tercero y cuarto diálogo de la segunda parte de la *Fábula* de Mandeville nos encontramos frente a su postura evolucionista de la cultura, plantea la necesidad de la cortesía y las buenas costumbres para evitar hacer insoportable la vida social. En la *Investigación sobre el origen de la virtud moral*, responsabiliza a políticos y moralistas de instaurar las nociones de virtud y vicio que habrían de servir para favorecer conductas sociales cooperativas, a través de la manipulación del elogio sobre el orgullo. El tema es nuevamente retomado en la segunda parte de la *Fábula de las abejas*, Horacio (personaje que representa la voz de Shaftesbury), revive dicha hipótesis, lo que permite a su antagonista Cleómenes (Mandeville) exponer una de las características del aprendizaje social como algo espontáneo, sin obedecer a un plan intencional de una racionalidad finita que ponga un fin en la base de su acción, es decir, que opere dentro de una causalidad guiada por fines. El aprendizaje social, según Mandeville, se logra a través del trabajo acumulado de muchos años:

“Horacio: Cuando tuve el honor de estar contigo en mi casa me dijiste que nadie sabía cuándo, dónde o bajo el reinado de qué rey o emperador fueron promulgadas las leyes del honor. Dime, ¿puedes indicarme cuándo o cómo llegaron al mundo lo que llamamos cortesía o buenas costumbres? ¿Qué moralista o político pudo enseñar a los hombres a que tuvieran la arrogancia de ocultar su orgullo?

Cleómenes: La infatigable diligencia del hombre para atender sus necesidades y su constante labor para mejorar su condición sobre la tierra, han producido y perfeccionado muchas artes y ciencias útiles, cuyos comienzos proceden de épocas inciertas y a los cuales no podemos asignar otra causa que la sagacidad humana en general y el trabajo acumulado de muchos siglos, en el curso de los cuales los hombres se han esforzado por encontrar e idear procedimientos y medios con el fin de mitigar sus diversos apetitos y sacar el mejor provecho de sus flaquezas.¿De

¹⁴⁸ Véase §§ 64-65 de la *Crítica del juicio* de Kant, en la que el tema es la diferencia entre un ente natural (un árbol) y un ente cultural (un reloj). El objetivo de ambos párrafos es diferenciar entre dos fuerzas una “motriz” y la “configuradora”. Diferenciar el “mecanismo” de la “finalidad”, es decir, hay varios tipos de finalidad, una debida al ley del mecanismo de la naturaleza, pero cuando ella no basta para explicarnos el mundo viene en su auxilio la causalidad de los fines, que supone a la base de los juicios acerca de los “seres organizados” el concepto de “fin natural”, pero sólo como hilo conductor del pensar del juicio reflexionante, como regla del pensar en su uso teórico, más nada para predicar un juicio determinante acerca de la existencia de los objetos, cuyo proceder es ilegítimo, según Kant.

dónde proceden los primeros rudimentos de la arquitectura? ¿Cómo han llegado a ser la escritura y la pintura lo que han sido en el curso de muchos siglos? ¿Quién ha enseñado a cada nación el idioma que habla ahora? Cuando tengo el propósito de bucear en el origen de cualquier máxima o invención política utilizada por la sociedad en general, no me preocupo por la época o país en que surgieron por vez primera... me encamino directamente a la fuente principal, o a la naturaleza humana misma, y busco la flaqueza o defecto del hombre a que provee o remedia la invención propuesta. Cuando las cosas son muy oscuras, hago a veces conjeturas para encontrar mi camino”¹⁴⁹

La tesis acerca de la espontaneidad del progreso cultural es una postulación lógica, es solamente un postulado que le orienta ante la falta de una causa histórica, en todo caso la legitimación del progreso consiste en sus consecuencias provechosas en la sociedad. En esta cita nos encontramos dos causas en el origen de la sociabilidad humana y de la producción técnica, la sagacidad humana y el trabajo acumulado de muchos años, pero este esfuerzo si bien se originó a partir de la acción humana, sus resultados se salen del control humano. La incorporación de las *leyes del honor* en la conciencia subjetiva, fueron resultado de la educación y de manipulación de políticos y moralistas hasta formar una especie de “ideal del yo”.

Mandeville postula un “estado de naturaleza” como la ausencia de normatividad política, un estado de indisciplina en donde cada uno exhibe los síntomas naturales del orgullo, pero como hace imposible la ampliación de la vida se hace necesario el Estado, la obligatoriedad política cuyo poder vinculante está en el reconocimiento tácito de las inconveniencias de un “estado de naturaleza” por impedirle a los sujetos la realización de sus fines particulares:

“Horacio: Creo comprenderte. Como en el estado indisciplinado todo el mundo se halla afectado por la alta estima en que se tiene a sí mismo y exhibe los síntomas naturales que me has descrito, resulta que el orgullo manifestado abiertamente por parte del prójimo sería ofensivo. Es imposible, empero, que tal estado de cosas prosiga indefinidamente entre seres racionales. La repetida experiencia del disgusto e incomodidad producidos por tal conducta, hace reflexionar a algunos sobre su causa, cosa que, al correr del tiempo, conduce al descubrimiento de que la manifestación de su propio orgullo ha de resultar tan ofensiva para los demás como les resulta a ellos mismos la de sus vecinos.

Cleómenes: Esa es ciertamente la razón filosófica de las modificaciones experimentadas por la conducta humana a medida que la civilización avanza, pero

¹⁴⁹ Ibid., II, 437-438.

todo se hace sin reflexión, de modo que los hombres adoptan las nuevas maneras poco a poco y **como de modo espontáneo**.

Horacio: ¿Cómo es posible cuando esto debe causarles grandes trastornos y cuando hay una evidente abnegación en el freno que ponen a sí mismos?

Clémenes: Al perseguir la conservación de sí mismos, los hombres descubren la manera de conseguir su propia tranquilidad, lo cual les enseña insensiblemente a evitar daños en todos los casos. Y cuando las criaturas humanas se hallan sometidas a un gobierno y se han acostumbrado a vivir bajo el freno de la ley, resulta increíble la cantidad de precauciones, recursos y estratagemas que aprenden por la experiencia y la imitación de su trato recíproco sin enterarse de las causas naturales que les obligan a actuar como lo hacen. En suma, **sus internas pasiones, desconocidas por ellos mismos, gobiernan su voluntad y dirigen su conducta.**¹⁵⁰

Desde un plano individualista existe ese reconocimiento racional del individuo acerca de las conveniencias de vivir en “estado de derecho”, bajo el sometimiento de la Ley y el Estado, pero es un reconocimiento basado en un criterio utilitarista que tiene como origen su propio egoísmo y no la buena voluntad hacia los demás. Sin embargo, desde un plano general, el orden civil no es un resultado racional ya visto como totalidad, según Mandeville, sino espontáneo. El orden civil tiene una génesis irracional, a saber, son las pasiones que gobiernan la voluntad de sus miembros lo que nos lleva a vivir en sociedad. Es el poder de la pasión, el fundamento del gobierno y del “estado de derecho”.

Mandeville hace una analogía del orden civil con la manera como se organizan los cuerpos y la naturaleza en general, se basa en una postulación mecanicista. Parece querer demostrar cómo en la estructura constitutiva de nuestras naturalezas, existen ciertos automatismos en las habilidades humanas. Se puede decir que la existencia de ciertos dispositivos en nuestra naturaleza nos asegura la “auto-preservación” de manera automática, es decir, sin nuestra intervención: respiramos sin saber como, hablamos un idioma sin saber explicar su origen, comemos y el resultado es la digestión, la reproducción también obedece a un automatismo de procreación, sin acción deliberada, sin motivación racional. Estas estructuras de la preservación son también responsables de la vida social. La capacidad humana de articular un lenguaje y nuestra “habilidad comunicativa” se realiza mediante un aprendizaje no deliberado del uso de ciertas estructuras gramaticales. Igual sucede con otras construcciones culturales desde el telar mecánico hasta el gobierno de una

¹⁵⁰ Ibid., II, p.445.

nación poderosa y en franco progreso material. Vemos como la civilización progresa a lo largo de la historia por encima de los individuos y a espaldas de ellos, como lo muestra la siguiente cita:

“Cleó: ...nuestra pervivencia depende palpablemente del amparo y perpetua tutela de la naturaleza, en tanto todas las partes de su trabajo, sin exceptuarnos a nosotros mismos, constituyen un secreto impenetrable que escapa a todas las averiguaciones. La naturaleza nos proporciona toda la sustancia de nuestros alimentos sin confiar ni siquiera en nuestra sabiduría para desearlos, pues nos enseña por instinto a masticar y nos lo ofrece mediante el soborno del placer... **parece ser el resultado de nuestra elección** y como tenemos conciencia de la elección realizada, podemos decir que participamos en ello, pero inmediatamente **la naturaleza** reanuda su cuidado y, apartándose de nuevo de nuestro conocimiento, **nos preserva de un modo misterioso sin que medie ayuda** o concurso por nuestra parte...”¹⁵¹

La cita parece demostrar más claramente la posición epicureista de Mandeville, en tanto parece anular por completo la diferencia entre una técnica de la naturaleza (el poner en su base una causalidad conforme a fines análoga a la de los productos humanos) y la simple mecánica, tomándose a la personificación intencional de una naturaleza como fundamento explicativo no sólo para la concordancia de los productos generados con nuestros conceptos de fines y por ende para la técnica, sino incluso para la determinación de las causas de esa producción según leyes motrices, o sea, su mecánica, con lo cual no parece explicar nada.¹⁵² Sin duda debemos reconocer la necesidad que tiene nuestro entendimiento para mirar teleológicamente el mundo, pero este “principio teleológico”¹⁵³ de intencionalidad tan solo tiene validez subjetiva, en tanto se trata de una máxima o regla que la razón le brinda al entendimiento para asistirlo en sus juicios, para poder tener un fundamento unitario y universal sintético, y así unificar lo múltiple y no nos aparezca como caótico, pero se trata meramente de un simulacro, del simulacro de la razón para no dejar desamparado al juicio y dar cuenta de lo que tiene delante como fenómeno¹⁵⁴. Pero de esto

¹⁵¹ Op. Cit., p. 510-11.

¹⁵² Parece como si el sistema de la finalidad mandevilliano estuviese cargado hacia el idealismo de las causas finales de la naturaleza en tanto admite en el principio de tales causas una causalidad conforme a leyes del movimiento, por medio de la cual las cosas existen teleológicamente, más niega que en dicha causalidad se dé intencionalidad humana, es decir, que se vea determinada intencionalmente hacia esa producción teleológica suya. Véase B 324, §73 de la *Crítica del Juicio* de Kant.

¹⁵³ Es importante hacer notar que existen teorías de la finalidad no intencionales, se puede hablar de una teleología física, por ejemplo.

¹⁵⁴ Acerca de la necesidad de un fundamento suprasensible como exigencia de la Razón como orientación del pensar finito humano, véase la afirmación kantiana: “Como la razón exige suponer para la posibilidad de

a decir, que el mundo efectivamente está ordenado de esta manera, es absurdo y se trata de un proceder dogmático, como postulaba Kant en la tercera parte de su *Crítica del juicio*, en donde se confunde un principio de validez subjetiva con uno de validez objetiva, es decir, como si fuese un fundamento real de la constitución de los objetos como existencias. Sostener que todo orden obedece a una naturaleza sabia que nos preserve en su cuidado o una Providencia ordenadora, podría servir sólo como un hilo conductor del pensar en el juicio reflexionante, como afirma Kant, pero nunca desde una postulación de una metafísica dogmática como la postulación “teleológica teológica” mandevilliana.

Sin embargo, un aspecto positivo de la “ética política” mandevilliana sería el reconocimiento de la insuficiencia de la razón en sus alcances epistemológicos para hacer cognoscible la totalidad de la naturaleza, el no poder abarcar el mundo desde una concepción única enteramente racional, lo cual deja lugar a la fuerza de la Fortuna y el azar como algo que se le escapa a la razón, por ello para nuestro filósofo la razón es racionalización, con una validez parcial y no absoluta, como ha pretendido la metafísica en la historia de la filosofía.

Mandeville crítica la pretensiones de la razón en sus alcances epistemológicos, de ahí la crítica contra Descartes; nuestro filósofo tampoco cree en las posibilidades de armonización entre teoría y praxis, cuya relación siempre es paradójica y se basa en una continua tensión, dicho reconocimiento le da actualidad a su pensamiento por ser lo que devendrá la metafísica en la posmodernidad, a saber, el reconocimiento de la inexistencia de una razón última y carismática de sentidos, sino de sentidos parcelarios, una racionalidad enfrentada a otra que la niega y que acusa como irracional.¹⁵⁵ Conserva una visión desencantada del hombre, crítica las pretensiones de dominio del hombre como alguien que cree ser la “punta de lanza” de la evolución, cuando en realidad opera misteriosamente a lo largo de la historia. Su crítica es contra la razón especulativa como el

todas las cosas que esté dada una realidad y considera la diversidad de las cosas sólo como limitaciones por virtud de las negaciones que se les añaden, se ve entonces obligada a poner un fundamento originario... la del ser ilimitado, y a considerar todas las otras como derivadas... encontramos un fundamento subjetivo de la necesidad, o sea, una exigencia de un ser realísimo (supremo). Así nace... la prueba cartesiana de la existencia de Dios, al tomar por objetivos fundamentos subjetivos... al tomar... la exigencia por evidencia”, ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? , Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995, p. 14.

¹⁵⁵ Véase los comentarios de Max Horkheimer al respecto en *Crítica a la razón instrumental*, en la cual reconoce en la paradoja mandevilliana de “vicios privados, virtudes públicas” la imposibilidad de una razón unificadora de la teoría y la praxis como pretendieron los positivistas.

origen de las quimeras ligadas al engaño de quién es el hombre realmente: “El innato principio del orgullo y el gran valor que nos atribuimos son la causa de que los hombres imaginen que todo el universo ha sido creado para su servicio.”¹⁵⁶

Sin embargo, la crítica a la postulación mandevilliana es en el sentido de negar la diferencia entre técnica de la naturaleza y la simple mecánica, por un lado y por otro, considerar el orden de las cosas (ontología) como espontáneo. Si bien es cierto que la experiencia al observar la naturaleza conduce a nuestro juicio al concepto de una finalidad objetiva y material, se trata de una mirada teleológica que ve causalidad en la naturaleza, en una relación de medio y efecto, pero no es que dicha relación dé base suficiente para afirmar haber encontrado una *finalidad de las cosas en sí mismas*, sino tan sólo suponer el concepto de finalidad en la base de los seres organizados de la naturaleza para hacerlos comprensibles y encontrar en ellos una relación de causalidad, pero no como un principio objetivo como propiedad de los seres del mundo en sí mismos, sino tan sólo como un principio que vale subjetivamente como hilo conductor del pensar y de la comprensión del mundo. Un principio necesario en vista a nuestra muy peculiar manera de pensar para hacer comprensible los acontecimientos del mundo. Este tipo de finalidad si bien es objetiva y material tiene un carácter relativo y nunca absoluto. Una finalidad externa, es decir, el provecho de una cosa para otra o como utilidad para el hombre tiene carácter relativo y por tanto no acredita ningún juicio teleológico absoluto, como hace Mandeville en las citas expuestas con anterioridad, en realidad su proceder es dogmático. La crítica de Kant a los sistemas de finalidad en su *Crítica del Juicio*, es pertinente para ver la contradicción del sistema de finalidad mandevilliano:

“Decir que...los vapores caen del aire en forma de nieve o el mar tiene sus corrientes que acarrean hacia allí la madera crecida en países más cálidos y que hay enormes animales marinos porque la causa (la naturaleza) que aporta todos esos productos naturales tiene como fundamento la idea de beneficio para ciertas criaturas desvalidas, supondría un juicio tan osado como arbitrario...nos parecería desmedido e irreflexivo reclamar una disposición tal y exigir a la naturaleza un fin semejante.”¹⁵⁷

¹⁵⁶ Op., cit, p. 524.

¹⁵⁷ Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, &63. “De la finalidad relativa (externa) de la naturaleza en su diferenciación con la finalidad interna”, Mínimo Tránsito, trad. Roberto Aramayo, Madrid, España, 2003.

Si buscamos causalidad a la base de la organización natural o de un ser organizado, no debemos tan sólo buscar en el origen del mecanismo de la naturaleza sino en una causa determinada por conceptos de razón:

“...como si dicha causalidad sólo fuera posible... gracias a la razón; pero esta razón es entonces la capacidad de actuar según fines (una voluntad); y el objeto, que sólo se representa como posible merced a esa capacidad sólo se verá representado en cuanto fin... dicho objeto puede considerarse como fin, más no como fin de la naturaleza, sino como producto del arte.”¹⁵⁸

Lo que quiere decir Kant, es que para poder comprender la organización de la naturaleza, o para que los objetos nos sean dados, es necesario poner en su base el concepto de fin, pero se trata de un *principio subjetivo de validez* orientadora del pensar, pero no nos dice nada acerca de la constitución de los objetos en tanto que existencias, como si en ellos existieran los fines. Lo que si es muy interesante en esta crítica, es que Kant ve en la humilde existencia de un ser organizado el fundamento de la teleología (física y no teológica), por ser ella el detonante para poner en juego las reglas del pensar en una mirada teleológica como hilo conductor del pensar finito humano.

El problema de la mirada teleológica mandevilliana es tratar a la naturaleza y a la cultura de manera análoga como si se tratara de seres que igualmente se organizaran a sí mismos, como si tuviesen una finalidad que los moviera en este sentido en sus propiedades intrínsecas. Además considera las relaciones de causalidad en el sentido de la causa y efecto para el provecho o la utilidad, como una propiedad absoluta del mecanismo de la naturaleza. En torno a la analogía entre naturaleza y cultura, se puede decir, apoyándonos en Kant nuevamente, cómo la diferencia entre ellos consiste en que en la naturaleza un “ser organizado” cada parte es generadora de otra, en cambio en un “ser cultural” como un reloj¹⁵⁹ :

“una parte es instrumento del movimiento de las otras, pero una rueda no es la causa eficiente que produce las otras: ciertamente una parte está ahí por mor de las demás, mas no gracias a ellas. De ahí también que la causa generadora de dicha parte y de su forma no esté contenida en la naturaleza (de esta materia) sino fuera de ella en un ser que puede producir mediante su causalidad conforme a ideas de un todo posible. Por eso una rueda no produce otra dentro del reloj... ni un reloj genera otros

¹⁵⁸ Ibid., p. 349.

¹⁵⁹ El que Kant emplea al reloj como paradigma de producto del arte o de la técnica no es casual, se trata del objeto fetiche empleado por la antigua Teodicea para explicar el movimiento mecanicista del Universo, visión a la que se opone, en particular al sistema de Leibniz y Descartes.

relojes... ni se arregla a sí mismo al estropearse: todo lo cual podemos esperarlo en cambio de la naturaleza organizada... un ser organizado no es una mera máquina, pues ésta posee una fuerza motriz (por el mecanismo), sino que posee fuerza configuradora que se propaga y que no cabe explicar únicamente por la capacidad motriz.”¹⁶⁰

Para Kant el hecho de que las cosas naturales posean una finalidad externa, es decir, relativa a una causalidad de medios y fines para el provecho o utilidad, no ofrece una justificación suficiente para usar este tipo de finalidad como fines de la naturaleza a modo de fundamento explicativo de la existencia de los seres de la naturaleza. Kant lo aclara diciendo:

“Es algo completamente distinto enjuiciar una cosa como fin natural atendiendo a su forma interna que tener por fin de la naturaleza la existencia de tal cosa. Para este último acierto no precisamos... el concepto de un fin posible, sino el conocimiento del fin final (scopus) de la naturaleza, lo cual requiere una **relación de la naturaleza con algo suprasensible que excede ampliamente todo nuestro conocimiento teleológico de la naturaleza...** De cara a nuestro juicio la forma interna de una simple brizna de hierba puede ser suficiente para demostrar su posible origen conforme a una regla teleológica.”¹⁶¹

La mirada teleológica de la naturaleza sí implica una intervención humana, contrario a lo que postula Mandeville, la concatenación de causas y efectos observada en la naturaleza no es espontánea y casual o gratuita, es una tarea peculiar humana para explicarnos los acontecimientos humanos, no es una propiedad intrínseca de la naturaleza, ni siquiera personificándola como sabia, como hace Mandeville. La postura teleológica mandevilliana es la de una finalidad mecánica en las articulaciones de los seres naturales, que ve la causalidad de la naturaleza debido a la relación de la materia con el fundamento físico de su forma, o sea, a las leyes del movimiento. Aunque al afirmar que la Naturaleza nos preserva de manera misteriosa parece estarle dando intencionalidad al principio de la finalidad mecánica de la naturaleza, lo cual nos podría conducir a querer buscar un fundamento suprasensible (hiperfísico), lo cual excede nuestro conocimiento teleológico de la naturaleza, eso ya es objeto de la teleología teológica ¹⁶², más no de la teleología física que

¹⁶⁰ Ibid., B 293, &65. *Las cosas como fines de la naturaleza son seres organizados* p. 353.

¹⁶¹ Ibid., B 299, &67. *Del principio del enjuiciamiento teleológico de la naturaleza en general como sistema de fines*, p. 357

¹⁶² Véase la crítica de Kant a los distintos sistemas de la finalidad que aparecen en los §§72-73, en dichos párrafos se opone en contra de los sistemas relativos a la técnica de la naturaleza por no cumplir con lo que

pone finalidad en la base de los seres de la naturaleza como un principio rector que tiene meramente validez subjetiva de cara a nuestro juicio reflexionante, como metodología del pensar y de las reglas de su uso:

“La expresión un *fin de la naturaleza* previene ya suficientemente contra esta confusión, para que el enjuiciamiento teleológico de sus objetos (de la ciencia de la naturaleza) no se mezclen con la consideración de Dios y, por consiguiente, con una deducción teológica; y no ha de considerarse sin importancia el que se cambie aquella expresión, un *fin de la naturaleza, por la de un fin divino en el ordenamiento de la naturaleza...* porque a la postre haya que acabar por deducir aquellas formas teleológicas naturales de un sabio autor del mundo.”¹⁶³

De manera que la postulación de orden ofrecida por Mandeville cae dentro del dogmatismo metafísico en tanto confunde un principio normativo del pensar, como es la de suponer un fundamento suprasensible para dar cuenta de la objetividad del mundo, o de la estructura ontológica del mundo, con un fundamento real de ordenamiento objetivo. El que la razón deba presuponer una ficción, una representación de un “entendimiento intuitivo” para poder subsumir lo particular en lo universal, para que lo universal sea sintético y no analítico, como pretendió la teodicea leibniziana, y como es una exigencia de la razón mantener la unidad, se debe simular, poetizar un entendimiento divino para recurrir a la unidad, que no nos falle como lo hace nuestro entendimiento finito que no puede seguir a la razón, y que no deje contingencia posible, se debe recurrir al simulacro de Dios, de Providencia o de Sabia Naturaleza para poder mantener la unidad y que el entendimiento pueda subsumir y sintetizar lo múltiple.¹⁶⁴ Es ilegítima la postulación “teleológica teológica” mandevilliana como fundamento de la génesis civilizatoria, rebasa nuestras pretensiones de razón, sólo se puede suponer la idea de Dios para encontrar unidad en los fenómenos del mundo y

prometen, son cuatro sistemas: el idealismo físico, idealismo hiperfísico (sistema de la fatalidad spinozista), el realismo físico (hilozoísmo) y el realismo hipofísico (teísmo).

¹⁶³ Ibid., B 305/306, &68. *Del principio de la teleología como principio interno de la ciencia natural*, p. 361

¹⁶⁴ Véase la crítica de Kant al intento de la teodicea en *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, trad. Rogelio Rovira, Madrid, España, 1992: “...toda la Teodicea que se ha presentado hasta ahora no cumple lo que promete; a saber, justificar la sabiduría moral en el gobierno del mundo frente a las dudas que se han suscitado contra ella a partir de lo que la experiencia de este mundo da a conocer... este pleito (de las objeciones que se levantan en contra del autor del mundo) permanecería siempre en tela de juicio; a no ser que logremos mostrar con certeza que nuestra razón es absolutamente incapaz de tener una evidencia de la relación que existe entre un mundo, tal como lo podemos conocer siempre por la experiencia, y la sabiduría suprema; pues... quedarían totalmente rechazados todos los ensayos que posteriormente pudiera llevar a cabo la pretendida sabiduría humana para comprender los caminos de los divino.” p. 18-19.

explicármolos, pero no nos autoriza a decir nada acerca de que así esté organizado el mundo en realidad.

La tesis de un automatismo en el avance civilizatorio queda ejemplificado en el modelo de un salto de carreras:

“Horacio: Entonces consideras que los hombres son simples máquinas, como Descartes afirma en lo que respecta a los brutos.

Cleómenes: No tengo tal propósito, pero opino que los hombres descubren por instinto el uso de sus miembros tanto como los brutos el de los suyos. Opino también que sin conocer ninguno de los rudimentos de la geometría o de la aritmética, los mismos niños pueden aprender a ejecutar actos que parecen indicar gran habilidad en la mecánica, así como una considerable sagacidad de pensamiento e ingeniosidad en la invención.

Horacio: ¿Cuáles son las acciones por las cuales has llegado a formar ese juicio?

Cleómenes: Las ventajosas posturas adoptadas para resistir a la fuerza o para arrastrar, empujar o cambiar de sitio algún objeto pesado; su habilidad y arte para tirar piedras y otros proyectiles, y la admirable astucia que manifiestan en sus saltos.

Horacio: ¿Cuál es la admirable astucia?

Cleómenes: Cuando los hombres quieren dar un gran salto emprenden previamente una carrera para tomar impulso. Es cierto que de esta manera saltan más lejos y con mayor ímpetu que sin tal preparación. La razón es obvia. El cuerpo participa de dos movimientos y es impulsado por ellos, y la velocidad impresa por el salto debe ser agregada a la que ha retenido de la velocidad adquirida en la carrera, en tanto el cuerpo de la persona que va a saltar no tiene, mientras está parado, ningún otro movimiento que el que se deriva de la tensión muscular ejercida en el acto mismo del salto. Mira como saltan miles de muchachos y de hombres, y comprobarás que todos ellos utilizan esta estratagema, pero **no encontrarás ninguno de ellos que conozca la razón de su empleo**. Quisiera ahora que aplicaras el ejemplo de la doctrina de los buenos modales, enseñados y practicados por millones de seres humanos que jamás han pensado en el origen de la cortesía ni se han dado cuenta de los beneficios que proporciona a la sociedad. El hombre más astuto e intrigante será siempre el primero que por el propio interés aprenderá a reprimir la pasión de orgullo, de modo que dentro de poco nadie mostrará el menor síntoma de ella mientras se soliciten favores o se esté necesitado de ayuda.”¹⁶⁵

En el nivel epistemológico Mandeville reconoce la posibilidad de conocer “causas eficientes” pero no “causas finales”, pero si este fuera el caso, la naturaleza nos parecería inmanente y azarosa, caótica y extrañaríamos un poder unificador para explicarnos el acontecimiento, lo dado sería aparentemente milagroso. Tampoco llegaríamos a un nexo causal. Además nos encontramos frente a la siguiente contradicción, para posibilitar la causalidad eficiente es necesario tener la idea de fin, de manera que la idea de efecto sea

¹⁶⁵ Ibid., II, p. 446-447.

representada por nosotros previamente en nuestro entendimiento para poder hablar de causas y de efectos en el nivel empírico de la naturaleza. En el nivel de la cultura, los productos técnicos apuntan a su huella antropológica, es decir, a una voluntad que imprime finalidad a sus productos, esto nunca puede ser gratuito o espontáneo. Kant crítica esta postura mecanicista y espontánea de la cultura diciendo: "...la causa generadora de dicha parte (parte de un reloj) y de su forma no está contenida en la naturaleza (de esta materia) sino fuera de ella (en la mente del artesano) en un ser que puede producir mediante su causalidad conforme a ideas de un todo posible."¹⁶⁶ Todo producto cultural apunta a la huella de una voluntad en su base como condición de posibilidad de su existencia.

En la tesis mandevilliana de los automatismos humanos, en torno al logro de la incorporación de la obligatoriedad en la conciencia y a la adecuación de los "sujetos-de-crédito" en la "sociedad de mercado", vemos cómo se van produciendo a lo largo del tiempo hábitos y costumbres que suplen a una "ética de las convicciones" y de la intencionalidad, cuyo fundamento era la razón como facultad privilegiada que dirigía las acciones hacia el deber y construía sus propias leyes e imperativos de manera autónoma. En la "ética política" mandevilliana, los "sujetos-de-crédito" no necesitan elegir lo mejor ni preocuparse por el "deber ser", sólo han de realizar lo que de ellos se espera, como parte de un automatismo social que señala su lugar a cada uno.¹⁶⁷ De aquí que Mandeville se oponga a las tesis contractualistas, no cree que sea posible que los hombres en estado salvaje hayan podido diseñar *a priori* sus leyes y códigos para el logro de la prosperidad. Se dedica a fundamentar los principios psicológicos que le posibilitarán postular su hipótesis acerca del origen de la sociabilidad, a saber, el hombre dada su naturaleza orgullosa y egoísta aceptará moderar sus pasiones más violentas para recibir los elogios que eleven su autoestima y la imagen positiva de sí mismo, ello le compensará todos los sacrificios que realice a favor de la sociedad, pero sin conocer los motivos ocultos que mueven su conducta.

La posición de Mandeville es compleja, pues se opone a Shaftesbury diciendo que la sociabilidad no es algo natural en el sentido de innato sino artificial. Artificial en el sentido de ser producto de la acción humana en sus avances civilizatorios a lo largo de la historia, sin embargo el orden resultante no es deliberativo, es decir, no es el resultado de la

¹⁶⁶ Op. cit., B 292, p. 353.

¹⁶⁷ Cfr. Esther Pascual López, *Bernard Mandeville, legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, p. 182.

dirección de un plan racional *a priori*, es más bien espontáneo al producirse mediante un automatismo.¹⁶⁸ La sociabilidad es producto de la acción humana y en ese sentido no es natural, sin embargo sus resultados son producto de una evolución espontánea, es decir, no siguen un plan predeterminado a pesar de originarse primariamente de acciones humanas.

Mandeville sigue a Hobbes en su concepción antropológica, a saber, aquella idea del hombre como egoísta y con deseos de dominio, pero se aparta de él y de Locke en su oposición al contractualismo. Su intención es mostrar el increíble provecho que se puede obtener de “Domar a la Bestia”¹⁶⁹, todo lo que la administración o manipulación de la fantasía a través de los medios del dinero y del crédito, puede proporcionar a una nación y a su progreso. Es así como Mandeville puede enlazar su visión psicológica individualista a la del modelo del origen de la sociabilidad.

Su oposición a la tesis de sociabilidad natural de Shaftesbury le permite a Mandeville establecer la posibilidad de una discontinuidad en los avances hacia el progreso pues no hay garantía sobre los resultados, lo cual hace necesaria una continua vigilancia de políticos y administradores, a través de la adecuada gestión de los vicios, es decir, se deben saber entretejer las pasiones humanas para sacarles la mayor ventaja para la sociedad.

En el ejemplo que veíamos del salto para explicar el origen de la cortesía, *Horacio* (voz de Shaftesbury) se opone a esta visión, “es inconcebible que las criaturas racionales hagan todo esto sin conocer o saber lo que hacen. Una cosa es el movimiento corporal y otra el ejercicio del entendimiento”, pero *Cleómenes* (voz de Mandeville) no cree necesario hacer tal distinción. Mandeville identifica la razón-designio con el conocimiento *a priori*, cuyo paradigma es la razón divina, la que concibe y crea desde la nada un mundo perfecto. En contraste, la razón humana¹⁷⁰ en la que está pensando se parece más a una ausencia de razón, ya que apela a la inconsciencia, al saber mecánico. La división del trabajo es un producto y manifestación concreta de esta razón mecánica, de una razón anónima y colectiva, el resultado de la suma de esfuerzos de inteligencias medianas, él les llama

¹⁶⁸ Veáse como esta concepción irracional del avance civilizatorio es común a las concepciones evolutivas de las filosofías de la historia como la de Kant y Hegel, el avance de la historia parte de decisiones humanas pero sus resultados se salen de los planes racionales, sus resultados no son previsibles ni calculables, la historia tiene otros planes.

¹⁶⁹ Cfr. Louis Schneider, *Paradox and Society: the work of Bernard Mandeville*, 1987.

¹⁷⁰ La razón se dedica a crear las justificaciones legitimadoras de la acción, su función es racionalizar y coadyuvar al proceso de adaptación de los hombres hacia su sociabilidad, la cual no obedece a un dictado de razón, son las pasiones mismas las fuerzas impulsoras de dicha sociabilidad.

mediocres. Se trata de la encarnación de la razón en la división del trabajo, es una modalidad más del mecanismo pasional constitutivo de la naturaleza humana. En el fondo se encierra una oposición crítica a la postura de Locke en cuanto a que la razón es una “luz natural” impresa por Dios en la conciencia del individuo.¹⁷¹ La razón humana, para Mandeville, es producto de la experiencia extendida entre el cuerpo social:

“Cleómenes: Que con frecuencia atribuimos a la excelencia del genio humano y a la profundidad de su penetración lo que, en realidad, se debe al tiempo y a la experiencia de muchas generaciones...creo en verdad no sólo que los rudos iniciadores de cualquier arte, sea de la navegación o de las buenas costumbres, ignoraban la verdadera causa, el fundamento real sobre el cual se edificaba su arte... ambas artes han alcanzado gran perfección, la mayor parte de los más expertos y de los que introducen diariamente adelantos en ellas saben tan poco de su aspecto racional como sus predecesores... nadie alcanza tanto éxito en las invenciones que los hombres activos y laboriosos que ponen firmemente la mano en el arado y prestan toda su atención a lo que están haciendo.

Horacio: Generalmente se imagina que los hombres especulativos sobresalen en invenciones de todas clases.

Cleómenes: Es un error... los muchos adelantos que se han introducido en tales actividades han sido debido generalmente a personas que han sido creadas en el medio...o que **han tenido una larga experiencia en ellas más bien que a grandes expertos en la química u otras partes de la filosofía... síntoma evidente de que no fueron inventadas por un razonamiento *a priori*.**”¹⁷²

Mandeville muestra cómo vale más el conocimiento empírico *a posteriori* que el teórico, el progreso no es el resultado de una planeación racional. Nuevamente podemos apelar a la teoría de la finalidad kantiana, que crítica las posturas que ven las producciones del mundo como algo azaroso y gratuito, pues nada hay en la naturaleza que lo sea, en tanto nuestro entendimiento supone en ellas finalidad para explicarse lo que tiene delante y que no aparezca como un caos, el mundo siempre nos aparece con sentido mientras seamos las criaturas que somos, a saber, la de un entendimiento finito. Necesitaríamos de una estructura ontológica distinta para no suponer en las producciones una técnica, en analogía con nuestras propias producciones culturales, necesitamos antropomorfizar el mundo, no tenemos otro remedio.

¹⁷¹ Locke acepta la existencia de una ley natural no manipulable por el hombre pero que puede ser percibida mediante la luz de la razón.

¹⁷² Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, II, p. 449-450.

También encontramos otros ejemplos de su postura evolucionista de la cultura en la postulación a favor de la formación espontánea de las instituciones, lo que le interesaba era el hecho de que ciertas instituciones que el hombre no había forjado deliberadamente— aunque el legislador debe mejorarlas- logren la conciliación de los intereses divergentes de los individuos. En consecuencia la identidad de los intereses no es natural en el sentido de que sean independientes de las instituciones que se han formado por las acciones del hombre, ni artificial en el sentido de que surgiera de un arreglo deliberado e intencional, sino el resultado de instituciones espontáneamente creadas que se han desarrollado porque hacen prósperas a las sociedades que las adoptan:

“a menudo imputamos a la excelencia del genio del hombre, y a la profundidad de su penetración, lo que en realidad se debe al paso del tiempo y a la experiencia de muchas generaciones, todas las cuales difieren muy poco entre sí por lo que toca a las partes naturales y a la sagacidad.”¹⁷³

La formación de las sociedades y del “estado de derecho”, no por el designio de un sabio legislador, sino a través de un largo proceso de ensayos sucesivos, es el más notable de la teoría de la evolución de las instituciones¹⁷⁴. Mandeville desarrolla esta tesis con referencia a las leyes diciendo:

“hay muy pocas que sean obra de un solo hombre, o de una sola generación; en su mayor parte, son producto del esfuerzo conjunto de varias épocas... La sabiduría de la que hablo no es el resultado de un entendimiento preciso, ni de reflexión profunda, sino del juicio sensato y deliberado, adquirido por una larga experiencia en los negocios y una diversidad de observaciones. Gracias a esta clase de sabiduría, y a este paso del tiempo, es posible que no sea más difícil el gobierno de una ciudad grande que el tejido de un par de calcetines.”¹⁷⁵

Cuando mediante este proceso, las leyes “alcanzan la perfección que puede esperarse del arte y la sabiduría humanos, podrá lograrse que toda la maquinaria funcione por sí misma,

¹⁷³ Ibid., II, p. 142.

¹⁷⁴ También Adam Ferguson, filósofo posterior a Mandeville defiende la idea de un evolucionismo cultural en su *Ensayo sobre la Historia de la Sociedad Civil*, quien sostiene: “cada paso y cada movimiento de la multitud, incluso en lo que se llama épocas ilustradas, se hacen con igual ceguera acerca del futuro; y las naciones se topan con instituciones que son el resultado de la acción humana pero no la ejecución de algún designio humano. Si Cromwell decía que un hombre no llega jamás tan alto como cuando no sabe a dónde va, eso podría decirse con mayor razón de las comunidades: que admiten las mayores revoluciones cuando no se busca ningún cambio, y que los políticos más sagaces no saben si están conduciendo al Estado con sus proyectos”, p. 187

¹⁷⁵ Ibid., II, p. 322.

con tan poca habilidad como la que se requiere para darle cuerda a un reloj”¹⁷⁶. Además de su tesis sobre el orden espontáneo de la formación cultural y del desarrollo del derecho, nos encontramos con una visión mecanicista del orden, como ya veíamos previamente, no es casual que se utilice la analogía del reloj, producto fetiche para ejemplificar el orden del universo en los sistemas filosóficos de la finalidad.

En el apartado siguiente se estudiará el tipo de cohesión que se puede lograr en las sociedades comerciales a través de los mecanismos del interés propio, la moda, y la publicidad, y cómo los individuos lograban obtener sus identidades sociales a través del intercambio de bienes e ideas, practicando un *ethos* de la honorabilidad que “uniera la prudencia mundana a la sensualidad”¹⁷⁷, no es otra cosa más que la ética del mercado.

3.6. La ética del mercado: El “amor-a-la ganancia” y el interés

La “sociedad de mercado” fue construyendo un marco de normatividad que llamaremos “ética del mercado”, a saber, un conjunto de normas simbólicas enraizadas en el “amor-a-la-ganancia”, y en el “apego-de-sí” (self-liking), para convertirse en interés. Pero, ¿qué se entiende por interés? No tiene un mero sentido mercantil, por interés debe entenderse la totalidad de las aspiraciones de los “sujetos-de-crédito”, es decir, lleva implícito un elemento de reflexión y cálculo con respecto a la manera como habrían de perseguirse estas aspiraciones.¹⁷⁸ El interés es aquello que convertido en una búsqueda activa por aquello que los sujetos consideran valioso, les permite acortar la distancia entre lo deseado como objeto y la satisfacción o goce de los “sujetos-de-crédito”. El interés es el resultado de impulsos subjetivos como serían los deseos que son proyectados en la “sociedad de mercado” como valor objetivo.¹⁷⁹

El juego de intereses en las relaciones de competencia de los “sujetos-de-crédito” en la “sociedad de mercado” permite obtener ventajas para todo el cuerpo político (*Body Politic*), pues modera la violencia de las pasiones subjetivas, evita los daños de los egoístas sociales y con ello la disolución de la sociedad, el juego de intereses permite neutralizar la violencia intersubjetiva.

¹⁷⁶ Ibid., II, p. 323.

¹⁷⁷ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, II, 127.

¹⁷⁸ Véase el texto de Alfred Hirschmann, *The Passions and the Interest*.

¹⁷⁹ Cfr. George Simmel, *Philosophy of Money*, p. 70-79.

La idea de interés encierra una comprensión disciplinada de aquello que se requiere para acrecentar el poder personal, la influencia y la riqueza en el horizonte aparential del mercado. El concepto de interés es un imperativo en la ética del mercado, conserva un valor positivo para el mantenimiento de la vida dentro de la “sociedad de mercado”, es decir, no es sólo el concepto restringido referido simplemente al interés económico asociado al crédito mercantil, según se infiere del trabajo de Alfred Hirschman, *The Passions and the Interest*. La idea de interés lleva encerrado una máxima de conducta ética, al tratarse de una exhortación no explícita ni “a priori” a que los “sujetos-de-crédito” persigan sus aspiraciones en la “sociedad de mercado” de manera ordenada; es decir, encontramos dentro de esta categoría un elemento de prudencia y cálculo en la conducta de los “sujetos-de-crédito”, independientemente de cual sea la pasión en el fondo. De hecho para Mandeville, las pasiones son las fuerzas que nos conducen a la acción:

“Muchas de las pasiones son tenidas por debilidades, cuando son en realidad la verdadera fuerza que gobierna la maquinaria interna, y nos demos cuenta o no, determinan a la voluntad, es la fuerza que precede cualquier acción deliberativa”.¹⁸⁰

En la “sociedad de mercado” es necesario lograr una valoración positiva por parte de los participantes, el convertirse en hombre honorable, es decir, en “ser-sujeto-de-credibilidad”:

“Es tan valioso el deseo de que piensen bien del hombre... El Honor en su auténtica y correcta significación, no es otra cosa más que la buena opinión de los demás.”¹⁸¹

Para el “sujeto-de-crédito” este reconocimiento de la “sociedad de mercado” le refleja una imagen aceptable de sí mismo. El principio de honorabilidad expresa la adecuación o concordancia que existe entre el valor que un individuo tiene de sí mismo y el valor que los otros le confieren, es el consenso público del reconocimiento del mercado (*sensus communis*).¹⁸² El análisis del “apego-de-sí” mandevilliano es compartido por David Hume, al cual le llama simplemente orgullo¹⁸³ (*pride*). Este principio del orgullo, Hume lo

¹⁸⁰ So most of the passions are counted to be weaknesses, and commonly called frailties; whereas they are the very powers that govern the whole machine, and, whether they are perceived or not, determine or rather create the will that immediately precedes every deliberate action. *An Enquiry into the Origin of Honor. The First Dialogue between Horatio and Cleomenes*, p. 197. (Ensayo acerca del Origen del Honor)

¹⁸¹ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, vol. I, “Observación C”, p. 63.

¹⁸² *Ibid.*, p.198.

¹⁸³ Para Hume es simplemente orgullo, en cambio Mandeville hace una distinción entre el “apego-de-sí” que es el cuidado que tienen de si los seres humanos para su conservación y el orgullo que sería el instinto anterior pero desmesurado, y que ofende a los demás.

distingue mediante dos formas, una positiva y otra negativa. En su forma positiva, el orgullo se refiere al amor, valoración o buena opinión que tengo de mi persona, la cual genera la simpatía de los demás y produce la aprobación comunitaria. En contraste, el orgullo en su forma negativa se manifiesta en el individuo como un exceso de valoración, por encima de las verdaderas cualidades del actor y con ello ofende a los demás, por considerarlo inadecuado e inmerecido, genera en los demás por un principio de comparación la aversión pública. Aunque Hume admite que es mejor poseer orgullo (*pride*) que carecer de valoración o estima alguna, pues es la fuente de mayor sufrimiento por depender de manera malsana de la opinión pública.

En Mandeville, el honor es visto como la conformidad o acuerdo de nuestros sentimientos con los demás, a lo que Adam Smith llamará empatía o simpatía. El honor (*men of honor*) como principio instrumental de la acción incluye el coraje, la virtud y la fidelidad, a partir del cual otros individuos actúan del mismo modo como otros lo hacen por principios religiosos y tiene mayor utilidad y eficacia en el mercado y en la guerra¹⁸⁴.

El principio de honorabilidad, el “amor a la ganancia” y el interés son los imperativos de esta “ética del mercado” descubierta por Mandeville, que se mantiene separada de la religión y que pretende democratizarse (universalizarse) quedando aparentemente al alcance de cualquiera, tanto del noble como del hombre vulgar¹⁸⁵. La honorabilidad es el fundamento de la sociabilidad, ayuda a mantener la paz, permite que los distintos “sujetos-de-crédito” tengan como imperativo el mantener y cumplir sus promesas sin ir en contra de las exigencias de la naturaleza humana, pues no requiere de la abnegación.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Véase de Bernard Mandeville, *The Origin of Honor and the Usefulness of Christianity in War*. En donde el filósofo descubre que el honor es un principio que no se lleva con la religión, que me pide sumisión y humildad, cuando lo que necesitamos para la guerra es el coraje como contrario a la vergüenza y el miedo, base del honor que sobrepasa mi temor a la muerte como un mal menor frente al temor al deshonor o la vergüenza que se convierte en mal mayor para el soldado.

¹⁸⁵ Aparentemente, pues sabemos que el hombre sin propiedad y sin ilustración, no puede ser miembro de la “sociedad de mercado”. La ley de la opinión como censura sólo opera en aquel que posee posibilidades de exhibir socialmente su orgullo, el pobre no tiene esas oportunidades. La honorabilidad va referida a la buena reputación.

¹⁸⁶ La abnegación requería, dentro de la moralidad calvinista, una actitud estoica o de negación de las pasiones. Mandeville no es un estoico verdadero, simplemente adopta retóricamente el concepto de virtud del calvinismo como recurso para condenar a todos aquellos que dicen actuar virtuosamente, con el objeto de demostrarles que no lo son, sino que simplemente obedecen al prestigio de aparecer virtuosos, pero que sus acciones encierran simulación e hipocresía, un enmascaramiento. El “mercado” no les pide a sus actores ser buenos, sino que aparenten serlo y refrenen sus acciones más violentas, no importando la intención que lo

Cabe mencionar la doble utilidad que Mandeville descubre en el “principio de honorabilidad” para la vida pública interna y para la política externa. En términos de política interna, dicho principio regulador servía para mantener la paz de la nación, pues ayudaba a regular la conducta de los ciudadanos, las cuales debían moderar sus deseos y pasiones sin ser necesaria una total negación del yo (*self*) como exigía el puritanismo inglés, es decir, sólo se requería ser honorable más no virtuoso. En este caso, la violencia se hacía al interior de la subjetividad, en lugar de ejercerla hacia la exterioridad. Ello permitiría la convivencia pacífica dentro de la vida pública.¹⁸⁷

En cambio, en torno a la política externa dicho principio se volvió útil para la guerra, como analicé en el último párrafo del capítulo II. La honorabilidad en su carácter instrumental servía para hacer valientes a los soldados y prepararlos para la guerra, en opinión de nuestro filósofo. La violencia externa sobre los considerados enemigos del Imperio estaba justificada como necesaria.

A continuación efectuaré una revisión de las críticas que le hacen a Mandeville en torno a sus conceptos de vicio, virtud, amor propio y aquellos móviles de la acción humana, filósofos como Hume y Adam Smith, por ser a mi juicio los más importantes. Si bien no rechazan la concepción antropológica del hombre sostenida por Mandeville, sí explican los móviles de la conducta humana de una manera distinta.

lleva a comportarse disciplinadamente. La “ética política” de Mandeville no se basa en las intenciones sino en la utilidad derivada de las acciones, por los efectos favorables que producen dentro de la sociedad.

¹⁸⁷ La reputación y la estima de otros es una especie de poder, porque logra la adhesión de los otros, evita la envidia y produce cuidados por parte de los demás, es decir, tiene una utilidad. Existe un mercado de poder, a saber, el valor que los hombres se atribuyen unos a otros, en comparación con el que el hombre se atribuye a sí mismo, se mide por el grado en que es honrado o deshonrado por los demás. El grado de honor concedido a un hombre mide así su verdadero valor, frente al que él se asigna a sí mismo. La honorabilidad en el plano subjetivo es la diferencia entre la estimación que el “sujeto-de-crédito” se da a sí mismo y la estimación de mercado de su valor. En cambio, la honorabilidad en el plano objetivo corresponde a la estimación en el mercado, la cual establece su poder real, que consiste en obtener los servicios de otros hombres. Véase C.B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Trotta, Madrid, 2005, p. 46-47.

Capítulo IV. Mandeville frente a las teorías de la moralidad escocesa: La peculiaridad antropológica de la moralidad

En este capítulo se busca mostrar la confrontación entre los sistemas de la moralidad del “amor propio” y de la utilidad pública, entre los sistemas morales de Mandeville y algunos miembros de la escuela escocesa, como son: Hutcheson, Hume y Smith. En primer lugar se revisarán las teorías de Shaftesbury y Hutcheson defensoras de la tesis a favor de una sociabilidad natural e innata del hombre, así como el concepto de *sensus communis* como forma de intersubjetividad a través de una teoría del consenso. En segundo lugar se confrontarán las teorías del “amor propio” de Smith y Mandeville y la teoría de las pasiones de Hume en contraposición con Mandeville.

4.1. El principio del *sensus communis* como fuerza de socialización

En este apartado se analizará la transformación del concepto de *sensus communis* dentro del pensamiento escocés del siglo XVII y XVIII. El *sensus communis* fue considerado un ideal de conducta moral comunitario, como aquello que la sociedad consideraba valioso, un reconocimiento que se expresaba mediante la adulación. Sabemos por lo expuesto en capítulos anteriores, del poder persuasivo del elogio para preferir el interés de la comunidad en lugar del interés propio. Dicha actitud cívica fue posible gracias a un acuerdo simbólico intersubjetivo basado en aquello que la comunidad consideraba valioso, de no ser así la adulación se habría convertido en una palabra vacía y sin referente, un sin sentido, de ahí la importancia de analizar la transformación del concepto de *sensus communis* como contexto histórico del pensamiento mandevilliano.

4.1.1. Sentido originario del *sensus communis* y su transformación en el pensamiento occidental moderno.

El sentido más originario del término *sensus communis* proviene de la antigüedad clásica griega y se entiende como *Doxa*, opinión común del hombre ordinario. Significa un conocimiento ilusorio, construido sobre impresiones sensoriales. Su opuesto era la *episteme*, un conocimiento firme fundado en las formas y logrado a través de la razón dialéctica. Para Aristóteles y Santo Tomás de Aquino el *sensus communis* era un principio

epistemológico. Los romanos desarrollaron otro concepto que surgió de la tradición estoica, como sentido de pertenencia, como los fines simbólicos compartidos por una comunidad, los modos por los cuales la comunidad actúa como tal. Tiene que ver con una sabiduría convencional pero con un decidido toque ético.

En el siglo dieciocho se convirtió en un concepto de múltiples significados, entre los que encontramos, un sentido organizativo, una opinión irreflexiva compartida por las personas, los modos o valores sociales de una comunidad, o el primer principio de reflexión, una capacidad innata del razonamiento lógico. Uno de los filósofos del siglo XVIII que explotó la idea del *sensus communis* fue Anthony Ashley Cooper, the third Earl of Shaftesbury¹, antagonista de Mandeville, escribe una obra llamada *Characteristicks, Manners, Opinions and Times*, en donde incluye un capítulo dedicado al *Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour*, publicada en 1709 e incluida en 1711 en sus *Characteristicks*.

De la misma manera, Hutcheson y Hume postulaban un “sentido moral”, como algo interno en lugar de externo. Hutcheson inclusive aceptaba la posibilidad de que este sentido se encontrara desordenado, del mismo modo como podrían estarlo el sentido de la vista o del olfato. Hume también comparaba a la virtud y al vicio con el olor, sabor, color, y no obstante nadie duda que los juicios acerca del color, sabor y olor sean verdaderos o falsos. De esta forma cabría la posibilidad de considerar a los juicios morales como verdaderos y falsos, aunque en un sentido práctico y no teórico, como el de la verdad epistémica.

Hume consideraba variables los sentimientos de aprobación o desaprobación de acuerdo con la distancia (con la cercanía o lejanía del objeto, en este caso, de la acción), tal como nuestro descubrimiento acerca de la belleza de un rostro, por ejemplo. Mandeville postulaba lo mismo, las impresiones sensibles nos afectan de acuerdo a la cercanía de lo observable.² Es importante destacar como este “sentido moral” interno postulado por los emotivistas ingleses no es un subjetivismo simple, que compare los juicios sobre la virtud

¹ Tercer conde de Shaftesbury.

² Existe un pasaje en la primera parte de la *Fábula*, que Mandeville utiliza para demostrar como aquellas acciones que decimos provienen de un sentido interior de solidaridad por el prójimo, a lo cual llamamos caridad, tienen motivos egoístas. Cuando un niño es devorado por fieras salvajes y si estamos cerca, la insostenible imagen a nuestros sentidos nos afectan de distinto grado dependiendo que tan cerca nos encontremos, ello nos impulsa a actuar a su favor, pero no por un sentido interior, sino porque es intolerable a nuestros sentidos por el dolor que causa.

con juicios referidos exclusivamente a las actitudes personales del hablante, es decir, no son juicios subjetivos sino intersubjetivos, aquello que se comparte con una comunidad a la que se pertenece. Hutcheson creía que incluso cuando un crítico utiliza sus propios sentimientos para realizar juicios morales, estos no expresan solamente sus sentimientos, sino los de una colectividad compartida, algo que es verdadero para todos y no solo para el que expresa el juicio.

Kant mismo cuando habla del *sensus communis*³ estético se refiere a un juicio de gusto con pretensiones de universalidad. Por ejemplo, cuando alguien dice “el sabor de este queso me agrada” se trata de una afirmación subjetiva, pero “el sabor de este queso es agradable” no es subjetiva, dado que cualquier clase de consumidor puede afirmar con verdad lo mismo. Tal declaración es en un sentido subjetiva, no con respecto al hablante exclusivamente, sino en referencia a una comunidad a la que se pertenece, cuyos miembros sienten agrado por las mismas cosas, pero también vale afirmar tal declaración como pretensión de verdad, a saber, la de poseer una validez más allá de lo que a mí me parecen las cosas, una validez que trasciende la esfera subjetiva, con lo cual puede decirse conserva un ámbito de objetividad. Agradable significa “agrada a aquellos que como yo comparten un cierto gusto”, es relativo al hablante y a todos aquellos que comparten ese gusto. Sólo hablantes con los mismos gustos pueden expresar las mismas verdades⁴. De manera que se trata de “verdades intersubjetivas”, válidas para una comunidad que comparte los mismos estándares o valores y en ese sentido hablamos de un *sensus communis*.

Tomemos como ejemplo la palabra “vergonzoso” o “heroico”, su uso refiere al hablante con ciertos “estándares de honor” compartidos. Al decir que algo es vergonzoso va referido al desagrado que el hablante y otros hablantes muestran frente a cierto comportamiento que consideran digno de culpa. Si sólo un hablante estuviese a disgusto entonces dicho comportamiento no puede ser considerado vergonzoso. Son expresiones de aprobación colectiva con sus correspondientes verdades, si la expresión va calificada en referencia a un grupo de personas se pueden llamar verdades intersubjetivas, puesto que su verdad está referida a una colectividad de hablantes y no a uno en particular. Tales

³ Véase Kant, *Crítica de Juicio*, acerca de los juicios de gusto y de una comunidad trascendental del juicio, &36.

⁴Véase V. M. Hope, *Virtue by Consensus*, Clarendon Press Oxford, así como Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, cap. 2.

declaraciones son verdades solo en tanto valores o gustos compartidos por otros.⁵ Debido a esta “auto-referencia colectiva”, los distintos hablantes sólo pueden estar de acuerdo si pertenecen al mismo consenso. La puesta en cuestión estaría en la legitimidad de tratar a dichos valores intersubjetivos del *sensus communis* bajo un criterio de universalidad, como un principio abarcador de sentido unificador, es esto posible o debemos renunciar a ello como imposible, y descubrir en dicho principio tan sólo una razón parcelaria, fragmentada, cuya legitimidad se reduce a un determinado grupo social, como algo que atañe a los miembros de una cultura histórica afín, pero con pretensiones de universalidad que chocan siempre con una racionalidad negadora, que se le opone y juzga sus pretensiones como irracionales. ¿Será este principio del *sensus communis* otra forma de la ideología?

4.1.2. El *sensus communis* en el pensamiento de Shaftesbury

En el pensamiento de Shaftesbury, el *sensus communis* es lo que hace posible la ironía, es el sentido al que apela la ironía, como la prueba de la verdad. Muestra cómo a través de ella se pueden legitimar las exigencias de verdad, descansa en la habilidad de aceptar un compromiso al recibir el reto del ingenio, ello es una prueba de buen humor, éste es el sentido moral que da la evidencia de que su poseedor es moral en sí mismo. El autor relaciona explícitamente el *sensus communis* con un sentimiento moral:

“Un sentimiento público⁶ sólo puede provenir de un sentimiento social y de un sentido de pertenencia con la especie humana. No existen socios en este sentido, o personas que compartan esta afección común, cuando difícilmente conocen a un igual, ni se consideren a sí mismos sujetos a una ley comunitaria o de sociabilidad. De manera que la Moralidad y un buen Gobierno van de la mano.”⁷

Lo que hace este filósofo es tratar de fundar el origen de este sentimiento público en la subjetividad, en una afección individual. Nos dice que gracias a una afección natural surgen las primeras agrupaciones humanas en tribus, las cuales se dan cuenta que:

“Una necesidad por continuar esta mutua correspondencia y unión, el carecer de este sentido o tipo de sentimiento, no poseer ningún amor a la patria, a la comunidad, o cualquier cosa en común, sería lo mismo que ser insensible al más

⁵ Véase V. M. Hope, *Virtue by Consensus*, p. 7.

⁶ Por sentimiento público ha de entenderse un sentimiento a favor de la felicidad de los demás, dicho sentimiento social es equivalente a la moralidad.

⁷ Lord Shaftesbury; *Charateristicks*, I:06.

básico sentido de la “auto-preservación”, y a la condición más necesaria de disfrute personal.”⁸

Este pensador sostiene en este pasaje que el *sensus communis* es una especie de afección natural que se ha vuelto auto-consciente. Las tribus se dan cuenta que este deseo de comunidad es necesario y es bueno en sí mismo⁹. Si bien esas tribus se forman gracias a una afección natural, las formación de pueblos y naciones no se derivan simplemente de un sentimiento, sino de la idea de un sentimiento como el *sensus communis*, que es más que una simple afección. El *sensus communis* se convierte en la idea de un sentimiento social que permite la participación, promueve el desprendimiento de los individuos y el juicio moderado, pero ¿cómo se obtiene? A través de la educación, según Shaftesbury, pero detectamos la siguiente contradicción: si la conducta virtuosa del individuo es aprendida, entonces no puede ser innata como sostenía al hablar de la sociabilidad natural del hombre, ello nos lleva a plantearnos la pregunta de si el *sensus communis* es natural o producto de la educación. Mandeville dirá que se origina en la educación, en contra de Shaftesbury que la consideraba innata, pero en la forma como este último explica su surgimiento a partir de una afección (pasión) le da la razón a Mandeville. Si aceptamos que es un sentimiento cuya fuente la encontramos en la educación, habría que preguntarse ¿de qué tipo de educación estamos hablando? Shaftesbury no deja claro si el *sensus communis* es natural o convencional, pues la tensión entre lo natural y lo convencional está siempre presente. Aunque quien ha recibido educación estética es poseedor del *sensus communis*, lo describe como el “caballero de moda”, como “aquel cuyo buen genio, o por la fuerza de educación, se le ha dado un sentido de lo naturalmente agraciado”¹⁰, que puede llegarle al poseedor de manera natural o no. Shaftesbury cae en la paradoja de concebir sujetos que pueden ser “educados en la naturalidad”, nuestra naturalidad es producto de la educación¹¹. Pero en

⁸ Ibid., I: 111.

⁹ Mandeville estaría de acuerdo con que el deseo de comunidad es necesario más se opondría al hecho de que sea bueno en sí mismo, es bueno en cuanto al provecho privado, pues nadie puede realizar sus fines individuales si no tiene en cuenta el interés público. El deseo de comunidad es bueno desde un criterio utilitarista en la postura mandevilliana.

¹⁰ Ibid., I, p. 89.

¹¹ Esta misma paradoja aparece en la discusión de Kant acerca del *sensus communis* del gusto estético. Contemplamos las obras artísticas como si estas hubiesen surgido de la naturaleza y a la naturaleza como si fuese obra de arte. Gadamer también toca este asunto en *Verdad y Método I*, al hablar de la “distinción estética” nos dice que miramos a la naturaleza con la mirada de un hombre educado. El sentido de la cuestión estaría, a mi juicio, en la imposibilidad de una mirada natural como si se tratara de un contemplar innato y a

lugar de resolver esta ambivalencia, simplemente la admite. Me parece que el problema descansa en el significado de la palabra inglesa “fashion” (moda), cuando Shaftesbury afirma que el poseedor del *sensus communis* es el caballero de la moda, puede significar alguien que está al tanto de los estilos del habla (speech), del vestido, del arte, o puede significar caballeros que han sido educados (fashioned), que han sido entrenados para tener conductas de acuerdo a modelos de reglas preexistentes. La moda (*fashion*) en ambos casos implica ciertos estándares a los que se adecúa el comportamiento y apariencia de las personas, es decir, una conducta congruente con ciertos modelos socialmente aprendidos. Shaftesbury sostiene que dicha congruencia puede ser tanto natural como aprendida. Aquéllos que no la poseen de manera natural dejan de ser “el hombre honesto común” para convertirse en el hombre de “genio natural”.

La contradicción entre el *sensus communis* natural y el aprendido no puede ser resuelta en términos de la moda (*fashion*) o del “genio” (*genius*). Shaftesbury traslada el asunto a la esfera de la ética. ¿Cómo se conduce el poseedor del *sensus communis* frente al conflicto ético? Este traslado de lo estético a lo ético le lleva a reconciliar la contradicción de la conducta estética que apuntaba párrafos arriba, al decirnos:

“Algunos por naturaleza, otros por la práctica y la educación son maestros del oído en la música, del ojo en la pintura, delicados en las cosas ordinarias, en los ornamentos y la gracia, juiciosos en cuanto a las proporciones de cualquier tipo, y que tienen un gusto natural en todos aquellos temas que divierten y deleitan a las personas más ingeniosas del mundo. Permitan a un caballero así ser tan extravagante como lo desee, o tan irregular en su moral; debe descubrir al mismo tiempo su Inconsistencia, vivir en disconformidad con sí mismo y en contradicción con aquel Principio en donde fundan su mayor placer y entretenimiento”.¹²

En esta cita Shaftesbury postula la existencia de un “principio del gusto”, que regula la elección del placer y también la conducta, de no ser así el individuo se ve enfrentado a una “auto-contradicción”, a saber, los objetos del placer no pueden ser verdaderamente placenteros si la conducta viola ciertos principios morales. En suma, los placeres no son placenteros si la conducta es desagradable, el placer está fundado en un gusto natural que es moral, debe haber una correspondencia y compatibilidad entre el “principio estético” guiado por el gusto y el placer y el “principio ético” guiado por el gusto moral. La belleza

priori, sin las influencias culturales o sociales-históricas, como si se pudiese hablar de un “espectador puro e imparcial”, al menos en cuestiones estéticas.

¹² Ibid., I, p. 135.

estética está asociada con la moralidad y la felicidad. El “principio de gusto” está relacionado muy de cerca con el *sensus communis* dado que el gusto, ya sea natural o aprendido, debe ser comunitario, es decir, el juicio de gusto se forma a través de una vigilancia continua sobre la conducta social del agente y en correspondencia con las normas; un gusto excéntrico en contradicción con la moral es inaceptable por la comunidad, es una contradicción en los términos. En segundo lugar, el gusto es armónico, esencialmente una proporción en las partes, una armonía en el diseño, ya sea de una pieza musical, en la pintura, o en una vida bien ordenada. Los “principios de la armonía” pueden ser aprendidos, o en algunas personas talentosas puede ser innato. Pero existen principios que son racionales y compartidos por una comunidad de moda (*community of fashion*).

El *sensus communis* es aquel principio del gusto basado en la armonía y en la razón, compartido por “caballeros de la moda” y una *community of fashion*, brinda una clara dirección hacia el juicio estético y a las elecciones éticas. El *sensus communis* es un estándar racional mediante el cual deben ser juzgadas las cuestiones del gusto y del “interés propio” y son juzgadas con una claridad espontánea. Shaftesbury termina su explicación del *sensus communis* aludiendo a los orígenes de la conducta del individuo:

“El Verdadero Interés está totalmente de un lado, o del otro. Todo lo que está a la mitad de estos dos extremos es Inconsistencia, Irregularidad, Remordimiento, Vejación: de lo caliente a lo frío; de una pasión a otra totalmente distinta; un desacuerdo existencial perpetuo, una inquietud alternada y un auto-disgusto. El único descanso y reposo debe darse en la resolución de uno mismo, que una vez tomada debe ser mantenida con valor, y lograr que las pasiones y afecciones obedezcan a esta resolución, que el temperamento se mantenga templado y endurecido por la mente, la disposición debe concordar con el juicio, de otro modo todo es inquietud y confusión... es contrario al sentido común”.¹³

El sentido común ha de entenderse como una armonía en la esfera ética, Shaftesbury coloca al *sensus communis* en la voluntad, al hablar de resolución firme, pero también es el sentido que direcciona la conducta y nos brinda estabilidad emocional. La fuerza moral de este principio deriva de un acto de la voluntad individual, es este el lugar idóneo en donde nuestro filósofo resuelve la polaridad entre naturaleza y educación. Me parece que Shaftesbury descubre en el ámbito estético¹⁴ la posibilidad de armonizar el conflicto entre

¹³ Ibid., I, pp. 131-132.

¹⁴ La esfera estética y ética deben ser armonizables también, con lo cual se sigue dentro de la misma tradición metafísica occidental que equipara a la virtud con la verdad y la belleza.

naturaleza y cultura (como segunda naturaleza del hombre)¹⁵. Su idea del gusto implica una disolución del conflicto entre naturaleza y cultura, y requiere de la armonización de la esfera ética y estética, el fundamento del placer y el goce estético descansa en la ética. El placer surge de ese sentimiento de armonía, compartido por una comunidad ilustrada o por aquellos que poseen un “genio natural”.¹⁶

4.1.3. Imposibilidad de un *sensus communis* innato: El egoísmo antropológico mandevilliano.

Shaftesbury, discípulo de Locke, sostenía que las distinciones morales no se efectúan por medio de la razón, sino por medio de un sentimiento moral:

“Tan pronto como se advierte la acción, tan pronto como se disciernen los afectos y pasiones humanas (y la mayor parte se discierne tan pronto se siente), inmediatamente un ojo interior distingue y ve lo bello y bien formado, lo afable y admirable, aparte de lo deformado, vil, lo odioso o despreciable. Si estas distinciones tienen su fundamento en la naturaleza, ¿cómo es posible entonces no reconocer que el discernimiento mismo es natural y proveniente de la sola naturaleza?”¹⁷

Un juicio moral sería la mera expresión de una respuesta sentimental a una propiedad de la acción, con esta postura coincidirían Hume y Smith de manera análoga —de acuerdo con el punto de vista de Shaftesbury— un juicio estético era la expresión de una respuesta semejante a las propiedades de las formas y figuras. Pero, ¿cuáles son las propiedades de las acciones que provocan una respuesta favorable o desfavorable? El hombre virtuoso es aquel que ha armonizado las propias inclinaciones y afectos en una forma tal que las pone también en armonía con las inclinaciones y afectos de sus semejantes. La armonía es la gran propiedad moral. Aunque en realidad la obtención de dicha armonización es un

¹⁵ En este descubrimiento podemos encontrar algunos rudimentos de la teoría estética romántica del siglo XVIII, vemos como Kant mismo en su *Crítica del juicio*, al analizar el sentimiento de lo sublime, abre un camino que nos conduce a reconocer la naturaleza moral del hombre, el sentimiento de dignidad frente a la fuerza dinámica de la naturaleza. En la contemplación estética de la Naturaleza (*Physis*) descubre al espíritu como fuerza interior del hombre, cuyo reconocimiento le infunde un sentimiento de dignidad, el de reconocerse como principio de la creación por poseer una segunda naturaleza, la característica moral de su naturaleza.

¹⁶ Shaftesbury fue una influencia central en el pensamiento de Vico, sus semejanzas radican en que basan el *sensus communis* en la comunidad, pero con la diferencia de que Vico basa este principio en el mito en lugar de en una afección natural, es decir, en un sentimiento socialmente compartido.

¹⁷ Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, (edición 1773), II, 415.

problema, pues entre lo que me satisface y lo que es bueno para los demás hay un gran conflicto. Shaftesbury cree en la posibilidad de su adecuación dada la tendencia natural del hombre hacia la benevolencia y hacia la sociabilidad. Esto es lo que Mandeville cuestiona, ataca las propuestas centrales de Shaftesbury en la segunda parte de *La Fábula de las Abejas*, como por ejemplo la creencia en una propensión natural humana de actuar de forma altruista, y que ello aunado a la benevolencia posibilitan la promoción del beneficio social. Tampoco cree en la posibilidad de una armonización entre lo particular y lo general, realizada de manera innata u operada por una racionalidad intencional subjetiva, la sociabilidad es posible gracias a una “paradoja consecuencialista”, la de un orden irracional del mundo, cuyo análisis abstracto queda comprendido bajo una teleología de la naturaleza de corte providencialista.

El *sensus communis* postulado, tanto por Shaftesbury como por Hutcheson, no satisface a Mandeville por adecuar la ética a la estética y por no responder a la cuestión de cómo los juicios pueden ofrecernos razones para actuar de tal o cual manera. Les crítica su postura contemplativa de las acciones, la del espectador o crítico desinteresado como si se tratase de una actitud estética, el no tomar una actitud de agente. No ofrecen una teoría sólida de los móviles de la actuación humana. Mandeville no cree en la posibilidad de armonizar la teoría y la praxis, mucho menos fundar el placer en un principio ético, el hedonismo rechaza una “ética de las convicciones”, no se puede ser ciudadano del mundo basando los principios de la acción en una virtud que exige la negación de la personalidad.

Nuestro filósofo, a diferencia de Shaftesbury, juzga el valor de la “conducta pública” según un criterio utilitarista, es virtud pública todo aquello que contribuye a la prosperidad y felicidad nacional¹⁸, mientras que la “conducta privada” es juzgada según un criterio anti-utilitarista, no evalúa la conducta por sus consecuencias, sino por la

¹⁸ Impera la “paradoja consecuencialista”, una lógica azarosa “que siempre quiere el mal y produce bien”, que ha hecho que la orientación individualista transida de egoísmo e interés propio favorezca a la larga un bienestar público. Es la lógica del Mefistófeles del *Fausto* de Goethe, un ser que tanto mal ha querido en el mundo pero que paradójicamente produce bien. Es la misma paradoja del *ethos ascético protestante* que descubre Weber, “que siempre quiere el bien y siempre crea el mal”, el puritano que buscaba la salvación personal a través de la entrega al ejercicio profesional dio lugar a imperativos puramente pragmáticos y funcionales. El ascetismo protestante aparece entonces como matriz generadora de frutos no queridos: de un tipo de conducta teleológica motivada por fines pragmáticos, de una cultura racionalizada como es el capitalista, orientada esencialmente a la inmanencia. Véase el tratamiento del tema por Yolanda Ruano en *Racionalidad y conciencia trágica*, p. 190. Esa misma “paradoja consecuencialista” la podemos encontrar en las filosofías de la historia de Kant y de Hegel, en la insociable sociabilidad kantiana y en los azarosos fines teleológicos de la historia hegeliana.

intencionalidad de las acciones. Esta separación entre conducta pública y privada bajo distintos criterios¹⁹ es lo que impide resolver la paradoja, “vicios privados hacen virtudes públicas”. Son virtuosos sólo aquellos actos que provienen del rigorismo, es decir, aquel acto que implique trascender nuestras naturalezas egocéntricas y pasionales a favor de los demás, deseando racionalmente o conscientemente su bien antes que el propio. Pero como tal trascendencia es imposible con el puro poder humano, todos los actos están fundados en una pasión de base y por tanto son vicios. Con ello, Mandeville nos muestra la evidente incompatibilidad del ideal ascético de moralidad con cualquier norma utilitarista. No comparte con Shaftesbury el que la benevolencia produzca un beneficio social, al contrario le parece que fomenta la pereza y obstaculiza al progreso. No existe, en su opinión, una tendencia natural a la benevolencia ni a la virtud.

Según mi lectura a las propuestas mandevillianas, el bien público se alcanza, o es el resultado de la indiferencia del individuo frente a todo bien que no sea el suyo. Es una feliz casualidad que la búsqueda del gozo y el lujo promuevan la empresa económica y que con ello se eleve el nivel de la prosperidad nacional. Mandeville plantea el segundo gran problema de la filosofía moral inglesa del siglo XVIII, el de si los juicios morales son producto del sentimiento como sostienen Shaftesbury y Hutcheson, si esto es así ¿cómo pueden ser algo más que un interés personal?

4.1.4-La postura mandevilliana frente al deísmo de Shaftesbury: Los librepensadores.

En 1714, un año después de la muerte del tercer conde de Shaftesbury y tres años después de la publicación de la primera edición de las *Características* de Shaftesbury, Mandeville amplió su poema del *Panal Rumoroso o la Redención de los Bribones*, con unas *Observaciones* al mismo poema escritas en prosa, luego de esta ampliación el libro cambio de nombre y se llamó *La Fábula de las Abejas*, las cuales pretendían dar una respuesta a las teorías de la benevolencia natural como origen de la sociabilidad humana.

En opinión de Irwin Primer²⁰ es imposible creer que Mandeville no conociera ya en 1714, directa o indirectamente, las ideas centrales del sistema ético de Shaftesbury, su

¹⁹ Mientras que las acciones privadas se juzgan mediante una “ética de las convicciones”, las acciones públicas son juzgadas a partir de una “ética consecuencialista”, en donde lo importante es el resultado o éxito de una acción realizada, y no apela a una conciencia interior.

²⁰ Irwin Primer, “Mandeville and Shaftesbury: Some Facts and Problems”.

llamado *Sistema Social* (Social System)²¹. Sin embargo, las primeras referencias que hace Mandeville de Shaftesbury aparecen a partir de 1720 en su primera edición de *Free Thoughts on Religion, The Church and National Happiness (FT)*, en ella Mandeville habla de sus ideas con aprobación.²² Tal es el caso de la defensa que hacen ambos autores de una soberanía limitada basada en los tres poderes, el Rey, los Lores y los Comunes. Defienden la teoría del contrato y refutan los vestigios del sello monárquico y patriarcal:

“Los aduladores de Príncipes, entre los que destacan los clérigos, sostienen que es un pecado cometido contra Dios el no obedecer al Rey. Defienden sus argumentos poniendo a las Escrituras como prueba, la historia de los tiempos y todos los ejemplos donde han existido monarquías absolutas, olvidándose de la Constitución, y de los acuerdos entre el Rey y el Pueblo.”²³

Si comparamos los puntos de vista teológico-políticos de *Free Thoughts* de Mandeville y las *Characteristicks* de Shaftesbury encontramos afinidades en muchas áreas, como es el caso de su denuncia en contra de la superstición, el fanatismo religioso y su crítica a los clérigos Tories, que están hambrientos por el poder civil y político. Ambos defienden la tolerancia religiosa y su adhesión a la Iglesia de Inglaterra, también se apoyan por igual en los escritos de los llamados Latitudinarios²⁴, como el obispo Jeremy Taylor y el arzobispo Tilloston, y por último ambos son testigos de la gran influencia del pensamiento de Pierre Bayle en Inglaterra.

Sus críticas a la Iglesia de Roma no eran tibias, sino bastante feroces y persistentes, probablemente por su herencia holandesa o su antecedente calvinista.²⁵ Mandeville adopta dos actitudes en torno a Shaftesbury diametralmente opuestas de 1723 a 1729, como se puede ver en su libro *Free Thoughts* en donde muestra una actitud de aprobación, que

²¹ Véase los tres volúmenes de sus *Characteristicks of Men, Manners, Opinions and Times*, que encierra una colección de escritos acerca de la naturaleza del hombre, la virtud y el origen de la sociedad.

²² En la edición de dos tomos de Kaye sobre *La Fábula de las Abejas*, éste nos dice que Mandeville hace las primeras referencias a Shaftesbury en *Free Thoughts on Religion and National Happiness* y son favorables, no es sino hasta 1723 que Mandeville comienza un ataque sistemático a las *Characteristicks* de Shaftesbury.

²³ Bernard Mandeville, *Free Thoughts on Religion. The Church and National Happiness*, 1720, p. 298.

²⁴ Los Latitudinarios son aquellos miembros del clero que critican a la Iglesia de Roma.

²⁵ Según Irwin Primer, gran estudioso de la filosofía del siglo XVIII, en su estudio sobre Mandeville y Shaftesbury, sostiene que los escritos de este conde exhiben la tradicional crítica de los protestantes ingleses en contra de Roma. Algunas observaciones de Mandeville en contra de la Iglesia de Roma suenan intolerantes, pero en realidad son una denuncia a la intolerancia de la iglesia católica. Muchos de sus pasajes anti-católicos derivan del *Diccionario* de Bayle. En 1720 el motivo de tales polémicas era eminentemente político. Los apologetas hannoverianos lucharon por mantener vivos los sentimientos anti-romanos, en especial en contra de los Jacobitas.

contrasta con la feroz crítica que le hace a Shaftesbury en la segunda parte de *La Fábula de las Abejas* y en su *Ensayo acerca de la Naturaleza de la Sociedad*:

“Hor: ...en las *Characteristicks* el lenguaje y la dicción son mejores, el Sistema de la Sociabilidad del hombre es encantador y más plausible, y las cosas son dichas con mayor arte y más aprendizaje, sin embargo en el otro (el sistema de Mandeville en la *Fábula de las Abejas*) existe más verdad, y la naturaleza está mejor representada....

Cleo: En primera, estoy de acuerdo que fue un hombre (Shaftesbury) de erudición, y un escritor *Polite*, tuvo una gran imaginación, y un fino manejo de las cosas, en un lenguaje cortés y de expresión firme: Pero por un lado se debe confesar que sus sentimientos acerca de la libertad y la humanidad son nobles y sublimes, y que no hay nada vulgar en las *Characteristicks*, por el otro lado, no se puede negar, que las ideas que tiene acerca de la bondad y excelencia de nuestra naturaleza, son tan románticas y quiméricas como bellas y amables; que trabajó muy duro para tratar de reconciliar dos cosas contrarias, la inocencia de las costumbres (*Innocence of Manners*) y el progreso mundano (*Wordly Greatness*)”²⁶

El pasaje muestra una admiración por los sentimientos libertarios de Shaftesbury, enfatiza los errores en la visión que tiene de la naturaleza humana y del bien público, e introduce un ataque contra el deísmo de Shaftesbury. Veamos en que consiste la postura deísta de Shaftesbury:

“La mente (*mind*) quien es el espectador o auditor de otras mentes, no puede estar sin su ojo u oído para discernir la proporción, distinguir el sonido, y revisar cada sentimiento o pensamiento que se le pone enfrente al entendimiento. No puede dejar escapar nada a su censura. Siente lo suave y lo duro, lo justo, lo armónico y lo disonante... También en moral, las formas o imágenes de este tipo le incumben al entendimiento y están activos aún cuando el objeto real deje de estar presente... en esto el corazón no permanece neutral, siempre toma parte, distingue los sentimientos de las afecciones, y aprueba en alguna medida aquello que es neutral y honesto, y desaprueba aquello deshonesto y corrupto”²⁷.

Esta concepción del poder del entendimiento como la de un espectador que discierne y da la aprobación de la conducta moral, es un antecedente de lo que vendría a ser el “espectador imparcial” de Adam Smith. Mandeville crítica el papel que Shaftesbury le da a la razón, ésta es la principal crítica que le hace al deísmo, la cual ocupa un lugar muy importante.²⁸

²⁶ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, segunda parte, diálogo sexto, p. 356. Mandeville está comparando los dos sistemas acerca de la naturaleza humana y la sociabilidad del hombre, el suyo y el de Lord Shaftesbury, del cual reconoce cosas positivas pero a su vez le hace una crítica. El paréntesis es mío.

²⁷ Shaftesbury, *Characteristicks*, tomo II, sección III, p. 17, acerca del papel que juega el entendimiento.

²⁸ Mandeville comparte con el frente deísta-librepensador su anticlericalismo y la defensa de una religión de Estado. Mandeville propone convertir al clero en funcionarios de Estado, con derechos y deberes bien establecidos, pagados por el Estado, como era el caso de los ministros de culto nacional en Holanda, si bien se

Sin embargo, los estudiosos del pensamiento de Mandeville se han centrado en la crítica que este le hace a la concepción de la naturaleza humana de Shaftesbury.

Mandeville discutía desde una posición de escepticismo frente al cristianismo. Nunca se autodenominó deísta, a pesar de que muchos contemporáneos así lo catalogaran, tal es el caso del obispo Berkeley quien critica a ambos autores como si fueran deístas por igual, y fuertemente anticlericales. Nuestro filósofo adopta y explota la actitud rigorista heredada de Bayle y el calvinismo, pero sólo como un artificio para ridiculizar la “benevolencia sentimental” que caracterizaba el deísmo de Shaftesbury.²⁹

La crítica de Mandeville contra el estamento clerical es eminentemente política, se opone a su participación activa en la política, y por ello converge con el ataque librepensador, en su lucha en contra de la tesis de autonomía defendida por la iglesia:

“Levantarse en rebelión es un crimen capital para cualquier súbdito, pero para un clérigo que induce a otros a hacerlo, agrava la ofensa: que por todas las oportunidades y ventajas que tiene su función, puede siempre hacerlo y que además de considerarse una traición, lo hace culpable de desviar la verdad y pervierte los designios de su vocación de quien menos se sospecha, es similar al envenenamiento por parte de un boticario, o que un peluquero le cortara la garganta a sus clientes.”³⁰

Mandeville coincide con los librepensadores y por tanto también con Shaftesbury, en considerar el poder eclesiástico como un posible enemigo, y que por lo tanto el poder civil debía mantener a los clérigos bajo control y observación. No obstante, Mandeville reconoce al fenómeno religioso como componente necesario del proceso civilizatorio:

“Cuando los laicos no pueden sujetarse a la doctrina o ritos a la Iglesia establecida por el Estado, deben disfrutar de todos los privilegios temporales e inmunidades al igual que otros súbditos, no deben pedir más que lo que ocurre con respecto a los asuntos espirituales, de pensar libremente lo que deseen, de servir a Dios a su manera, sin que se les moleste por ello, pueden ser instruidos por los maestros de su

muestra en general favorable a la iglesia de Inglaterra episcopalista. En donde Mandeville se opone al deísmo, y a Shaftesbury como uno de sus representantes, es a esa pretensión de aislar dentro de la religión como fenómeno tradicional un núcleo racional, pues para los deístas la superstición religiosa considerada “falsa conciencia” podía ser eliminada mediante un bautismo de razón, cosa que Mandeville niega, con lo cual muestra su herencia holandesa en Erasmo de Róterdam, Spinoza y Bayle que consideran la naturaleza del hombre como pasional y donde la razón no tiene la última palabra, sino que está al servicio de las pasiones.

²⁹ Mandeville era un cristiano escéptico, en el siglo XVIII en Inglaterra nadie en su sano juicio se habría atrevido a profesar públicamente su ateísmo, por puro instinto de autoconservación.

³⁰ Bernard Mandeville, *Free Thoughts on Religion. The Church and National Happiness*, 1720, p. 292-293. La sección que habla acerca de los deberes recíprocos entre el clero y los laicos.

elección, y tienen la libertad de construir sus templos y profesar el culto que ellos libremente elijan.”³¹

Esta cita nos muestra la posición liberal mandevilliana en torno a la defensa de la tolerancia religiosa, coincide con los ideales ilustrados en este sentido, el Estado no debía discriminar de los “derechos civiles” a sus ciudadanos (súbditos) por la religión que hubiesen elegido profesar, hace una clara separación entre los “derechos eclesiásticos” y los “derechos civiles”. La violación de la normatividad religiosa no da jurisdicción sobre la normatividad jurídica civil.

4.1.5. La “naturaleza egoísta” del hombre frente a su “naturaleza benevolente”

La explicación teórica acerca de la naturaleza humana ha sufrido diversas transformaciones a lo largo de la historia de la filosofía, hasta dar paso a lo que se conoce como el “individualismo metodológico”.³² El problema acerca de la naturaleza del hombre sufre otro cambio durante el siglo XVII al presentarse las guerras religiosas y las disputas entre los distintos credos cristianos, que provocaron la separación entre “fe y moral” y “fe y política”; se da asimismo la especulación acerca de la relación entre individuo y sociedad independientemente de las verdades reveladas, producto del mismo proceso de secularización que sufre la modernidad.

El punto de vista dominante durante el siglo XVIII en Inglaterra era el deísmo y la idea de una naturaleza humana basada en los principios de una religión natural. Ya mencionamos con anterioridad algunas de las diferencias de Mandeville con la visión deísta, pero ¿cuál es la opinión de Shaftesbury y de Mandeville acerca de la naturaleza humana y en qué se oponían? Para Shaftesbury el ser humano es principalmente una criatura racional, aunque le reconoce poseedor de afecciones naturales. El uso correcto de

³¹ B. Mandeville, *Free Thoughts on Religion. The Church and National Happiness*, 1720, p. 244. Sección que habla acerca de la tolerancia y la persecución religiosa.

³² Por “individualismo metodológico” ha de entenderse la idea de una articulación en la relación entre individuo y orden social, como una arqueología que dio lugar a tres resultados: En primer lugar, el individuo aparecía frente al mundo y debía reconstruir desde su subjetividad lo que el mundo es, dar una explicación racional del mundo. En segundo lugar, el individuo deja de ser considerado como ser social originario, la sociedad ya no está dada, sino que ahora hay que explicar como se construye la sociabilidad. En tercer lugar, el individuo debía reconstruir lo que el mundo era y explicar la sociabilidad de su propia naturaleza.

las afecciones o su adecuado equilibrio (*balance of affections*) depende de un uso de razón suficiente:

“El mérito y la virtud dependen de un conocimiento de lo correcto (right) e incorrecto (wrong), lo que acompañado del uso de razón, es suficiente para garantizar el uso correcto de las afecciones.”³³

Según Shaftesbury, existe un principio de virtud en el temperamento natural de los seres humanos. Pero acepta que dicha virtud sea compartida por las criaturas racionales en diversos grados:

“Aún cuando el vicio y la virtud se hallen mezclados en el hombre, a pesar de lo malo que pueda ser el temperamento o las pasiones frente a los objetos morales o sensibles; a pesar de lo irascible, pasional, lascivo y cruel que sea un hombre, a pesar de lo vicioso de su entendimiento y a pesar de las reglas o principios por los que se guíe, si llega a existir alguna flexibilidad o inclinación favorable hacia el mínimo objeto moral, la menor apariencia del bien moral, habrá algo de virtud todavía, y la criatura no será totalmente viciosa o antinatural.”³⁴

Shaftesbury no considera que a ningún hombre se le pueda calificar como absolutamente corrupto o vicioso:

“Es difícil encontrar a un hombre totalmente malo, como totalmente bueno, pues donde quede alguna afección todavía queda algo de BONDAD o VIRTUD en el Ser.”³⁵

Para Shaftesbury, el ser humano posee una disposición natural a la virtud (que es la tendencia hacia el bien público), nada puede excluir a una criatura de la virtud, salvo en tres excepciones: cuando quede eliminado el sentido natural hacia el Bien, cuando se forme un sentido del bien equivocado, o cuando al sentido del bien se le opongan afecciones contrarias. Shaftesbury no cree que sea posible una pérdida absoluta de esta noción natural por el bien, pues nadie puede ser indiferente o insensible a esta noción:

“Todo el mundo discierne y posee un interés público y es consciente de aquello que afecta a la comunidad.”³⁶

Para Shaftesbury nuestra naturaleza está hecha a la compañía, y su ausencia provoca dolor en distintos grados, si es prolongada produce amargura y una tristeza que sólo la

³³ Shaftesbury, *Characteristicks*, tomo II, sección III, p. 18.

³⁴ *Ibid.*, p.22.

³⁵ *Ibid.*, p.23.

³⁶ *Ibid.*, p. 24.

sociabilidad puede remover. El sentido del bien y del mal es tan natural como cualquier afección natural y es un primer principio en nuestra constitución. No existe ninguna opinión, especulación o creencia que logre destruirla por completo:

“Es imposible que el sentido del bien y del mal sea borrado del temperamento natural, ni por la fuerza o la violencia, ni aún empleando la creencia u opinión más extravagante que exista en el mundo.”³⁷

En cambio para Mandeville el hombre siempre ha sido igual de conspicuo y corrupto y niega, según se puede observar en la práctica, que haya existido en la historia un hombre virtuoso, y acepta que una sociedad no puede crecer hacia el progreso material sin los vicios de los hombres:

“Acepto como un primer principio, que en toda sociedad grande o pequeña, es el deber de cada uno de sus miembros ser bueno, que la virtud debe ser impulsada y el vicio abatido, se deben obedecer las leyes y castigar a los transgresores. Después de esto afirmo, que si consultamos la historia antigua como moderna, vemos lo que ha sucedido en el mundo y encontramos que la naturaleza humana desde la caída de Adán, siempre ha sido el mismo... independientemente de los tiempos, los climas o la religión... ninguna sociedad puede florecer y ser poderosa por algún tiempo sin los vicios de los seres humanos.”³⁸

Continúa diciendo que la naturaleza humana sigue siendo la misma independientemente del tiempo, y no espera que cambie. No entiende por qué la conducta del hombre es considerada inmoral por seguir sólo la naturaleza pasional. Se pregunta por qué es considerada una impiedad advertirle al hombre que se cuide de sí mismo y de las secretas astucias del “amor propio” (*self-love*), y enseñarle las diferencias entre los actos provenientes de la conquista de las pasiones y aquellos que resultan de la oposición de una pasión sobre otra, que sería una virtud disfrazada (*counterfeited virtue*)³⁹

Para Mandeville la naturaleza del hombre está basada en el “amor propio” y busca su interés personal, depende de la opinión pública y por ello está tan apegado a la adulación (*flattery*), que consiste en la buena opinión que los demás tienen acerca de la dignidad de su persona. Hasta los peores entre los hombres están afectados por esta dependencia, son afectados a que se hable bien de ellos.

³⁷ Ibid., p. 25.

³⁸ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, primera parte, *Observación T*, p. 231.

³⁹ Ibid., p. 230. En torno a la virtud disfrazada, Mandeville sigue la tradición de Defoe en el *Sobrino de Rameau*.

En la “Observación T” de la *Fábula de las Abejas*, Mandeville crítica explícitamente el sistema de Shaftesbury, en especial la idea de que el hombre puede ser virtuoso sin la abnegación o negación de sí mismo (*self-denial*). Nos muestra al ser humano como una criatura con debilidades, pero que avergonzado de tenerlas, prefiere ocultarlas y escondiendo sus verdaderas intenciones en su corazón, se socializa bajo una máscara de estar preocupado por el “bien público”, con la esperanza de poder satisfacer sus sucios apetitos y la deformidad de sus deseos. Estando consciente del apego por sus deseos se da cuenta de su incapacidad para seguir el tortuoso camino de la virtud.

4.2. El sistema del “moral sense” hutchensoniano frente al sistema del “amor propio” mandevilliano

Hutcheson le crítica a Mandeville la ambigüedad de su concepto de vicio y sin duda tuvo razón, como lo muestra Héctor Monro en *The Ambivalence of Mandeville*, podemos hablar de cinco sentidos del concepto de vicio a lo largo de la obra de Mandeville⁴⁰. Francis Hutcheson envía tres cartas sucesivas a *The Dublin Journal* en 1726, que fueron incluidas posteriormente en el libro *Reflections upon the Laughter and Remarks upon the Fable of the Bees*⁴¹. En la primera carta Hutcheson se queja de la ambigüedad del concepto de vicio:

“Vicios Privados Beneficios Públicos, puede significar cualquiera de estas cinco distintas proposiciones: Los vicios privados son en sí mismos beneficios públicos; o, los vicios privados tienden naturalmente, como medios directos y necesarios, a producir pública felicidad; o, los vicios privados, mediante un manejo de los gobernantes, pueden ser obligados a contribuir a la felicidad pública; o vicios privados surgen de modo necesario de la felicidad pública; o, para terminar, vicios privados surgirán con toda probabilidad de la prosperidad pública debido a la presente corrupción de los hombres.”⁴²

Esta acusación de ambigüedad le sirve a Hutcheson para proponer su sistema, desestructurando una paradoja que considera un mero juego de palabras, afirma que los placeres más valiosos proceden del amor y la estima por nuestros semejantes, del agradecimiento, amor y confianza en la Providencia y la sumisión a su voluntad. Esta

⁴⁰Véase Hector Monro, *The Ambivalence of Bernard Mandeville*, p. 211-223. Citado por María Cristina Ríos en *La fundamentación ética del mercantilismo, Bernard Mandeville: La paradoja del vicio en la sociedad*, p.153-163.

⁴¹ Citado por Esther Pascual López en *Bernard Mandeville, Legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, p. 216.

⁴² Primera carta enviada por Francis Hutcheson al *The Dublin Journal*, 1729, recogida en *Reflections upon the Laughter and Remarks upon the Fable of the Bees*, 1750, p. 132-133.

verdad corrige nuestras opiniones e imaginaciones sobre los placeres sensibles, haciendo que “no nos sintamos perturbados por imágenes de valor, dignidad y mérito propias de estilos de vida que no están a nuestro alcance”⁴³. De esta manera, Hutcheson defiende la tesis de que lujo es sólo aquello que alguien no puede permitirse si al hacerlo desatiende obligaciones que tiene con terceros. No está en contra de la sociedad comercial que defiende Mandeville, lo que le objeta es su idea de vicio, lo mismo hará Hume con posterioridad, analicemos las ideas de vicio y virtud hutchesonianas:

“Si el vicio fuera lo opuesto a la virtud, verbigracia, aquellas acciones que van en detrimento del público, o evidencian ingratitud o contumacia hacia el ser supremo, podemos concluir con facilidad que la mayor mejora de las artes, manufacturas o del comercio está tan lejos de ser necesariamente viciosa, que en realidad deberíamos considerarlas más bien buenas y virtuosas disposiciones; ya que es cierto que los hombres de mejor y más generoso temperamento lo desearían por el bien público.”⁴⁴

Hutcheson cree resolver la paradoja mandevilliana “vicios privados, beneficios públicos” al ofrecernos una definición utilitarista de la virtud, “mejor es aquella acción que asegura la mayor felicidad del mayor número”⁴⁵ Crítica a Mandeville y a Hobbes diciendo que son tontos aquéllos que infieren de la existencia de deseos en el ser humano de manera universal, una naturaleza humana egoísta dependiente exclusivamente de su propia ventaja. Invierte el punto de vista mandevilliano en torno al sentido público, al definirlo como un “conjunto de intereses”, como el interés o “deseo de la felicidad de los otros”, y de la contemplación del logro del bienestar público el observador puede obtener un placer privado. Por el contrario, Mandeville objetaría que “el deseo de la felicidad de los otros” tiene su origen en el del “amor propio”, una pasión sin más y la búsqueda de felicidad individual como finalidad última⁴⁶ y en oposición a la felicidad pública⁴⁷. En cambio, para Hutcheson la felicidad privada depende de un sentido público, esta es la evidencia

⁴³ Citado por Pascual López, p. 217.

⁴⁴ Ibid., p. 217.

⁴⁵ Citado por Thomas Horne, *El pensamiento social de Bernard Mandeville*, 1982, p. 217.

⁴⁶ Cfr. Francis Hutcheson, *On the Nature and Conduct of the Passions*, 1728, p. 17.

⁴⁷ No debemos olvidar que Mandeville se ciñe a un concepto rigorista ascético de la virtud, es decir, que cualquier acción que no implique la negación del yo o el olvido de sí, toda acción que no conlleve esta renuncia, no puede ser juzgada como acción virtuosa. Sin embargo, el hecho de no ser una virtud no la convierte sin más en un vicio, es decir, puede tratarse de una acción indiferente a la moralidad, sería vicio cuando no se mostrara en dicha acción ninguna consideración por los demás, o incluso fuese dañina al público. Es gracias al rigorismo de esta definición de virtud que Mandeville no puede resolver la paradoja “vicios privados hacen virtudes públicas”.

contundente de la bienaventuranza del autor de la naturaleza. Pero que este esquema verdaderamente provenga de nuestro amor a los demás es un asunto de “conciencia interior”. En contra de Mandeville, nos dice que “el deseo por la felicidad de los demás” es considerado una virtud y no está directamente motivada por la esperanza de un provecho material, de poder o placer de los sentidos externos, o por la recompensa de alguna deidad o futuros placeres de autoaprobación.⁴⁸ Prueba lo anterior desde una argumentación lógica, diciendo que ninguna afección o deseo surge directamente de nuestra volición:

“Si tener el deseo o la afección fuesen los medios del bien privado, y no la existencia del acontecimiento deseado, entonces por el amor propio (*self-love*) desearíamos tener el “deseo por el acontecimiento” en lugar del “el acontecimiento mismo”, puesto que el acontecimiento no es considerado el medio del bien.”⁴⁹

En oposición a Mandeville, afirma que si no tuviésemos ningún sentimiento además del “amor-propio”, nada haría que surgiera nuestro deseo por la felicidad de los demás más que concibiendo su felicidad como un medio para obtener la nuestra. Continúa diciendo que aquéllos que sostienen que la benevolencia puede surgir por la expectativa de ventaja mundana, de honor, auto-aprobación o recompensas futuras, debe reconocer que sólo son motivos relacionados a acciones exteriores, muestran que el deseo por la felicidad de otros son sólo un medio para obtener el bien privado, mientras que el acontecimiento mismo es dejado de lado, es decir, el hecho de que el otro efectivamente sea feliz no interesa, pues no es considerado medio para lograr el bien privado, este olvido es criticado por Hutcheson. Señala que del “amor-propio” no se puede derivar “el deseo por la felicidad de los demás”, es cierto que en ocasiones tendremos este deseo subordinado a nuestra propia felicidad, pero también somos conscientes de que este deseo subordinado no es en sí mismo el sentimiento virtuoso que todos aprobamos:

“La virtud de la benevolencia debe ser un deseo último que subsiste sin vistas al bien privado. Este tipo de deseos públicos lo sentimos sin que sea un deseo subordinado al bien privado. El deseo subordinado aislado no es una afección que aprobemos como virtuosa.”⁵⁰

Si bien la virtud por la benevolencia es un deseo, no por serlo es un vicio al tratarse de una finalidad última, es decir, no es un medio para el provecho propio en tanto el “otro” es

⁴⁸ Ibid., p. 18.

⁴⁹ Ibid., p. 19.

⁵⁰ Ibid., p. 21.

considerado como fin en sí mismo. Hutcheson reconoce que las recompensas juegan un papel importante para alentar nuestro “deseo por la felicidad pública”, nos pueden influir indirectamente hacia la virtud pero no bastan. El suponer el desinterés de las afecciones virtuosas no vuelve inútiles a las recompensas y castigos.⁵¹ Al igual que Shaftesbury aboga por la necesidad de un equilibrio de las pasiones:

“Si nos vemos afectados por sensaciones confusas que fortalecen y fijan nuestros deseos privados, una sensación así debe ir acompañada de los sentimientos públicos para preservar el equilibrio de las pasiones... Necesitamos de las pasiones como fuerzas adicionales para lograr los objetos que llamamos buenos”⁵²

Vemos como las pasiones son necesarias como motores que nos inducen a la virtud, la fuerza necesaria que nos da impulso ético, no es la razón el motor de la conducta ética como si lo es para los racionalistas. Existe un punto común entre Hutcheson y Mandeville en contra de Shaftesbury, la idea de la insuficiencia de la razón para lograr la preservación (la felicidad), para preservarnos es necesaria una “sensación de inquietud” (*uneasiness*) que anteceda al deseo y que continúe después de que se presente el deseo. Hutcheson decía:

“...No podríamos preservar nuestros cuerpos sin un sentido de dolor, aunado a un esfuerzo violento por evitar todo aquello que tiende a destruirnos, dado que nuestro conocimiento no se extiende al punto de juzgar a tiempo aquello que es dañino a nuestro mecanismo...”⁵³

Nuestra naturaleza requiere de una sensación que acompañe a todos nuestros deseos, como medio para nuestra preservación, capaz de soportar el displacer del trabajo. Necesitamos de la fuerza de las pasiones naturales, acompañada del dolor que antecede al deseo, suficientes para servir de contrapeso a los dolores del trabajo y las sensaciones de los apetitos egoístas, como es el caso de los padres que son capaces de olvidar sus propias inclinaciones con tal de satisfacer los de sus hijos.

Según Hutcheson, la felicidad humana no puede ser promovida sin la sociedad y la ayuda mutua, aún más allá de la familia; nuestros “sentimientos públicos” deben fortalecerse al igual que nuestros “sentimientos privados” para lograr un equilibrio, así como nuestros deseos por la virtud y el honor. Sostenía que al lograr un equilibrio entre las pasiones, es decir, si los “sentimientos públicos” pudiesen crear un contrapeso a los

⁵¹ Ibid., p. 22.

⁵² Ibid., pp. 33-34.

⁵³ Ibid., p. 34.

“sentimientos privados”, acompañadas del honor y la virtud, sería posible la bondad de la naturaleza humana fortalecida por la razón. Infiere la existencia de sentimientos públicos del hecho de observar pasiones egoístas en la naturaleza humana:

“Si poseemos pasiones egoístas que sirven para nuestra preservación, entonces también tenemos pasiones públicas, que nos comprometen a dar un servicio vigoroso y esforzado hacia nuestros hijos, amigos, comunidad y país.”⁵⁴

Nos pone como ejemplo la compasión, como aquella pasión que nos compromete a socorrer al necesitado aún cuando estemos en riesgo de perder el propio interés por el peligro. No cree que la compasión se derive del orgullo o de nuestro instinto de auto-preservación, como sostenía Mandeville.⁵⁵ En una tesis contraria a la de Mandeville, Hutcheson insiste en que nuestros sentimientos y pasiones provienen de algo en nuestra constitución distinto del “amor propio” (*self-love*) y que tienden a algo más que los placeres personales de los sentidos externos y de la imaginación. Intenta demostrar cinco tesis:

- 1) Nuestras pasiones provienen de un *sentido moral* y de un *sentido del honor*.
- 2) Nuestras pasiones tienden hacia el bienestar público en abstracto y sin consideración de sus cualidades particulares.
- 3) Las pasiones públicas se diferencian según las cualidades morales del agente, cuando se presentan a nuestro sentido moral como virtuosas o viciosas.
- 4) Las pasiones públicas se diferencian por las relaciones de los distintos agentes entre sí, al considerar su felicidad.
- 5) Todas estas pasiones pueden complicarse por el egoísmo.

Contra Mandeville nos dice que muy pocas pasiones se derivan del “amor-propio” o del deseo de una ventaja personal. Negó que el principio de aprobación se basara en el “amor propio” o en un principio de razón, sino de aquello que denominó un *sentido moral (moral sense)* un tipo de percepción a favor de los demás. Sin un *sentido moral* inscrito en nuestra naturaleza, no tendríamos la posibilidad de sentir placer o dolor, y nuestra naturaleza quedaría reducida a la indolencia. Ni el interés ni la esperanza de una recompensa presente

⁵⁴ Ibid., p. 34.

⁵⁵ Véase Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas I*, “Ensayo sobre la Caridad y las Escuelas de Caridad”, p. 255. Nos pone el ejemplo de un bebé devorado por una fiera y como el auxiliarlo es sólo una forma de preservación ante el dolor que sentimos, pero no por un sentido originario de ayuda natural al prójimo.

o futura tiene efectividad, hasta que nos hayamos formado una opinión de la deidad o de las cualidades morales de los otros. Crítica a todos aquellos escritores, en especial a Mandeville, por representar a la humanidad como algo absolutamente perverso, o en el mejor de los casos como egoísta:

“Se ha convertido en un tema de moda, el poner o suponer una constitución egoísta de toda acción generosa, y aparece como un gran escritor aquel que hace estas insinuaciones.”⁵⁶

Por último, crítica la doctrina Estoica por considerarla un esquema de virtud fantástico, que representa a la virtud como una disciplina privada y egoísta, que consiste en mantenernos indiferentes (*unconcerned*), no sólo ante los cambios de la Fortuna como la riqueza o la pobreza, la libertad o esclavitud, sino de cualquier acontecimiento externo, de la suerte de nuestros amigos más amados, manteniéndonos tranquilos. Estos sentimientos desinteresados hacia los demás no son la verdadera virtud, sostiene en cambio que nuestro sentido del bien es más fijo y estable en nuestra naturaleza que la moda y las opiniones, sólo las personas de imaginación irregular sufren de los tormentos de sus violentos deseos y de la frustración, a diferencia del hombre modesto y frugal quien corrige las vanas asociaciones de ideas y revisa las opiniones sobre el bien de los objetos, quien se previene de admiraciones extravagantes y deseos entusiastas por encima del bien real de los objetos.

El debilitamiento de nuestros “sentimientos públicos” (sentimientos a favor de los demás) necesariamente empobrece nuestro sentido del bien público que está fundado en ellos, y elimina los placeres del “sentido moral”. Hutcheson en oposición a Mandeville, sostiene que el deseo de aplauso implica un débil sentido moral, un individuo que dependa de la “opinión pública” está pervertido:

“A la raza humana le está asignado un gusto público, un gusto moral y un gusto por el honor. Estos sentidos no pueden ser extirpados, aunque pueden ser pervertidos por los sentidos externos y debilitados por la falsa opinión y una tonta asociación de ideas.”⁵⁷

El hombre virtuoso le da preferencia a los placeres morales, en él los “sentimientos públicos”, el “sentido moral” y del “honor” sobrepasan todos los deseos y sentidos con toda su fuerza. Ni los “sentimientos públicos”, ni la “virtud”, ni el “honor” necesitan de ningún

⁵⁶ Francis Hutcheson, *On the Nature and Conduct of the Passions*, p. 52.

⁵⁷ Francis Hutcheson, *On the Nature and Conduct of the Passions*, p. 73.

tipo de placer sensual, en oposición a la argumentación mandevilliana quien intenta demostrar que la moralidad es una invención política producto del engaño que la adulación engendra en el orgullo y la última etapa del proceso civilizatorio. Estos postulados mandevillianos resultaron ser el gran reto de Hutcheson y la empresa de toda su vida el probar lo contrario, a saber, que la conducta debe juzgarse de acuerdo a lo que Shaftesbury fue el primero en llamar, un *sentido moral*, propiedad de todos los seres humanos por igual no exclusiva de una élite educada y que funcionaba de manera análoga a la sensibilidad, hacia la belleza y la perfección naturales en el hombre.

En opinión de Hutcheson, la contemplación de la belleza de la virtud era universal, estaba disponible a todos por igual, tanto para el rudo habitante de una “república de granjeros” como para el “virtuoso” de la sociedad comercial.⁵⁸ El imperativo más fundamental del *sentido moral*, según Hutcheson, es “la realización del mayor placer para el mayor número”. En contra del punto de vista mandevilliano que señala los distintos modos en que las acciones morales parecen servir a nuestros fines personales, Hutcheson sostiene que Mandeville fracasa en demostrar que las acciones están fundadas o motivadas por el interés propio, dado que los principios morales lejos de ser contrarios al interés propio están fundados en un principio de sociabilidad fundamental dentro de la naturaleza humana. Hutcheson intentó frenar estos argumentos mandevillianos oponiéndoles la teoría de la “ley natural”, como comenzó a ser interpretada por la tradición académica escocesa. En su primera obra llamada *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* de 1725, intentó difundir su perspectiva moral en el estudio de la naturaleza humana, comprendiendo sistemáticamente los fines últimos y los placeres de la vida humana en el interés, de la tradición de la “ley natural” asociada con Hobbes y Pufendorf, después con Locke en *Two Treatises of Government*, y por último con Mandeville, como lo menciona en su obra *Essays on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* de 1728. De quien crítica su argumento acerca del modo como el “amor propio” (*self-love*) dirige la conducta humana. Desde el punto de vista de Hutcheson, esta tradición era defectuosa por la concentración limitada e injustificada en los motivos por los cuales se decía se lograba la sociabilidad:

⁵⁸ Cfr. Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, in *Collected Works*, V-VI, II. Xiii, p. 74.

“Dado que las antiguas nociones de afecciones naturales, instintos nobles, el sentido común, el *Decorum* y *Honestum* casi han desaparecido de los libros de moral... Todo debe visto desde el interés y el egoísmo”⁵⁹

El objetivo más importante de Hutcheson fue establecer los fundamentos de la conciencia moral común, sin reducir este sentimiento ni al “interés propio” en su sentido más estrecho, ni a las fuentes meramente fisiológicas propuestas por escépticos y librepensadores. En otras palabras, luchó por fundamentar una característica moral más amplia en el hombre, como intrínseca en la constitución humana dentro de la concepción de sociabilidad desarrollada en la “ley natural” moderna, una idea que trascendiera y otorgara coherencia ética a la mera condición empírica.

El primer volumen de *La Fábula de las Abejas* de Mandeville le dio a Hutcheson el objetivo ideal de su proyecto de reconstrucción, en donde los argumentos de éste fueron reducidos al absurdo y colocados dentro de tradición de las teorías egoístas. *La Fábula de las Abejas* ofendió profundamente a Hutcheson porque en ella, Mandeville parecía no sólo regocijarse en la depravación humana como la fuente de la prosperidad nacional y de la felicidad individual; sino por su afirmación de cómo el individualismo competitivo, estigmatizado por la sociedad de la época, trabajaba a favor de los intereses de la sociedad como un todo y además que correctamente podía ser considerado como el mecanismo promotor en el desarrollo de la sociabilidad misma. Hutcheson sintió la necesidad de fundar la moralidad de la naturaleza humana como un proyecto que comprendía el arte de persuadir a los individuos a actuar virtuosamente. En su opinión, el moralista estaba obligado a promover la moralidad, demostrándole a los hombres que era parte de su mayor interés el actuar virtuosamente⁶⁰, de acuerdo con su naturaleza, “que (la virtud) no es la condición común de la humanidad... pero sí la condición hacia donde debía elevarse nuestra naturaleza con ayuda de la cultura”⁶¹.

A Hutcheson le indignaba la pretensión de Mandeville de mostrar cómo la operación de los modernos sistemas de intercambio y especialización, podían ser comprendidos sólo en virtud de un análisis de auto-contención basado en el “interés propio”, y que no requería ningún esfuerzo intencional hacia el espíritu público (*public*

⁵⁹ Francis Hutcheson, *A Collection of Letters*, p. 103.

⁶⁰ Nótese que el actuar en favor de los demás pertenece al interés propio y no le es ajeno.

⁶¹ Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, I, p. 77.

spirit), en contra de aquello que profesaban las homilias presbiterianas y las disquisiciones profesoras. Para Hutcheson, la subordinación de las virtudes a las pasiones en *La Fábula de las Abejas*, y el diagnóstico mandevilliano de cómo los sistemas de sociabilidad eran el resultado de esta reducción, constituyó el punto de partida de su análisis. En contra de Mandeville, luchó por mostrar cómo las virtudes eran derivadas de un *sentido moral* (*moral sense*) a través del cual los hombres percibían naturalmente tanto la belleza como el placer. Dicho principio moral era superior tanto a las pasiones interesadas como al “amor propio” como el centro de la doctrina de Mandeville:

“Una cierta transformación de la mente o el temperamento, la causa de una acción, y un plan de vida nos es recomendado por la naturaleza; y la mente encuentra los sentimientos más felices en realizar y reflejar nuestros actos en las recomendaciones que nos hace este sentido (moral), pero es vergonzoso que nuestras acciones se reflejen en otra causa. Aquello que es aprobado por este sentido se toma como lo correcto y lo bello, y se llama virtud; lo que es condenado por él se considera bajo, deforme y vicioso.”⁶²

Es de esta forma como Hutcheson se opone abiertamente a poner como causa de la moralidad algún otro motivo distinto de aquel que nos recomienda un *sentido moral*. Las pasiones basadas en el “interés propio” nunca serán causa de una acción virtuosa como proponía Mandeville.

4.3. El sistema de la moralidad humeana frente al sistema del “amor propio” mandevilliano.

En esta sección vamos a comparar críticamente dos sistemas de moralidad, el mandevilliano que sostiene que la tendencia hacia la felicidad de los demás se fundamenta en el “amor propio” y en el egoísmo, y el humeano quien se opone a ello diciendo que sí bien la distinción moral y los sentimientos de aprobación moral se deben a la utilidad de las acciones para proporcionar felicidad pública, su fundamento no es egoísta sino todo lo contrario, descansa en un “sentimiento de humanidad”⁶³ natural. Compararemos dos versiones distintas del utilitarismo, la de Hume que considera a la felicidad pública como algo deseable en sí, es decir, como un fin en sí mismo, mientras que el utilitarismo

⁶² Francis Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy*, 1747 en *Collected Works*, IV, I, X, p. 17. Ver también *A Collection of Essays*, p. 136, y *A System of Moral Philosophy* en *Collected Works*, V., P. 58.

⁶³ Este “sentimiento de humanidad” es análogo al “sentimiento público” compartido por las teorías de Shaftesbury y Hutcheson.

mandevilliano tomaría el bienestar público tan sólo como un medio para lograr la felicidad privada, no como un fin en sí ante el cual el sujeto permanece indiferente.

La moralidad humeana pone a los sentimientos como el fundamento de nuestras distinciones entre vicio y virtud, en contraposición a los sistemas morales racionalistas, que ponen a la razón como el principio de la moralidad. El bien y el mal moral son relativos a nuestros sentimientos, “no hay nada en sí mismo estimable o despreciable”, según Hume, con lo cual estaría afirmando una tesis defendida por Mandeville, en cuanto a la imposibilidad de darle un carácter absoluto a nuestras creencias morales, es decir, a la imposibilidad de darle a las virtudes morales un valor en sí, el valor absoluto de la virtud es negado a favor de una moral de las costumbres. El bien y el mal moral son relativos a las distintas épocas históricas según Mandeville.

Hume no nos habla de rigores, austeridades inútiles, sufrimiento y autonegación. Su propósito es mostrar que el ser humano no se separa del placer a menos que se le compense. El imperativo moral humeano será: un esfuerzo que exige un cálculo exacto y una preferencia por la felicidad más grande, una racionalidad entendida como la obtención de la máxima felicidad. Mandeville también considera el sistema de compensaciones como el móvil de la acción humana y la utilidad como el fundamento de las virtudes sociales, se diferencia de Hume en considerar al egoísmo el origen de la sociabilidad, mientras que para Hume, el mérito o la aprobación de una acción dependen de su tendencia a promover la felicidad humana, lo cual va más allá del interés personal. La teoría moral humeana al igual que la mandevilliana posee una función liberadora, pues se trata de una moralidad ajustada a nuestra naturaleza humana, no nos pide el imposible de la autonegación de las pasiones, los valores de la religión aparecen en ambos sistemas como irracionales e inútiles. Hemos de consultar a nuestra propia naturaleza tras la muerte de Dios, nuestros sentimientos son la guía hacia la felicidad. Si bien Hume se opone a la concepción antropológica mandevilliana al definir su naturaleza como egoísta, ambos destierran el lugar privilegiado de la razón en la moralidad, esta última estará más ajustada a la realidad de la naturaleza pasional humana, combaten la inutilidad de las “virtudes monacales” que le imponen rigores innecesarios al cuerpo y a los hábitos.

4.3.1. La ambigüedad del concepto de vicio mandevilliano

La crítica de Hume contra Mandeville se dio en el mismo sentido que en Hutcheson, quienes lo acusan de ambigüedad conceptual. Hume le objeta la ausencia de un referente epistemológico suficientemente sólido en donde fundar el sentido de las conductas humanas, ese referente valorativo consistiría en determinar aquello que es digno de elogio (*praiseworthy*), es decir, ¿qué acciones son consideradas valiosas?, ¿cómo un sujeto se convierte en objeto de alabanza?, la valoración debía recaer en aquello que la sociedad considera digno de alabanza. Los sentimientos de aprobación de las conductas dependían de la utilidad, de una acción que tuviera como fin la felicidad humana, dichos sentimientos no surgían de la educación de manera primaria o de una manipulación política como defendía Mandeville, sino de un “sentido moral innato”, a saber, el “sentimiento de humanidad” como condición previa a la educación moral y de las costumbres, estas ayudan pero son derivadas, necesitan de la precondition de un sentido moral (*moral sense*). No deseamos el aplauso público como sostiene Mandeville, sino ser dignos de aplauso como dirán Hume y Smith.

Hume al igual que Hutcheson estaba convencido de que era el sentimiento más que la racionalidad pura la que guiaba los juicios morales de los hombres, pero a diferencia de éste, las causas de las pasiones animales descansaban en el cuerpo exclusivamente, mientras que en los humanos se podían centrar en la mente o en los objetos externos; en lo que respecta al cuerpo, las mismas cualidades motivaban el orgullo (*pride*) tanto en animales como en humanos.⁶⁴ Los animales y los humanos “comparten todos los principios internos” que generan tanto el orgullo como la humildad, el modo de operación de las causas es el mismo, Mandeville llega a una conclusión análoga al hablar del orgullo, afirma también que los animales lo comparten con el ser humano.

Hume sostenía que alabamos las acciones no por su ejecución, sino de acuerdo a los motivos que las producen, es decir, de acuerdo a los móviles de las mismas. Sin embargo, habitualmente consideramos a las acciones mismas como signos que indican los motivos que conducen a un individuo a actuar, ante la imposibilidad de conocer los móviles como

⁶⁴ Hume hace una clara distinción del orgullo, a diferencia de Mandeville. El orgullo es necesario para formarnos una estima propia, es mejor un hombre orgulloso que desprovisto de estima.

también sostenía Mandeville⁶⁵. Hume consideraba inexistente la separación de la acción, su móvil y la ejecución, como fenómenos independientes, la acción es un fenómeno unitario y no parcelario, es una totalidad de sentido, el acto es un signo que indica los motivos⁶⁶, no hay otra forma de acceso a estos últimos más que en un plano práctico expresivo. No obstante, siguiendo la línea de argumentación de Bayle y ampliada por Mandeville, Hume juzga que es un error creer que damos nuestra aprobación a los demás porque estemos naturalmente complacidos cada vez que nos enfrentamos a acciones que consideramos virtuosas, como sugería Hutcheson, esto sería absurdo según Hume:

“el mérito de cualquier acción nunca puede ser en vista a la virtud de dicha acción, sino que debe residir en otro motivo natural o principio. Suponer que la virtud de una acción sea el primer motivo que produjo la acción y catalogarla virtuosa por eso, es razonar en círculo.”⁶⁷

Cada vez que tomamos en consideración cuestiones morales, el origen de las categorías de la virtud y el vicio, deben buscarse en algún motivo de la naturaleza humana que sea lógicamente distinto del sentido de su moralidad. Hume argumentó que el hecho de que las personas ocasionalmente actúan de acuerdo a aquello que sinceramente experimentan como un “sentido del deber” o de la moralidad, sólo puede ocurrir, tal como Mandeville sostenía, en un estado de civilización en donde todas las acciones humanas están condicionadas con mucha fuerza por el poder de la educación, el hábito y la costumbre, de manera que el “sentido moral” (*moral sense*) se convierte en una segunda naturaleza. Y aun cuando se le conceda a Hutcheson razón en suponer que algunos sentimientos benevolentes proceden de un motivo natural, las reglas de la justicia que, por ejemplo, obligan a alguien a pagar una deuda, no tenían un origen natural para dar cuenta de su aplicación universal e incondicional. Por esta razón, dichas reglas tenían que derivarse artificialmente (convencionalmente), en el sentido de no originarse directamente de las emociones

⁶⁵ Mandeville suponía al egoísmo y al orgullo como los motores de la acción, lo cual lo lleva a poner en duda la posibilidad de la existencia de la virtud privada, entendida ésta como el sometimiento de las pasiones, la abnegación o negación del yo. Además había demostrado lo inútil de las creencias religiosas o de algún ideal regulador de las acciones prácticas, pues en esto el hombre mostraba una incongruencia.

⁶⁶ Mandeville no puede efectuar esta unificación entre la teoría y la praxis como hace Hume en su consideración del acto como signo de la motivación, como un fenómeno unitario pleno de sentido. Para Mandeville estos dos fenómenos estaban separados o fragmentados, de ahí la paradójica naturaleza humana y la inutilidad de las religiones para promover el bien y la felicidad humana, el hombre no puede seguir los dictados de sus ideales.

⁶⁷ David Hume, *Treatise*, III, ii, I.

humanas ni de acuerdo con ellas, sino que eran incorporadas a través de la mediación de las instituciones sociales existentes. Tal como Hume le escribe a Hutcheson:

“No puedo estar de acuerdo con su sentido de *Natural*, por estar fundado en causas finales, lo cual es una consideración que me parece muy incierta y no filosófica. Pues, ¿cuál es el fin del hombre? ¿Es creado para la felicidad o para la virtud? ¿Para esta vida o para la siguiente? ¿Para él o para el Creador? Su definición de *Natural* depende de que resuelvan estas cuestiones, que son interminables, y muy lejanas a mi propósito. Nunca he llamado a la Justicia antinatural (unnatural), sino tan sólo artificial.”⁶⁸

Es por defender esta cuestión de la artificialidad acerca de la naturaleza convencional de ciertas características centrales de la sociabilidad, que el proyecto de Hume se aparta del de Hutcheson y se emparenta con el de Mandeville. Coincidía con este último en un hecho fundamental, en el reconocimiento de que a pesar de que el proceso de los sentimientos sea natural y necesario, es cierto que están dirigidos por los hábiles legisladores, que en función de gobernar mejor a los hombres y de preservar la paz en la sociedad, han luchado por generar un valor y un apego por la justicia.⁶⁹ Sin embargo, Hume le crítica a Mandeville el atribuirle exclusivamente a la labor política, la instauración de las nociones de honor y vergüenza:

“algunos filósofos han atribuido toda distinción moral al resultado del artificio y la educación, cuando los hábiles políticos buscan restringir las pasiones violentas de los hombres y los hacen operar a favor del bien público, mediante las nociones del honor y la vergüenza. Sin embargo, este sistema es inconsistente, pues si los hombres no contaran con un sentimiento natural de aprobación y culpa nunca podrían ser persuadidos por los políticos, ni serían inteligibles palabras como laudable, culpable, odioso o digno de alabanza, sería un lenguaje perfectamente desconocido para ellos.”⁷⁰

En efecto, Hume no estaba totalmente en contra de la antropología especulativa de Mandeville, no lo moralizaba, su crítica era más científica, se centraba en sus aspectos lógicos o epistemológicos, juzgaba imposible la pretensión de Mandeville de fundar en la tarea política la distinción entre vicio y virtud, pues si la naturaleza no nos ayudara en este

⁶⁸ Hume, *Letters*, I, p. 33. La justicia es convencional, es decir, su génesis descansa en las condiciones de escasez cuando en el avance de la civilización, poblaciones en ascenso, tuvieron que competir por recursos naturales, lo que dio lugar a luchas en la competencia por la sobrevivencia, lo cual hizo necesaria la formación de instituciones que ayudaran a preservar el orden y neutralizar la violencia de los hombres viviendo en sociedad. La justicia es una virtud artificial en el sentido aludido.

⁶⁹ Cfr. Hume, *Treatise*, III, ii, 2.

⁷⁰ *Ibid.*, III, iii, I.

asunto, sería inútil que los políticos hablaran de *honorable, vergonzoso, digno de alabanza o de culpa*, lo que quiere decir es que si los hombres no respondieran directamente a un lenguaje moral⁷¹, el discurso político habría caído en oídos sordos, es decir, debió haber existido un elemento constitutivo de la naturaleza previo, algo así como una sensibilidad natural a la cual apelaba cualquier intento de instrucción de los hombres, de otra forma el aprendizaje hubiese sido imposible. En realidad Hume está apelando a un *moral sense*, sin el cual sería imposible la educación moral, el cual incluye un *gusto moral*, como aquello que la sociedad considera valioso, un lenguaje moral compartido por todos sus miembros.

4.3.2. El utilitarismo como origen de nuestros sentimientos morales: ¿La felicidad pública como medio o como fin?

En la filosofía moral humeana, las virtudes sociales poseen una utilidad natural que antecede a todo precepto o educación, en cambio en la moralidad mandevilliana las virtudes públicas son meramente un producto de la educación. Hume reconoce el papel de la educación para promover las virtudes sociales, pero siempre como algo derivado de aquella precondition llamada *sentido moral*, es decir, la existencia de una disposición natural en el hombre que le posibilita el ser afectado por la educación o el ser manipulable por la política, es decir, su carácter de “ser afectado” no es aprendido sino innato, de no ser así sería inútil la sociabilidad, sería imposible convertirlo en un ser tratable y civilizado.

En oposición a Mandeville, Hume niega la creencia de una egoísta adhesión a las virtudes sociales, considera nuestra aprobación moral con carácter de trascendencia, en el sentido de ir más allá de la esfera privada de nuestros intereses:

“La utilidad es agradable y provoca nuestra aprobación... Pero ¿útil? ¿Para qué? Para el interés de alguien ciertamente. ¿Para el interés de quién? No solamente para el nuestro. Porque nuestra aprobación frecuentemente se extiende más lejos... debe ser el interés de aquellos a quienes sirve el carácter o la acción aprobada; y estos individuos... por muy distantes que estén de nosotros, no nos resultan completamente indiferentes.”⁷²

⁷¹ Me parece que Hume se está refiriendo al carácter de “ser afectado” que el hombre posee de manera natural, es decir, conserva una disposición natural para recibir todo aprendizaje moral. Hume, como mostraremos más adelante, no niega el poder de la educación en la moralidad y sociabilidad humana, pero lo considera como un carácter derivado del hecho primario de que somos capaces de “ser afectados”. De no ser así los políticos habrían fracasado en sus intentos por sociabilizar a la humanidad.

⁷² Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, trad. Gerardo López Sastre, Espasa Calpe, Madrid, España, 1991, p. 85.

Hume rechaza al “amor propio” como el principio unificador entre el interés privado y el público, este principio no es la verdadera fuente de la moralidad, sino que lo es su utilidad pública, a saber, su tendencia a favorecer la felicidad de la humanidad, en ello reside el mérito de una acción y provoca un “sentimiento de humanidad” que aprobamos y estamos dispuestos a alabar:

“El amor a uno mismo es un principio en la naturaleza humana de una energía tan vasta, y el interés de cada individuo está... tan estrechamente ligado con el de la comunidad, que se puede disculpar a estos filósofos que imaginaron que toda nuestra preocupación por el bien público podía resolverse en una preocupación por nuestra propia conservación y felicidad.”⁷³

Hume no acepta el poder sintético del “amor propio” para armonizar la multiplicidad de intereses particulares con el interés general de la humanidad, al contrario los intereses siempre están en tensión. Hace un esfuerzo por demostrar cómo aún cuando los intereses no sean armonizables ello no agota nuestros sentimientos morales:

“...tenemos que renunciar a la teoría que da cuenta de todo sentimiento moral acudiendo al principio del amor a uno mismo. Tenemos que admitir un afecto más general y conceder que los sentimientos de la sociedad no nos resultan totalmente indiferentes.”⁷⁴

Hume intenta demostrar que nuestros sentimientos morales no se originan en el “amor propio”, sino en un principio más general y trascendente, es decir, en un principio que no se agota en el sujeto sino que va más allá de él. Para probarlo recurre a una demostración lógica, que dicta que si bien a la utilidad le interesa que los medios se adecuen a un fin, lo cual es agradable de admirar y suscita nuestra aprobación, sería una contradicción no interesarnos también por el fin como algo agradable en sí. Desinteresarnos por el fin sería irracional, el interés por los medios debe incluir un interés por el fin⁷⁵ para que el principio de utilidad sea congruente:

“...es una contradicción en los términos que una cosa nos agrade como medio para un fin, cuando el fin mismo no nos afecta de algún modo. Si la utilidad...es una fuente de sentimiento moral, y si ésta...no se considera siempre con referencia a un

⁷³ Ibid., p.86.

⁷⁴ Ibid., p. 87.

⁷⁵ Nótese aquí de manera importante la diferencia entre el utilitarismo humeano y el mandevilliano, mientras que para Hume la racionalidad de la utilidad no se agota en interesarse en los medios adecuados para la realización de un fin, sino además en el fin mismo como valioso, para Mandeville la racionalidad de la utilidad se agota en la elección de los medios adecuados, siendo indiferente del fin en sí mismo.

yo, se sigue que toda cosa que contribuya a la felicidad de la sociedad se recomienda a sí misma directamente para nuestra aprobación y buena voluntad.”⁷⁶

Hume acepta que la utilidad sea una fuente de sentimiento moral pero niega que ésta sea indiferente a un fin más allá del sujeto, es decir, el fin último (la felicidad o bienestar público) es recomendable en sí mismo y no por su referencia a un interés privado, la aprobación de la felicidad social no depende de su utilidad personal, sino que dicha aprobación trasciende la subjetividad. El interés de la sociedad está incluido en nuestro propio interés, el destino de la humanidad afecta vivamente nuestra imaginación, la naturaleza humana posee una simpatía social. Es optimista con respecto a la naturaleza humana, pues reconoce la existencia de una inclinación natural a la preferencia por la felicidad ajena. En cambio, Mandeville negará esta inclinación natural en la constitución humana, aprendemos a preocuparnos por los demás, pero tomando la felicidad humana como un medio para la propia realización.

4.3.3. El principio de la simpatía y la comunicación humana

La “opinión pública” en la moralidad humeana juega un papel importante al igual que en la “ética política” mandevilliana, sólo que con la diferencia de que en el sistema humeano es necesario un imaginario cambio de posiciones (simpatía) para que la conversación y el intercambio de opiniones sea posible, es la única manera de tomar en cuenta la postura intelectual del interlocutor. La comunicación sería imposible si no pasáramos por alto nuestras diferencias:

“...todos los días nos encontramos con personas que están en una situación diferente de la nuestra y que nunca podrían conversar con nosotros si permaneciéramos continuamente en esa posición y punto de vista que nos es peculiar. Por tanto, el intercambio de opiniones en la sociedad y en la conversación nos hace formar un criterio general e inalterable, mediante el que podemos aprobar o desaprobamos caracteres y conductas.”⁷⁷

La aprobación moral de la virtud o el rechazo del vicio responden a este carácter relacional de los hombres por medio de la simpatía y la conversación. Hume busca probar como la

⁷⁶ Ibid., p. 87.

⁷⁷ Ibid., p.97.

aprobación o censura moral no puede fundarse en principios abstractos, sino que es necesaria la comunicación simpática intersubjetiva para posibilitar los sentimientos de aprobación, y el intercambio de los aplausos en la alabanza de algo que previamente es considerado “objeto de alabanza”, es decir, de aquello que la sociedad considera valioso o meritorio de las conductas humanas:

“La naturaleza ha dispuesto sabiamente que las relaciones privadas prevalezcan... sobre las consideraciones y los puntos de vista universales; de otra manera nuestras acciones y afectos se dispararían y perderían por falta de un objeto limitado y conveniente.”⁷⁸

Hume deduce un principio de benevolencia originario en nuestra constitución natural del hecho de cómo nuestro carácter es “objeto de influencia” ante el dolor y el placer humanos, sostiene que el “sentimiento de benevolencia natural” es el principio más general y universal sobre el que se basan nuestros sentimientos morales. Ello lo dice para oponerse a las teorías del “amor propio”, que afirman que la única fuente de moralidad es el “interés propio” y que el hombre es indiferente a los demás:

“...tenemos que concluir “a priori”, que es imposible para una criatura como el hombre el ser totalmente indiferente al bienestar o malestar de sus semejantes... aquí... están las primeras nociones, temas o ideas generales de una distinción general ante las acciones...”⁷⁹

Hume infiere dicho “a priori” en la diferencia de los grados como somos afectados por la lejanía o cercanía de los objetos contemplados. El hecho importante que trata de demostrar es cómo el ser humano posee una precondition natural que consiste en su carácter de “ser afectado”, además demuestra a través de un análisis “a posteriori” un factor común en las conductas meritorias, a saber, la utilidad social y el “sentimiento de humanidad” que tiene en cuenta la felicidad de la mayoría:

“...en nuestra aprobación general de caracteres y costumbres, la tendencia útil de las virtudes sociales no nos mueve por consideraciones de interés personal, sino por una influencia mucho más universal y dilatada.”⁸⁰

La utilidad es un principio universal a diferencia del “amor propio”, dicha utilidad social es el fundamento “a posteriori” para nuestra aprobación moral, la cual va más allá del interés

⁷⁸ Ibid., p.98. Nota al pie.

⁷⁹ Ibid., p. 98.

⁸⁰ Ibid., p. 99.

privado, me parece que dicho “principio de utilidad social” posee una tendencia hacia la trascendentalidad en el sentido del rebasamiento de la esfera privada, y por tanto posee carácter de universalidad. Ahora bien, además de este principio de utilidad “a posteriori”, Hume descubre una condición “a priori” que posibilita nuestro ser moral, a saber, nuestro carácter de “ser afectados” por los sentimientos de otros, que es previo incluso al principio de la simpatía smithiano⁸¹, este último es la base de la comunicación intersubjetiva. De esa capacidad de ponerme en el lugar del otro, en ese imaginario cambio de posiciones está la fuente del intercambio verbal. La utilidad humeana es un principio universal “puesto que... es imposible agrandar como medio para un fin cuando el fin resulta totalmente indiferente”, a diferencia del utilitarismo mandevilliano. Hume continúa oponiéndose a la tesis de los escépticos modernos que sostienen que el “amor propio” es el origen de la moralidad: “...nunca puede ser el amor a uno mismo lo que haga que su visión resulte agradable para nosotros, los espectadores, e impulse nuestra estima y aprobación.”⁸²

Hasta ahora hemos analizado la oposición entre el sistema moral utilitarista humeano que considera la felicidad pública un fin en sí mismo, frente al utilitarismo mandevilliano, que considera a la felicidad pública como un medio para la realización de la felicidad privada. Hume sí considera posible la existencia de un sentimiento natural a favor del otro sin estar fundado primariamente en el “interés propio”:

“Aprobamos a una persona que posee alguna cualidad aún cuando nosotros no derivemos de ello ningún placer”.

De manera que para Hume no toda acción a favor de los demás parte del egoísmo, sino de la simpatía, este principio abre la posibilidad a la existencia de acciones benevolentes. Al igual que Mandeville, va a considerar un vicio al orgullo excesivo por resultar odioso a los demás de manera universal. Pero me parece que Hume se adelanta un paso al no quedarse limitado al mero principio de “heteronomía”, es decir, el juicio de valoración moral de una acción no depende de manera absoluta de la aprobación pública, sino que el agente debe transformar dicha valoración social en una convicción personal:

⁸¹ En realidad ese carácter de “ser afectados” de manera natural sería aquello que posibilita un principio como la simpatía, porque ¿cómo puedo ponerme en el lugar del otro? Si no poseo un sentido moral previo como condición de posibilidad de todas las virtudes sociales.

⁸² Ibid., p. 102.

“los sentimientos de los otros jamás me afectarían más que cuando se transforman en algo nuestro...si dichos sentimientos se quedan como ajenos, jamás tendrán influencia en nosotros.”⁸³

Dicha transformación de la valoración pública en una convicción personal parecería la formación de un “ideal del yo”, en tanto es la conciencia subjetiva interna quien pone en una balanza el valor de la “opinión pública”, de no ser así el sujeto quedaría sometido al tribunal del juicio cosificador del público⁸⁴.

4.3.4. La “autoestima” humeana frente a la “vanidad” mandevilliana

Hume al igual que Mandeville reconoce el valor positivo de esta tendencia humana a la sobrevaloración, en tanto la vanidad y el orgullo ayudan a promover la sociabilidad y el intercambio:

“...las continuas discrepancias de la vanidad y el orgullo de los hombres, cuando están en compañía, han introducido las reglas de las buenas costumbres y la cortesía,.. con vistas a facilitar la relación entre las mentes y una conversación y comercio sin perturbaciones.”⁸⁵

Hume acepta al igual que Mandeville que la arrogancia daña a los demás, de ahí la necesidad de reglas, como el no monopolizar la opinión sin ceder la palabra y darle oportunidad a otros de expresar sus ideas, una regla democrática que consiste en permitir un equilibrio de libertades en la participación de todos en la “publicidad”⁸⁶:

“En la conversación resulta agradable el espíritu vivo del diálogo... De ahí que el narrador de largas historias o el declamador pomposo reciban muy poca aprobación. Pues la mayoría de los hombres desean igualmente participar a su vez en la conversación, y ven con muy malos ojos esa locuacidad que les priva de un derecho del que de forma natural son tan celosos.”⁸⁷

⁸³ Hume, *Treatise*, sección III, p. 132.

⁸⁴ Una postulación análoga la encontramos en el “espectador imparcial” smithiano que estudiaremos más adelante.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 132.

⁸⁶ Es contradictorio en la filosofía de Hume, encontrar estas actitudes liberales e ilustradas en torno a la publicidad, en el respeto a la opinión ajena y en el derecho de todos a expresar sus ideas, reglas que de ser violadas atentan contra el principio de la tolerancia, pero que llevado al plano material, la libertad es la de los propietarios privados, cuyos intereses se identifican con los “intereses de la humanidad”, como veremos en el apartado siguiente.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 134.

Hume recomienda la modestia como esa escurpulosidad requerida en el honor, algo contrario a la arrogancia basada en la vanidad, reconoce como hará Mandeville esa tendencia natural del hombre a sobrevalorarse:

“La modestia... algunas veces significa esa delicadeza y escurpulosidad en la que se refiere al honor, ese temor a la censura, ese miedo a entrometerse o causar daño a los demás... halaga la vanidad de todos los hombres al presentarles la apariencia de un alumno dócil, que recibe con la adecuada atención y respeto cada palabra que pronuncian.”⁸⁸

La modestia será para ambos filósofos la virtud que acompaña el arte de la conversación, permite el respeto de las libertades de los participantes en la publicidad, es la base de la tolerancia defendida por los miembros de la ilustración como Voltaire. Este principio de la tolerancia se ve amenazado por la arrogancia, resultado de esa tendencia natural a sobrevalorarse, la cual puede llegar a disolver a la sociedad:

“...si se diera vía libre a la autoalabanza y se observara aquella máxima de Montaigne de que uno dijera tan francamente como es seguro que se piensa: soy sensato, tengo conocimientos, valor, belleza, o ingenio; si éste fuera el caso... todo el mundo es consciente de que caería sobre nosotros tal torrente de presunciones, que convertirían a la sociedad en totalmente inaguantable. Por esta razón la costumbre ha establecido como una regla del trato público que los hombres no deben dar rienda suelta a la alabanza de sí mismos ni incluso hablar mucho de sí mismo.”⁸⁹

La arrogancia se convierte en un vicio que amenaza el espíritu público y la publicidad, al romper con los principios de la libertad de expresión. Mandeville considera que ofende a los demás, sin embargo una correcta conducción nos lleva a moderarla más no a eliminarla, permitiéndole una expresión educada en la sociedad, cuyo resultado será el juicio valorativo de aprobación social y la reputación como compensación. Dicho juicio valorativo por el elogio de la sociedad en Mandeville tiene la última palabra, no es así para Hume y Smith, pues reconocen en el sujeto la necesidad de una alabanza implícita de sí mismo, con lo cual evita ser humillado al estar sometido a los caprichos de la fortuna de la opinión:

“Una pequeña propensión hacia la modestia, incluso en el sentimiento interno, es considerada favorablemente... Pero esto no excluye un noble orgullo y espíritu, que

⁸⁸ Ibid., p. 135.

⁸⁹ Ibid., p. 136.

puede mostrarse abiertamente en todo su alcance, cuando uno es víctima de la calumnia o de la opresión de cualquier clase.”⁹⁰

Hume nos está hablando, al igual que lo hace Mandeville y lo hará Smith posteriormente, de una autoestima saludable y necesaria a cualquier espíritu. En Mandeville esa tendencia a la sobrevaloración debe ser disfrazada más no eliminada, para convertir al sujeto en un ser social, a su exceso de sobrevaloración le llama vicio; el disfraz de este exceso tampoco es una virtud. Dicha sobrevaloración y el deseo de superioridad humano es la base del progreso y del comercio, Hume también estaría de acuerdo pero con la diferencia de no llamar vicio al “deseo de fama”, Mandeville no puede evitar condenarlo como vicio debido a su rigorismo teórico como demostraré más adelante. En cambio, el principio de la modestia en Hume sí es una virtud, lo mismo para Smith, porque para ellos no es un disfraz o una hipocresía, sino una moderación interna sincera frente al tribunal de la conciencia de una esfera privada, mientras que para Mandeville solamente posee un valor como signo exterior en la esfera pública y no posee valor intrínseco. La siguiente cita es un ejemplo de cómo Hume considera al “deseo de fama” una virtud útil, a diferencia de Mandeville quien lo considera un vicio útil:

“Está tan lejos de ser censurable un deseo de fama, de reputación o de un buen nombre, que parece inseparable de la virtud, de un gran talento y de una disposición noble y generosa.”⁹¹

Al igual que va a hacer Smith en su *Teoría de los sentimientos morales*, Hume reconoce que la dignidad de un hombre no es “heterónoma”, es decir, no va a depender del aplauso ni de la opinión pública, podrá influir en la imagen propia pero sólo como un signo⁹² de estar en lo correcto, es una verificación más no es de carácter absoluto. Hume no estaría de acuerdo con Mandeville en que los móviles del hombre, y su condición de “ser afectado” por la manipulación política dependan del aplauso y del elogio público de manera absoluta y definitiva, sino del aplauso interior de la conciencia moral:

⁹⁰ Ibid., p. 136.

⁹¹ Ibid., p. 137.

⁹² Aquí encuentro una analogía con el signo que poseían las riquezas para el capitalismo puritano del protestantismo, las cuales resultaban sólo un signo de estar en la gracia, en el camino correcto de la salvación, como muestra Max Weber en su *Ética protestante*. De manera análoga, el aplauso público es sólo un signo de la moralidad, más no posee un valor sustantivo, es decir, mi ser moral no depende del aplauso sino sólo es un reconocimiento de mi ser moral, no posee la última palabra del juicio moral, lo sustantivo es ser digno de aplauso lo cual descansa en el objeto de una acción considerada valiosa tanto por el agente como por la comunidad.

“¿En qué consiste... la vanidad que es considerada tan justamente como una falta de imperfección? Parece consistir... en una exhibición tan inmoderada de nuestras ventajas, honores y realizaciones; con una demanda tan abierta y pesada de elogio y admiración, que resulta ofensiva para los demás e invade demasiado su ambición y vanidad secretas... indicio seguro de la falta de la verdadera dignidad y elevación de espíritu... Porque, ¿a qué viene ese impaciente deseo de aplauso; como si no tuvierais un justo título al mismo y no pudierais razonablemente esperar que os acompañe siempre? ¿Por qué mostrarse tan deseoso de informaros de las grandes relaciones que habéis mantenido; las cosas obsequiosas que os dijeron; los honores, las distinciones que habéis recibido, como si éstas no fueran obvias, y que podríamos...habernos imaginado por nosotros mismos sin que se nos dijeran?”⁹³

La dignidad no tiene su última referencialidad de sentido en la opinión pública, sino que si se entiende por ella la buena opinión que tenemos de nosotros mismos, posee un principio de “autonomía” que encontramos en nuestro sentido interior, en el tribunal de la conciencia, tanto para Hume como para Smith.

4.3.5. El origen de la justicia humeana frente a la paradoja mandevilliana

En la *Investigación sobre los principios de la moral*, Hume establece que la virtud de la justicia es artificial o convencional, demuestra cómo su necesidad se deriva de un desorden, de las imperfecciones tanto de la propia naturaleza (la escasez de satisfactores) como de nuestras relaciones sociales, es decir, el mérito de la justicia descansa en su utilidad pública, es virtud en tanto su finalidad es promover la felicidad humana y la búsqueda del máximo de felicidad. Bajo esta perspectiva es que podemos conectar la tesis humeana con la paradoja mandevilliana de “vicios privados hacen virtudes públicas”, en tanto dichos desordenes o vicios dentro de la terminología mandevilliana⁹⁴, justifican el surgimiento de ciertas virtudes públicas como la justicia, la ley, el Estado, cualquier profesión, o un producto cultural. El mal social o natural justifica el surgimiento de profesiones y artes que los normen.

⁹³ Ibid., p. 137.

⁹⁴ Si bien por vicio Mandeville se está refiriendo a diversos significados, nosotros hemos de limitarnos sólo a la noción de vicio como desorden y a la necesidad de algo que lo regule. Nuestro filósofo define vicio como “aquello que perjudica a los demás”, entre otros significados que ya analice con anterioridad, pero éste es el sentido que aquí me interesa.

Si consideramos las analogías entre ambos filósofos vemos cómo al referirse a las pasiones, Hume al igual que Mandeville considera que somos afectados por el dolor de los otros por la cercanía de una impresión: “Supongamos que estoy en lugar seguro en tierra: debo pensar en la miserable condición de aquellos que se encuentran bajo la tormenta...”⁹⁵, es decir, Hume acepta la diferencia de grados que nos causan las impresiones, sin embargo niega la afirmación de Mandeville que sostiene que el ayudar a otro que va a ser destruido obedece exclusivamente la molestia que causa a mis impresiones, es decir, mientras que Mandeville no cree en la caridad como virtud, Hume si acepta la posibilidad de un “sentimiento de humanidad”. Aunque al igual que Mandeville, encuentra ciertos peligros de la caridad para la utilidad pública, como el perdonar de un castigo a un delincuente por parte de un juez débil, en cuyo caso se viola el “principio de justicia” y se peca contra la sociedad, actos así promueven la disolución de la sociedad. Es así como Hume rechazaría el mérito de la caridad, en función de su utilidad pública, la caridad podría fomentar la ociosidad y la depravación:

“El dar limosna a los mendigos ordinarios es algo que se elogia de forma natural, porque parece aliviar la situación de los indigentes y afligidos. Pero cuando observamos el estímulo que ello proporciona a la ociosidad y a la depravación, consideramos a esta clase de caridad más como una debilidad que como una virtud.”⁹⁶

Hume hace una referencia directa a Mandeville cuando reflexiona acerca de la evolución histórica del lujo, el lujo asociado por lo general con un vicio de cuyo origen se encontraba en la corrupción, fue transformado en función de su utilidad social, cuando aquellos filósofos menos rigoristas pudieron probar cómo:

“tendían esos refinamientos llamados vicios al incremento de la laboriosidad, de la civilización y de las artes, regulan tanto nuestros sentimientos morales como políticos, y representan laudable e inocente lo que anteriormente se había considerado como pernicioso y censurable”⁹⁷

Aquello que pretendía mostrar Hume en su investigación, era cómo el mérito y la aprobación de los sentimientos morales descansaban en su carácter de utilidad pública y no en su carácter de provecho personal y privado. Es así como va a demostrar el mérito de la

⁹⁵ Ibid., p. 43

⁹⁶ Ibid., p. 44

⁹⁷ Ibid., p. 45.

justicia, pero además su carácter convencional y no innato, no existe tal cosa como una justicia natural que posea utilidad.

La justicia humeana es posible por la escasez, si viviésemos en abundancia y los recursos no fuesen limitados no habría razón para su existencia, no sería una virtud, carecería de mérito por su inutilidad para promover una mayor felicidad a la humanidad. Para probarlo reduce al absurdo dos casos hipotéticos, uno en el que retrata a una sociedad en abundancia y otra en donde impera la escasez, en esta última es necesaria la justicia, su utilidad la convierte en una virtud, sino fuera por ello no merecería ese nombre.

Hume legitima estados de excepción del derecho, por ejemplo, es legítimo para una comunidad que sufre de hambre abrir los graneros de sus propietarios, pues las leyes de propiedad quedan suspendidas por su inutilidad, en tanto no favorecen en ese momento la felicidad de la sociedad. En la guerra lo mismo, las “reglas de la justicia” quedan suspendidas por ambos bandos. En situación de amenaza extrema las leyes de la prudencia y de la autoconservación legitiman la inobservancia de la ley en función de su inutilidad:

“...las reglas de la equidad o justicia dependen completamente del estado y condición particulares en que se encuentran colocados los hombres... Al convertir a la justicia en totalmente inútil, destruíis totalmente su esencia y suspendéis su carácter obligatorio para la humanidad.”⁹⁸

Para Hume ser justos no es parte de nuestra naturaleza con lo cual Mandeville estaría de acuerdo, seguimos los dictados de nuestro corazón, somos parciales con respecto a nosotros mismos y nuestros amigos, pero ello no evita que aprendamos las ventajas de la equidad. El bien de la humanidad es el único objetivo de las leyes y regulaciones, es decir, la finalidad de la política es la felicidad pública.

Hume encuentra en la desigualdad el fundamento del progreso, la promoción del trabajo, del comercio y de las artes, de manera análoga a como lo hace Mandeville. Se opone a la igualdad de las posesiones porque dicha igualdad quedaría disuelta en cuanto las habilidades humanas se desarrollaran, al provocar nuevas diferencias, lo cual aboliría las jerarquías y la necesidad de un gobierno:

“por muy plausibles que puedan parecer estas ideas de la igualdad perfecta,... son impracticables...aunque no lo fueran, resultarían extremadamente perniciosas para la sociedad humana... sus diferentes grados de habilidad, cuidado y aplicación

⁹⁸ Ibid., p. 52.

destruirían inmediatamente esa igualdad... si controláis esas virtudes, reduciréis la sociedad a la indigencia extrema, y en vez de evitar la pobreza y la miseria de unos pocos, las haréis inevitables para toda la comunidad... La perfecta igualdad de posesiones, al destruir toda jerarquía debilita... la autoridad de los magistrados... Tiene que reducir todo el poder casi a un mismo nivel...”⁹⁹

Esta cita nos demuestra como Hume estaría basando la legitimidad el gobierno en la desigualdad, de igual forma la riqueza dependería de la diferencia de las posesiones, lo cual resulta contradictorio con su defensa acerca del “sentimiento de humanidad” como precondition, como sentido moral innato. También resulta contradictorio con los ideales democráticos del cambio de posiciones en el debate público, del principio de la tolerancia y de la simpatía como condición de posibilidad de la comunicación intersubjetiva. Vemos paradójicamente cómo las diferencias de la propiedad, la desigualdad entre ricos y pobres posibilitan el poder de un gobierno en la argumentación humeana, quien pretende legitimar un gobierno por la desigualdad. Una sociedad igualitaria es imposible para Hume, no la considera factible, y en caso de serlo sería pernicioso para la humanidad, pero lo es sólo porque está considerando “humanidad” a un conjunto de propietarios privados, lo mismo le ocurrirá a Mandeville cuando habla de beneficios públicos o aquello que considera “sociedad civil”.

Para Hume al igual que para Mandeville, el comercio es posible y deriva su utilidad de las diferencias de las habilidades entre los hombres, de la división del trabajo, y de sus diferencias de propiedad. Hume hipostasía el interés de un grupo de propietarios y comerciantes con el interés de la humanidad:

“ese comercio que es tan beneficioso para la sociedad humana; y que todos los contratos y promesas deberían cumplirse escrupulosamente a fin de mantener esa seguridad y confianza mutuas que tanto promueven el interés general de la humanidad”¹⁰⁰

El comercio no sería posible sin las diferencias entre los miembros de la sociedad debidas a una división del trabajo, ello aunado a la limitación de los recursos, es decir a la escasez, es la fuente de estos intercambios. Hume defiende una subsistencia paradójica, en tanto la diferencia de propiedad y la desigualdad social son útiles a la preservación de la sociedad y evita su disolución:

⁹⁹ Ibid., p. 60.

¹⁰⁰ Ibid., p. 61

“recurrimos a cada instante al principio de la utilidad pública... ¿En qué se convertiría el mundo si prevalecieran tales prácticas? ¿Cómo podría subsistir la sociedad bajo tales desórdenes? Si la distinción o la separación de posesiones fuera completamente inútil, ¿puede alguien concebir que hubiera llegado alguna vez a prevalecer en la sociedad?”¹⁰¹

Con estas citas vemos como Hume llega a conclusiones análogas a la de “vicios privados, virtudes públicas” de Mandeville, en el sentido de cómo una tensión, una desigualdad, un mal social o natural (como la escasez), justifican la necesidad del derecho positivo, la existencia del Estado y del gobierno.

Hume parte del hecho de que el hombre no es equitativo por naturaleza dada la escasez de medios para su propia preservación. Si el hombre fuese tan sagaz para saber de manera natural la conveniencia de tomar en cuenta el interés de los demás y viviese en armonía permanente con otros hombres a lo largo de su existencia, ¿qué necesidad habría de la justicia y del gobierno? Pues la virtud de la justicia recibe su mérito del desorden en las relaciones sociales, y posibilita la existencia de una sociedad política:

“Si todo hombre tuviese la sagacidad suficiente para percibir... el fuerte interés que lo ata a la observancia de la justicia y la equidad, y el vigor mental suficiente para perseverar en una adherencia firme a un interés general y distante... nunca habría existido una cosa tal como el gobierno o la sociedad política...”¹⁰²

Esta opinión es análoga a aquella defendida por Mandeville acerca de la ausencia de una sociabilidad natural en el hombre. El desorden natural de la humanidad hace necesarios ciertos límites virtuosos que impongan el orden social, por ejemplo, la existencia de las profesiones: los abogados no tendrían razón de existir si no existieran ladrones, lo mismo que sacerdotes sin la existencia de pecadores, o de médicos sin enfermos, de igual forma el Estado y sus leyes son necesarios ante la insociabilidad de los egoístas mandevillianos. La tarea legislativa no será moralizar, sino fomentar instituciones que promuevan el orden social, las cuales son convencionales al igual que nuestro carácter social. Al igual que Mandeville, Hume destaca la relatividad de las leyes civiles y las costumbres debido a su referencia a la utilidad pública, es decir, el sentido de la existencia de las leyes obedece a su carácter de estar referido a su utilidad social. Todo mérito moral está en función de esta utilidad, como ya observamos antes. Hume muestra la necesidad de algunas reglas de

¹⁰¹ Ibid., p. 70.

¹⁰² Ibid., p. 72.

conducta aun en las sociedades inmorales, la función o razón de ser de dichas reglas es la preservación de dicha sociedad de su disolución.

Hume llega a una conclusión a la que ya Hobbes primero y luego Mandeville habían llegado previamente, aquella que reconocía cómo la disposición artificial o convencional del hombre a la sociabilidad respondía a una toma de conciencia, a saber, al reconocimiento interior acerca de la necesidad de promover el interés público como útil a la realización de la propia preservación:

“se ha afirmado como todo hombre tiene una fuerte conexión con la sociedad y percibe la imposibilidad de su subsistencia solitaria, se convierte en base a esto en partidario de todos esos hábitos o principios que promueven el orden de la sociedad... Tanto como valoremos nuestra propia felicidad y bienestar, así debemos aplaudir la práctica de la justicia y de la humanidad, pues sólo gracias a ellas puede mantenerse la unión social.”¹⁰³

La obligatoriedad política de la “sociedad de mercado” responde a este factor común, al mutuo reconocimiento de la imposibilidad de la felicidad privada sin la promoción de la felicidad pública.

4.4. Crítica de Adam Smith al sistema del “amor propio” mandevilliano.

Smith crítica el sistema moral mandevilliano al eliminar por entero la distinción entre el vicio y la virtud. Además no está de acuerdo con él en que toda acción que tenga como principio el “amor propio” sea egoísta, ello se debe a una mala interpretación de cómo opera la simpatía en los seres humanos. Smith establece como uno de los imperativos de la moralidad es el cuidar de uno mismo, procurar mantener su existencia tanto su cuerpo y todas las necesidades materiales derivadas de él, como su reputación, tener una buena imagen de sí mismo, de aprobación personal como base de su personalidad, y no por ello es un ser egoísta.

4.4.1. Crítica al rigorismo teórico del lenguaje moral mandevilliano

¹⁰³ Ibid., p. 82.

Smith crítica el rigorismo de los conceptos de virtud y vicio en el sistema moral mandevilliano y lo ironiza, considera que es a causa de este rigorismo teórico por el que toda acción práctica parece provenir del vicio:

“Procura (el Dr. Mandeville) subrayar la imperfección de la virtud humana... no alcanza esa completa abnegación que pretende. Siempre que nuestra reticencia... al placer no llegue a equivaler a la abstinencia más ascética, la trata como si fuese obscena lujuria y sensualidad... lujuria es todo lo que excede el mínimo necesario para la naturaleza humana, con lo cual es vicioso hasta el uso de una camisa limpia o una habitación cómoda.”¹⁰⁴

Si juzgamos la conducta bajo este estrecho margen de validez y aprobación todo parecería como corrupto. Smith encuentra la causa de estas limitaciones en su rigorismo teórico, en definir los conceptos de vicio y virtud desde un imperativo de abnegación absoluta, comunes en los sistemas morales antiguos como en el estocismo absoluto, en función de estos sistemas toda acción humana sería calificada como un vicio, cuando no es así. Smith aboga por un estocismo moderado y no absoluto, como ya su maestro Hutcheson había criticado con anterioridad, Mandeville había adoptado el rigorismo estoico como recurso metodológico, con el fin de reducir al absurdo las acciones virtuosas de los hombres:

“Fue fácil para el Dr. Mandeville probar, primero, que la conquista absoluta de nuestras pasiones es imposible entre los hombres, y segundo, y que si se pudiera lograr de manera universal sería dañino para la sociedad, pues acabaría con la industria y el comercio... Por su primera proposición parece probar que la virtud real no existe, y quien pretendiera tal cosa no era más que un tramposo e impostor, y en su segunda proposición cree probar que los vicios privados son beneficios públicos, dado que sin ellos la sociedad no prosperaría.”¹⁰⁵

La intención de Mandeville ante este recurso estocista sólo es teórica, ello no significa que verdaderamente lo aprobara, fue un recurso con intenciones satíricas, pretende burlarse de todo aquello que presumía virtud en sus acciones. Smith le reconoce cierta verosimilitud a sus ataques, pues de lo contrario nadie le hubiese tomado en serio, la indignación que causó en los círculos literarios y religiosos obedece a un asomo de verdad a sus denuncias:

“Existe, sin embargo, otro sistema que parece haber eliminado toda distinción entre vicio y virtud, y cuya tendencia es totalmente perniciosa, me refiero al sistema del Dr. Mandeville. Aun cuando las nociones de este autor son casi en todos sus aspectos erróneas, sin embargo, parecen existir en la naturaleza humana... a pesar de

¹⁰⁴ Adam Smith, *La Teoría de los sentimientos morales*, trad. Carlos Rodríguez Braun, Alianza Editorial, Madrid, España, 2004, p. 542.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 458-459.

la rústica elocuencia del Dr. Mandeville, **su doctrina está revestida de un aire de verdad** y probablemente sea muy apto para imponerla sobre los inexpertos.”¹⁰⁶

A pesar de todo el ruido que el sistema de Mandeville provocó y de lo destructivo que pueda parecer, Smith no deja de reconocer apariencias de verdad en el sistema moral mandevilliano, de no ser así no se explica cómo pudo causar tanta polémica:

“Algunos de los artículos, para ser justos, e incluso aquellos más sobrecargados, tienen algún fundamento, de no ser así el fraude se hubiese detectado inmediatamente.”¹⁰⁷

Smith tiene razón al acusarlo de ambigüedad en el uso del lenguaje moral, pero no comprende las verdaderas intenciones de Mandeville, su objetivo es ironizar y no defender verdades teóricas absolutas, sino divertir a su lector y denunciar a la superflua sociedad estamental inglesa; no obstante es defensor de las limitaciones del poder político, estamental y religioso, está a favor de la publicidad en la prensa escrita y en las revistas literarias como contrapeso político¹⁰⁸.

Smith encuentra en el manejo de los conceptos de virtud mandevillianos una insensibilidad inaceptable, sostiene que practicar la virtud no implica negar sentimientos ni emociones, es un imperativo moral conservarlas al ser dichos sentimientos aquello que impulsa la acción virtuosa. El “amor propio” no es excluyente del amor por los demás como suponía Mandeville, al igual que Hobbes. Para Smith toda virtud debe ir acompañada de los sentimientos:

“Toda virtud si es práctica va acompañada de cierta sensibilidad que puede ayudar a practicarla o a alejarnos de su práctica, pero se cae en una equivocación el pretender arrancarles toda sensibilidad.... las virtudes no exigen una insensibilidad absoluta ante las pasiones que pretenden controlar. Sólo se proponen reprimir la vehemencia de dichas pasiones para que no dañen al individuo y no perturben ni ofendan a la sociedad”¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, II, Cap. IV, “Of Licentious Systems”, p. 451.

¹⁰⁷ Ibid., p. 460.

¹⁰⁸ Mandeville era un liberal, se le puede asociar con un Whig moderado, se opone a las teorías políticas de los Tories acerca del derecho divino, la no resistencia y la obediencia pasiva; apoyaba la Revolución de 1688 y los ideales constitucionales de una monarquía limitada; abogaba por un gobierno mixto, pues en su opinión no existían formas perfectas de gobierno, como en cada forma particular encontramos desventajas, era preferible un gobierno mixto que combinara monarquía, aristocracia y democracia, en la forma parlamentaria de Rey, Lores y Comunes, ello aseguraría mayores beneficios. Defendía la división de poderes y la separación de la política y la religión, criticaba las ambiciones mundanas de la iglesia católica, su hipocresía y su intolerancia. Abogaba por una política de tolerancia entre las distintas sectas protestantes, pero no incluía a los católicos romanos por desestabilizar los acuerdos políticos ingleses, lo cual conduciría a la rebelión.

¹⁰⁹ Op. Cit., edición española a cargo de Carlos Rodríguez Braun, p. 543.

Así como rechaza la visión estoica absoluta y ascética mandevilliana en el nivel teórico, también se opone a su “ética consecuencialista” de la tarea política, la utilidad de un orden político no es suficiente para juzgar la propiedad o impropiidad de una acción. No es suficiente que una acción privada contribuya al “orden social” para denominarla virtud. La virtud no puede ser derivada de manera absoluta de la contemplación del orden social, que vista como una maquinaria y viendo que sus engranajes se ajustan perfectamente a su funcionamiento, podemos juzgarla armónica y bella, si bien tiene consecuencias agradables no es un criterio suficiente de juicio moral:

“rara vez se detiene a pensar que esta perspectiva política... no puede ser la base de la aprobación y reprobación con la que siempre ha estado habituado a calificar esas diversas cualidades.”¹¹⁰

Smith admite que las acciones ordenadas, al ser contempladas según su utilidad, sean juzgadas como bellas, pero ello no puede ser un fundamento suficiente del juicio moral. Para ello se requieren de cuatro condiciones morales: 1) Simpatizar con los motivos del agente; 2) Asumir la gratitud de quien recibe los beneficios de quienes han cosechado los beneficios de sus acciones; 3) Adecuación de la conducta a las reglas generales de esas dos primeras simpatías; 4) Considerar las acciones como parte de un sistema de moralidad que promueve la felicidad pública y privada:

“cuando consideramos tales acciones como parte de un sistema de conducta que tiende a promover la felicidad del individuo o de la sociedad, parecen derivar de esta utilidad una belleza no distinta de la que adscribimos a una máquina bien planeada”¹¹¹.

De esta forma el sistema del “amor propio” mandevilliano se quedará solamente con la cuarta condición, la de su utilidad y olvidará las otras tres. Pasemos ahora a la crítica del sistema del “amor propio” mandevilliano, Smith lo ataca por identificar el “amor propio” con el egoísmo, encuentra la causa de esta afirmación a una indebida comprensión y una falsa interpretación del sistema de la simpatía.

4.4.2. La “teoría de la simpatía” smithiana frente al sistema del “amor propio” mandevilliano.

¹¹⁰ Ibid., p. 553.

¹¹¹ Ibid., p. 569.

Adam Smith comienza la tercera parte de su *Teoría de los sentimientos morales*, analizando los distintos sistemas de moralidad en la historia de la filosofía, comienza haciendo una distinción entre el sistema antiguo, donde revisa críticamente la filosofía racionalista platónica y el estoicismo absoluto de Séneca; después pasa al estudio de una moralidad epicureista basada en el mayor placer y en evitar el máximo dolor, y por último el sistema del “amor propio”, donde critica aquellos sistemas de moralidad que identifican al “amor propio” con el egoísmo, cuyos representantes serían Hobbes, Pufendorf y Mandeville. Lo novedoso en la moralidad smithiana fue suprimir del concepto del “amor propio” toda su identificación con un vicio, como lo hacía Mandeville, y lo incorpora como un principio necesario para motivar los sentimientos de benevolencia o de la simpatía humana.¹¹²

Smith critica la mirada escéptica de Mandeville sobre cualquier acción recta y digna de mérito, para éste último, el origen de toda acción aparentemente virtuosa provenía del “amor por la alabanza” (*love of praise*) o de la vanidad humana, sostenía que el hombre estaba más interesado en su felicidad privada que en la de los demás, aparentaba sacrificar sus intereses cuando en realidad sus motivos eran siempre egoístas y muy agradables a su “amor propio”, todo espíritu público era una impostura y una trampa a la humanidad. En contraste, Smith responde que el “amor propio” está lejos de ser un vicio, es por el contrario, un motivo para la acción virtuosa y demuestra cómo el deseo de realizar acciones honorables y de ser objetos de estima y aprobación pública no puede ser considerado vanidad. Aún el “amor por la fama” y la reputación bien fundamentada, el deseo de adquirir estima no merece tal calificativo, se puede llamar con propiedad “amor a la virtud” y “amor por la verdadera gloria”, una pasión inferior a la virtud si se quiere, pero a su vez un derivado de la virtud y por tanto es digna. El culpable de vanidad es aquel que desea la

¹¹² Los sistemas de moralidad antigua basaban la virtud en la propiedad, recomendaban el auto-control, la fortaleza del carácter, la magnanimidad, la independencia de la fortuna y el desprecio de los accidentes externos, del dolor, la pobreza, el exilio o la muerte, éste es el caso de la doctrina Estoica. En cambio, los sistemas benevolentes al mismo tiempo que fomentan las virtudes más elevadas, parecen negar por completo las más respetables cualidades del entendimiento, les es negada la categoría de virtud, serán ahora “habilidades morales”, como cualidades que no merecen el mismo aprecio y aprobación que la virtud propiamente dicha. El mérito de la benevolencia y de la prudencia pierden su cualidad de virtudes si lo que buscan es promover el interés privado. Aquel sistema que hace que la virtud consista sólo en la prudencia, cuando alienta los hábitos de la precaución, vigilancia, sobriedad y juiciosa moderación, parece degradar las virtudes respetables, y quitarles toda su belleza y grandeza. Sin embargo, la tendencia general de todos estos sistemas benevolentes es alentar los buenos hábitos del entendimiento humano, según Smith.

alabanza de cualidades que no son “dignas de alabanza” (*praiseworthy*), o que le alaban pero no en el grado que el desearía. Smith sostiene que es culpable de vanidad:

“...aquel que se da aires de importancia del cual no posee título; el tonto mentiroso que asume mérito sobre aventuras que nunca ocurrieron; el plagiarlo que se nombra autor de acciones sin habilidades para realizarlas, ellos con razón pueden ser acusados de esa pasión. Se dice que es culpable de vanidad aquel que no se conforma con los sentimientos silenciosos de estima y aprobación; quien prefiere las expresiones ruidosas y la aclamación de los sentimientos de los demás; que no está satisfecho más que cuando las alabanzas suenan en sus oídos, y quien solicita con la ansiedad más inoportuna las marcas de respeto; es fanático de los títulos, cumplidos y ser tomado en cuenta en los lugares públicos con la apariencia de que no le importa.”¹¹³

Adam Smith efectúa una clara separación entre la vanidad y los deseos de honor y estima, cosa que Mandeville considera vanidad por igual sin distinción entre ellos y por tanto, vicios. Smith logra eliminar de estas pasiones su peso negativo y les otorga uno positivo con lo cual los legitima, le permite entre otras cosas superar la paradoja mandevilliana de “vicios privados hacen virtudes públicas”. El interés propio no es considerado un vicio, y es transformado como aquello cuya promoción favorece en su libre fluir el orden en la sociedad civil y el logro del interés público. No obstante, reconoce cierta afinidad entre la vanidad y el amor por la verdadera gloria, dado que ambas pasiones buscan obtener estima y aprobación, pero la diferencia radica en que mientras el “amor-a-la-gloria” es una pasión justa, razonable y moderada, “la vanidad” es injusta, absurda y ridícula por desmesurada:

“El hombre que desea estima por aquello que es realmente estimable, no desea nada más que lo que justamente se merece, y no se le puede rehusar sin percibirlo como una ofensa. Por el contrario, la otra (la vanidad) nunca encuentra satisfacción... aunque en secreto guarde conciencia de que desea más de lo que se merece”¹¹⁴.

Smith demuestra que aún el hombre que desea la virtud en sí misma como fin último y a quien le son indiferentes las opiniones ajenas, se siente feliz al estar consciente de ser el objeto de honor y aplauso. De manera que aún en el “amor a la virtud” encontramos cierta referencia a la opinión de los demás, y en esto hay afinidad con el “amor a la verdadera gloria”, aunque la diferencia consiste en que no se siente ansioso por conocer los sentimientos de los demás hacia él (no es vanidoso), cosa que el que ama la gloria sí siente,

¹¹³ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 453.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 454.

aun cuando sus acciones sean meritorias están mezcladas con pasiones innobles, además de estar expuesto en mayor medida a la ignorancia e injusticias humanas, y su felicidad está expuesta a la envidia ajena y a la locura del público, al depender ciegamente de su azarosa opinión¹¹⁵, es decir, el sujeto no logra establecer una referencia a la propia dignidad, a la imagen propia de respeto y honor. En cambio, la felicidad de aquel que ama la virtud en sí misma tiene su felicidad asegurada y es independiente del capricho público, tiene como referencia la buena opinión que tiene de sí mismo en su conciencia reflexiva como “espectador imparcial” quien no depende del elogio y en ese sentido es “conciencia autónoma”, es libre.

Smith resuelve la paradoja mandevilliana “vicios privados, hacen virtudes públicas”, en primer lugar porque sale de la definición rigorista de virtud del estocismo absoluto, compartida por Mandeville en el nivel teórico, en segundo lugar porque no identifica el “amor propio” con el egoísmo, lo hace compatible con el amor al prójimo gracias al “sistema de la simpatía”, el cual consiste en un imaginario cambio de posiciones. En ningún sentido se puede decir que el “sistema de la simpatía” es egoísta:

“Es verdad que cuando yo me identifico con su pesar... cabría decir que mi emoción se basa en el amor propio, puesto que brota porque yo asumo su caso, me pongo en su lugar, y concibo así lo que yo sentiría en tales circunstancias. Pero aunque es correcto argumentar que la simpatía surge de un imaginario cambio de papeles, y concibo así lo que yo sentiría en tales circunstancias... aunque es correcto argumentar que la simpatía surge de un imaginario cambio de papeles con la persona principalmente afectada, no se supone que este cambio imaginario tiene lugar en mi propia persona y carácter, sino en los de la persona con la cual simpatizo. Cuando me duelo por la muerte de su único hijo, con objeto de identificarme con su aflicción no pienso en lo que yo mismo,... sufriría si tuviese un hijo y si ese hijo desgraciadamente muriese; lo que hago es considerar cuánto sufriría yo si yo fuese en realidad usted, y no sólo cambio con usted el contexto sino también las personas y los caracteres. Mi pesadumbre....., obedece por entero a su causa y en nada a la mía.”¹¹⁶

Smith demuestra como el “principio de la simpatía” no consiste en reducir a mi subjetividad el sufrimiento del otro, sino en salir de mí mismo hacia el otro que sufre, no es

¹¹⁵ La opinión pública siempre corría el peligro de estar mal informada, a diferencia del “espectador imparcial”, quien era omnisciente, una especie de semidios, un ojo inscrito en nuestra naturaleza a semejanza de Dios, quien todo lo ve y todo lo conoce. El espectador imparcial podía tener perfecto conocimiento de los móviles, acudir a él por aprobación, significaba ser merecedor del aplauso por una acción apropiada. El juicio de aprobación público operaba como una señal de la certeza interior.

¹¹⁶ Ibid., p. 554.

un movimiento solipsista sino una tendencia hacia la universalidad del otro, por ello este movimiento simpático no pudo ser identificado con el egoísmo.

En tercer lugar, Smith resuelve la paradoja mandevilliana al considerar insuficiente la belleza resultante de la contemplación del orden social y de su carácter de utilidad pública como suficientes para el juicio moral de una acción. Mandeville considera virtud pública a la producción de felicidad de la sociedad, Smith la acepta como una parte de las condiciones de la virtud, sin embargo, como ya apuntábamos es insuficiente, pues faltaría la identificación de los móviles de la conducta y su aprobación por parte del “espectador imparcial”. En cuarto lugar, Smith rechaza al derecho y a las costumbres como la fuente principal de la distinción entre el bien y el mal¹¹⁷, supone la existencia un principio previo a la ley del derecho que juzgue acerca de la propiedad e impropiedad de las acciones, si bien se niega a aceptar que descansa en la razón como suponían los racionalistas¹¹⁸, lo hace en el sentimiento y emoción inmediatos, pero no en el egoísmo como diría Mandeville. Smith se opone tanto al estoicismo absoluto y al racionalismo filosófico, como también a las teorías del “amor propio” que identifican al “amor propio” como egoísmo.

Los editores de Smith admiten algunas deudas de su pensamiento a Mandeville, aunque no las reconoció abiertamente más que en un pequeño pasaje en la *Riqueza de las Naciones*, porque tal vez temía que si sus lectores lo identificaban con un pensador tan controversial, su obra no hubiese tenido la aceptación deseada. Smith toma prestada de Mandeville su teoría de la división del trabajo, esto fue reconocido por el mismo Marx¹¹⁹. Además de aceptar al interés propio como una de las pocas pasiones que encontramos en el fondo de las acciones humanas. En la *Riqueza de las Naciones* y parafraseando a Cleómenes en la *Fábula de las Abejas*, nos dice: “la incansable industria del hombre para abastecerse de todas sus necesidades y su constante búsqueda por mejorar su condición” (II,

¹¹⁷ Nótese la analogía de la crítica smithiana con la que previamente Hume le había hecho a Mandeville, en el sentido de cómo las distinciones entre vicio y virtud no son el resultado de la educación, de las costumbres y de la tarea de los legisladores, no primariamente al menos, pues era necesaria una precondition, a saber, la de un sentido moral, que consistía en aquel carácter de “ser afectado” por los sentimientos de la humanidad. Sin dicha precondition, la educación y la instauración de nociones morales habrían sido imposibles, incomprensibles a los oídos de la sociedad. Ese sentido moral era más originario que el principio de la simpatía smithiana, pues no resultaba de un acuerdo entre los sentimientos propios y ajenos, sino en un “sentimiento de humanidad” innato y anterior al imaginario cambio de posiciones.

¹¹⁸ Este destierro de la razón como el lugar privilegiado de la moralidad es compartido por la Escuela Escocesa en general y por el sistema del “amor propio” mandevilliano, que Smith llama “De los sistemas licenciosos”.

¹¹⁹ Véase Karl Marx, *El Capital*, I, p.354.

129), Smith afirma que “el deseo de mejorar nuestra condición nos viene desde que estamos en el útero materno”¹²⁰ y en ello coincide con Mandeville. Confrontaremos a continuación los dos sistemas de moralidad, la del “espectador parcial” heterónimo mandevilliano, quien depende ciegamente de la opinión pública, frente al del “espectador imparcial” de Smith que tiene su propia imagen de dignidad como referente valorativo último de sus acciones, la autonomía de su conciencia moral.

4.4.3. El “espectador parcial” mandevilliano frente al “espectador imparcial” smithiano

Smith reconoce al igual que Hutcheson el concepto de la “simpatía” como la única capacidad humana que permite el juicio moral, pero le critica el no haber considerado al “amor-propio” como motivo para la acción virtuosa, pues para Smith el prudente cuidado que una persona pueda poner en sus asuntos (amor propio), puede ser una virtud. Considera como contrario a nuestra naturaleza y una imposibilidad moral, la exigencia de Hutcheson de negar el placer de la “auto-aprobación” al interior de la conciencia subjetiva, como algo que le resta mérito a la acción benevolente¹²¹:

“...Dr. Hutcheson muestra, que cuando en una acción que supuestamente procede de un sentimiento de benevolencia, se descubre algún otro motivo, el sentido del mérito de esta acción disminuye en la medida en que se crea que este motivo influyó en él. Si cualquier acción supuestamente procedente de la gratitud, se descubre provino de la expectativa de algún nuevo favor... tal descubrimiento destruye el mérito.... Dr. Hutcheson estaba tan lejos de permitir que el “amor propio” fuese la causa de una acción virtuosa, que aún el placer de la auto-aprobación, del comfortable aplauso de nuestra conciencia, de acuerdo con él, disminuye el mérito de una acción benevolente. Pensaba que era un motivo egoísta, y que si contribuía a la acción ello demostraba la debilidad de una benevolencia pura y desinteresada... Sin embargo, para el juicio común de la humanidad esta tendencia a la aprobación de nuestra mente está lejos de disminuir el mérito de la acción, todo lo contrario, ese debe ser visto como el motivo por el que merece el apelativo de virtuoso.”¹²²

Lejos de considerar que la “auto-aprobación” demerita la acción, Smith desarrolló una línea argumentativa que descansaba en la exigencia de que una tendencia prudente hacia nuestros propios asuntos podría ser una virtud, y que era posible distinguir esta virtud de lo que

¹²⁰ Véase Smith, *La Riqueza de las Naciones*, II, iii.

¹²¹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, VII, ii, 3.

¹²² *Ibid.*, VII, ii, 3-13, p. 445-445.

Mandeville suponía como egoísmo y por tanto un vicio. Smith demostró cómo una amplia gama de nuestras acciones se originaban de una fuente muy diversa de motivos, los cuales incluían el “interés propio”, pero con la diferencia de no juzgar dichos motivos como anti-sociales o perversos, sino totalmente naturales, dado que:

“cada hombre, como afirmaban los Estoicos, busca su propio cuidado; y todo hombre es ciertamente en todos aspectos, mejor apto y hábil para cuidarse a sí mismo que a otras personas...”¹²³.

Aún la auto-disciplina, el principio estoico que significa control y todas las características masculinas de los ciudadanos independientemente de la fortuna, y tal vez el elemento más importante de la conducta virtuosa como Smith la entiende, presupone el “amor-propio” como la más natural propiedad de la constitución humana:

“El hombre que actúa de acuerdo a las reglas de la perfecta prudencia, de la estricta justicia y de la apropiada benevolencia, se puede decir que es perfectamente virtuoso. Pero el más perfecto conocimiento de aquellas reglas no le lleva a actuar de esa manera; sus propias pasiones son bastante aptas para desviarlo... a veces lo seducen para violar todas las reglas que él mismo, en sus horas más sobrias, aprueba. El mejor conocimiento y sabiduría, si no está apoyado por la más perfecta auto-disciplina, no le permitirá hacer su deber.”¹²⁴

Para Smith, la virtud de la prudencia es aquella que nos lleva a procurar nuestra existencia material, como comer, dormir y protegernos, pero también a procurar la autoestima. El “amor propio” que es el cuidado de la propia existencia, como también lo entiende Mandeville, es el componente de la prudencia. Para Smith ese “amor propio” tiene un principio material que consiste en la autoconservación y uno espiritual, que es la autoestima, la imagen de aprobación propia; Mandeville coincide sin problema con esta concepción de corte spinozista, sólo que con la variante de dividir ese cuidado del ser en dos principios, como lo analizamos ya en el capítulo II, uno sería el “amor propio” (*self love*) y el otro el “apego-de-sí” (*self-liking*), el primero es material, mientras que el segundo es espiritual, consiste en la imagen de aceptación propia (autoestima), igualmente necesaria a nuestra saludable preservación. La diferencia entre ambos filósofos descansa en el referente de la aprobación de la imagen subjetiva, mientras que en Mandeville depende de la opinión pública que es “heterónoma”; en Smith, la aprobación proviene del “hombre

¹²³ Ibid., VII, ii, i, i, p.

¹²⁴ Ibid., VI, section III, “Of Self-Command”, p. 349. La traducción es mía de la versión inglesa..

interior”, a saber, de un juez crítico e imparcial al cual llama “espectador imparcial”, que no es ni el sujeto empírico, ni el prójimo de la vida cotidiana, sino un “hombre ideal”, su aplauso es el decisivo. En la ética smithiana, el aplauso público sólo sería una señal que vendría a confirmar que la conducta es apropiada, lo cual nos evita una dependencia rastrera en los caprichos de la opinión. El sujeto más afectado por el aplauso real que el imaginario, es mal informado¹²⁵, es incierto y con dudas acerca de su autoestima. El deseo de aplauso de un sujeto se busca como retribución al mérito, como una señal de certeza de la acción buena, es el deseo de una retribución justa y bien merecida. El mérito no depende del aplauso sino del ser objeto digno de aplauso, mientras que en la moralidad mandevilliana lo importante es la señal en sí misma, el signo de aprobación en el espejo de la sociedad es lo sustantivo.

En la ética smithiana, descubrimos dos tipos de reconocimiento: uno autónomo que depende de la conciencia subjetiva y uno heterónimo que depende de la conciencia pública. Cuando el sujeto posee la certeza de la propiedad de su conducta, le es legítimo exigir el reconocimiento de la comunidad como la justa recompensa de una acción buena, cuando no se realiza la compensación del reconocimiento público se debe a la mala información de la opinión pública. Smith supone como condición del reconocimiento interior, el conocimiento perfecto de los móviles de la acción por parte del “espectador imparcial”, de su benevolencia, de los sentimientos simpáticos y de la justicia. No obstante, es la habilidad disciplinada del agente más que el “perfecto conocimiento” del deber, lo que le permite a los hombres realizar su moralidad, aún cuando vemos que se trata de individuos que se cuidan a sí mismos y entablan negocios basados en el interés propio, lo cual es una característica de las “sociedades de mercado”.

Smith demuestra cómo a pesar de no necesitar de la benevolencia del carnicero, ni del panadero¹²⁶ cuando apelamos al “interés propio” al demandar su carne y su pan para nuestra cena, no obstante conservamos la capacidad de entender y evaluar moralmente su conducta. El propósito de Smith era mostrar contrario a la postura mandevilliana cómo los hombres manifiestan una amplia gama de combinaciones del “amor-propio” y de la

¹²⁵ Nótese que una de las características más importantes del “espectador imparcial” es su omnisciencia, es el espectador perfectamente informado. La mirada pública es un espejo que me confirma como una señal de estar en lo correcto, para ello sirve el elogio, el sujeto lo exige como una retribución justa. Cuando el reconocimiento público falla es debido a una mala información, al público mal informado.

¹²⁶ Véase *La Riqueza de las Naciones* de Smith, FCE.

simpatía adecuadas a múltiples formas de sociabilidad, no necesariamente vicios. El objetivo principal de la teoría de la moral smithiana era mostrar cómo el “interés-propio”, mitigado por la simpatía y la “auto-disciplina” (*self-command*), pueden producir acciones prudentes y benéficas, aun en las relaciones maximizadoras de la utilidad del intercambio de las “sociedades de mercado”.

La comprensión del progreso social smithiano consideraba a la *Fábula* de Mandeville una forma de explicar el funcionamiento comunitario del orgullo, de la vanidad y de la competencia por el status y la ambición, que siempre amenaza con corromper nuestros sentimientos morales alentando a la masa de los hombres a adorar al rico y grande, mientras dejamos de lado la dignidad del pobre:

“Esta disposición de admirar, y casi adorar, al rico y poderoso, y despreciar o al menos olvidar al pobre, aunque si bien es necesario establecer y mantener la distinción de rangos y el orden en la sociedad, es al mismo tiempo, la mayor causa universal de la corrupción de nuestros sentimientos morales...”¹²⁷.

Smith argumenta de manera análoga a la tesis mandevilliana cómo en las condiciones modernas “la adquisición de fortuna es el medio como la mayor parte de los hombres intentan y desean mejorar su condición”¹²⁸, como la diferencia y la jerarquía son características “naturales” de la vida social, que ayudan a construir los fundamentos de la estabilidad aún en sociedades comerciales de gran movilidad,¹²⁹ de acuerdo con Mandeville y Hume. Smith creía que las aspiraciones materiales de los grandes y poderosos no eran más que vanas ilusiones, en la *Riqueza de las Naciones* ridiculiza las falsas pretensiones de los mercaderes que dicen estar buscando el bien público, también crítica a los grandes señores de la Edad Media que argumentaron que destruían sus dominios, “ello era más apto a los juegos de los niños que a los asuntos serios de los hombres.”¹³⁰

Las principales objeciones de Smith contra Mandeville estaban en un ámbito más fundamental, el principal error de la *Fábula*, según Smith, fue el no haber distinguido entre el “deseo de alabanza” objeto primario del orgullo, de aquello que es “digno de alabanza”

¹²⁷ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, I, iii, 3, “Of Propriety” , p. 84.

¹²⁸ Smith, *La Riqueza de las Naciones*, II, iii.

¹²⁹ Véase, *The Theory of Moral Sentiments*, III, 2-3- y VI, 2, 1.

¹³⁰ Op. Cit, *La Riqueza de las Naciones*, III, Libro IV.

(*praiseworthy*), una categoría que le parece fatalmente ausente de la teoría moral mandevilliana, dado que:

“el deseo de aprobación, y la aversión a la desaprobación de sus congéneres (*brethen*), no es lo único que ha hecho al hombre adecuado a la sociedad. La Naturaleza le ha provisto no sólo por un deseo de ser aprobado, sino por **un deseo de ser aquello que debe ser aprobado**, o de ser aquello que él aprueba en otros hombres. El primer deseo no sólo lo ha hecho desear adecuarse a la sociedad. El segundo era necesario para inspirarle el verdadero amor a la virtud, y el aborrecimiento real del vicio. En cualquier mente bien formada el segundo deseo parece el más fuerte de todos. Sólo la clase más débil y superficial de la humanidad es quien se siente más alagada por una alabanza que saben inmerecida... Esta auto-aprobación, es el objeto principal que debe desear y buscar. El amor por ella es el amor a la virtud.”¹³¹

Smith pretende demostrar como el hombre no ama la alabanza en sí misma, sino ser el objeto digno de esa alabanza, es decir, apela a algo sustantivo e innato en la condición humana, algo referido a un impulso natural, a saber, ser digno de elogio. El sujeto desea ser ese objeto de alabanza, cuyo placer depende no del elogio en sí mismo sino de la “imagen de dignidad reflexiva”. Una alabanza sin fundamento es vanidad, no nos brinda un goce sólido, nos brinda ese sentimiento de plenitud. Un hombre de mérito no depende del aplauso ajeno sino del propio, lo que a la luz de su conciencia él aprueba de su conducta:

“El hombre consciente de sí mismo que ha observado aquellas medidas de conducta que la experiencia le enseña como generalmente agradables, se refleja con satisfacción en lo apropiado de su comportamiento. Cuando la ve a la luz bajo la que el espectador imparcial la vería....mira hacia atrás en cada parte de sus actos con placer y aprobación, y aún cuando nadie se de cuenta de lo que ha hecho, se ve asimismo, no de acuerdo a la luz de cómo lo ven los demás hombres...”¹³².

La *Fábula* fue incapaz, en opinión de Smith, de brindar una teoría suficientemente adecuada para explicar un hecho empírico fundamental, la existencia de seres humanos que efectivamente actuaban movidos por sentimientos de benevolencia hacia los demás, y deseaban ser alabados por este tipo de acciones más que de las acciones enmascaradas e hipócritas:

“El hombre prudente... es muy capaz de amistad. Aunque su amistad no es ardiente y apasionada... es un sedante, y un compromiso fiel y estable a pocos pero una bien

¹³¹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, III, 2, 7-8., p. 170.

¹³² *Ibid.*, p. 169

escogida compañía; no se guía por la admiración y los cumplidos de los otros, sino en la estima sobria de la modestia, discreción y buena conducta.”¹³³

Smith se da cuenta de que a Mandeville le faltó descubrir la “facultad de la conciencia”, así como el no haber sido capaz de explicar otros sentimientos provenientes del “amor-propio” que no son egoístas. En opinión de Smith, Mandeville permaneció ciego a un hecho psicológico evidente, que los mismos hombres se reflejan sobre sus propios deseos y acciones, y que dicho reflejo y reflexión le permite hacerse una “auto-crítica”, una condena y tener sentimientos de culpa, aun cuando nuestros deseos inmorales permanezcan ocultos a otros, y aún cuando logremos su gratificación y sean alabados.

Smith invoca la autoridad de la conciencia a través de su idea del “espectador imparcial”, esa autoridad nos es dada para guiar nuestras vidas:

“Independientemente de donde supongamos están los fundamentos de nuestras facultades morales, ya sea en una cierta modificación de la razón, en un instinto llamado sentido moral (*moral sense*) o en cualquier otro principio de la naturaleza, no podemos dudar que nos fue dado para dirigir la conducta de nuestra vida... se nos fueron dados como los árbitros supremos de todas nuestras acciones, para mandar a nuestros sentidos, pasiones y apetitos, y juzgar qué tanto los debemos someter o liberar.”¹³⁴

Estas facultades juzgan o nos recompensan, censuran o aplauden todos los otros principios de nuestra naturaleza. Lo más importante de las tesis morales smithianas es la postulación de la facultad crítica de la conciencia¹³⁵ pero provisto de un fundamento intersubjetivo firme, dicha facultad crítica es posible gracias a la introducción de la figura del “espectador imparcial”, que capacita al sujeto para juzgar sus propias acciones y evaluar correctamente sus deberes. La conciencia crítica surge de la posición imaginaria de un sujeto que se contempla y se juzga a si mismo *como si* fuese otro, este simulacro de “aparecer como otro” en la representación es necesaria al juicio moral, y de manera adicional a nuestro juicio, tenemos a los espectadores bien informados de la opinión pública, que nos vienen a confirmar nuestras certezas morales:

“nos suponemos a nosotros mismos como espectadores de nuestra propia conducta y nos imaginamos el efecto que bajo esta luz, nos produce a nosotros mismos...pues

¹³³ Op. Cit., VI, i, p. 310-318.

¹³⁴ Op. Cit., III, 5., p. 233.

¹³⁵ Es interesante encontrar en la categoría de “espectador imparcial” el rudimento de la razón práctica kantiana, a quien no le era ajena la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith.

este es el único cristal por medio del cual en alguna medida con los ojos del público, podemos escrutinar lo apropiado de nuestra propia conducta.”¹³⁶

A pesar de que la conciencia moral del agente refleja los sentimientos de otros espectadores, el peso de la opinión pública no tiene la última palabra en el reconocimiento de aprobación moral. La conciencia moral es potencialmente libre de parcialidad hacia uno mismo, pues a diferencia del “espectador real” que busca el aplauso, el “espectador imaginario” de Smith está gobernado por un natural deseo de dignidad y mérito, es decir, el ser digno de alabanza (praiseworthiness), este es el hombre que se dirige a sí mismo (self-command):

“Algunos filósofos al juzgar la naturaleza humana...le han imputado el amor a la alabanza, o a aquello que han llamado vanidad, a toda acción que debía ser adscrita al ser digno de alabanza...Un hombre sabio puede frecuentemente rechazar la alabanza, aún cuando se la merezca...así como el hombre es el juez de la humanidad, pero el juicio debe depender de un tribunal superior, el tribunal de su propia conciencia, a aquel espectador imparcial y bien informado, a aquel hombre que dentro de su pecho, es el mayor juez y arbitro de su conducta... La jurisdicción de un hombre así debe fundarse en el deseo de merecer o ser digno de alabanza (praiseworthiness)... y el deseo de poseer aquellas cualidades, y realizar aquellas acciones que amamos y admiramos en los demás.”¹³⁷

Esta cita es una clara oposición al sistema de Mandeville, es justo por esta distinción entre el “amor-a-la-alabanza” y el “ser-digno-de-alabanza” como Smith logra transformar el calificativo de vicio y por tanto trascender la paradoja mandevillina, lo cual constituye una legitimación importante en la construcción de las sociedades modernas.

¹³⁶ Ibid., III, i, 5. p.161.

¹³⁷ Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, III, ii, p. 184-186.

Capítulo V. Crítica a la “racionalidad instrumental” de la “ética política” mandevilliana en el horizonte de una “racionalidad reproductiva”

El propósito de este capítulo es levantar una crítica contra el tipo de racionalidad oculta en la “ética política” mandevilliana, cuya función queda reducida a lo meramente instrumental, cuya validez se sustenta en un criterio utilitarista que legitima la negación de la corporalidad concreta viviente del “pobre” y justifica la miseria social como necesaria al desarrollo y progreso de la “sociedad de mercado”, llamada por Mandeville la “felicidad pública”, cuya consecución es el fin de la política, es una “virtud pública”. Se trata del sacrificio de todos aquellos que están al margen de la “sociedad de mercado”, el pobre, el bribón, la prostituta, el borracho, el ladrón, están excluidos ya sea por carecer de propiedad o por no estar ilustrados, no pertenecen a la “vida-para-el-goce” aunque sí tienen realidad en la “vida-para-la-explotación” en tanto necesarios al progreso. De ahí que dentro de la postulación mandevilliana una de las tareas de la administración política sea la conservación de una *parcela de necesidad* y de represión en la miseria de los trabajadores, se trata de un imperativo que la “sociedad de mercado” le impone al Estado para garantizar su mantenimiento y evitar su disolución.

El progreso de esta “sociedad de mercado” es postulado como el resultado de un “orden espontáneo”, es decir, como la construcción armoniosa de una sociedad que si bien surge a partir de acciones humanas racionales sus resultados no siguen un plan racional (finito humano)¹, es decir, las consecuencias no son el resultado del designio y voluntad de los sujetos; sin embargo, produce beneficios públicos según nos propone Mandeville en la segunda parte de la *Fábula de las Abejas*. Lo criticable de esta postura no es la “paradoja consecuencialista” en cuanto tal, pues el azar es inapresable², sino a la pretensión mandevilliana de llamar “beneficios públicos” a un orden que lleva implícito el sacrificio de vidas humanas, justificable a partir de un criterio utilitarista que considera una virtud la

¹ Esto es a lo que me refería con respecto a la “paradoja consecuencialista”, esta vez aplicada a la evolución de la historia, los fines de la historia son otros distintos a los fines de las acciones humanas. En esta corriente de ideas podemos ubicar tanto las filosofías de la historia de Kant como la de Hegel.

² Mandeville esta reconociendo la incapacidad de la razón para abarcar los fines de la civilización como un todo y dar una explicación teórica acerca de sus consecuencias, esto es imposible, existe un fondo de irracionalidad en estos resultados azarosos y no obstante armónicos vistos como totalidad. Es importante este reconocimiento para lo que vendría a ser después el fracaso de la metafísica en el sentido de abarcar un sentido único de racionalidad en la historia de la filosofía. Mandeville esta anunciando una imposibilidad previa a las críticas, a la metafísica, que habrían de venir después y eso hay que reconocérselo.

felicidad pública, sin embargo, dicha concepción es problemática pues la felicidad es reducida al logro del progreso económico-material y lo público se reduce a los intereses de los propietarios en la sociedad civil. De ahí mi intención por demostrar el falseamiento de la pretendida legitimidad de una “ética política” que ve la destrucción de individuos aislados o grupos sociales³ como necesaria al mantenimiento de un orden institucionalizado⁴, que sostiene una única vía de realización en la “sociedad de mercado”, a saber, las acciones guiadas por un principio de autoconservación⁵ tanto material como espiritual, que Mandeville postula en dos categorías: el “apego-de-sí” (cuidado-de-sí) y el “amor-propio”. Dicho principio de autoconservación como orientador de todas las acciones intersubjetivas es el imperativo de la “ética del mercado”, es lo que mantiene unida a la “sociedad de mercado”, queda legitimada la indiferencia hacia la felicidad de los otros como fin último, el interés por el otro no es una condición necesaria de este ethos, sino más bien el desinterés, en tanto el otro con sus propias finalidades es visto tan sólo como un medio para la realización de fines individuales, pero nunca como un fin último.

El postulado mandevilliano de como el “interés público” es aceptado y respetado por los miembros de dicha “sociedad de mercado” en tanto contribuye a la realización del “interés privado”, es estar frente a un utilitarismo instrumental de egoísmos armonizados. Sin embargo, es una contradicción lógica decir que nos interesamos por los medios y mantenemos indiferentes por el fin, es decir, por la felicidad de la humanidad vista como totalidad. De manera que si los “sujetos-de-crédito” se interesan por los medios se interesan también por el fin, y esto no cae dentro de una crítica de juicio moral sino de una exigencia lógica de no contradicción⁶.

³ Todavía no son clase social como las que vendrían a ser después de la Revolución Industrial, se trata de aquellos grupos sociales que no son propietarios y que no están ilustrados.

⁴ Dicho orden institucionalizado se entiende como la instauración de un conjunto de reglas del juego que son las de la “sociedad de mercado”, y que evitan su disolución; una sociedad comercial, propietaria, sujeta al crédito, y educada; quien limita el poder político por el ejercicio de la publicidad.

⁵ No se trata de la autoconservación individual del sujeto que tiene como imperativo el conservarse en su ser, cuidar de su existencia, sino la autoconservación del sistema a través de la institución del mercado, una institución que si bien podría servir de mediación a la reproductibilidad de la vida, pues esa debería ser su finalidad o referencia originaria, es fetichizada, es decir, que la institución no se refiere a su fundamento, a saber, la producción, reproducción, ampliación y desarrollo de la vida humana concreta en su corporalidad, sino que el mercado como institución se torna entrópicamente represiva, ejerciendo el poder sobre sus víctimas, reprimiéndolas.

⁶ Véase el comentario de Hume acerca de la crítica al utilitarismo en su defensa de un utilitarismo de fines, en su *Tratado de la moralidad*

Me parece que la obligatoriedad política de dicha “sociedad de mercado”, en la “ética política” mandevilliana, es racional en tanto impide a un hombre desear una acción cuyas consecuencias probables percibe racionalmente como amenazantes, es decir, la percepción calculada de que el incumplimiento de la “felicidad pública” amenaza la realización de su “interés propio”, en tanto implica la disolución de la “sociedad de mercado”. La conservación del sistema es reconocida como necesaria para el cumplimiento del “interés propio”, el cual sólo es posible a través de la realización de los fines de la sociedad como totalidad. La tendencia hacia la *armonización de intereses*⁷ es posible justo por este reconocimiento racional de los egoístas que aceptan su obligatoriedad política, y que supone el cuidado de los legisladores como técnicos que saben administrar hábilmente las pasiones humanas, a través de la fuerza de las instituciones.

A pesar del reconocimiento implícito mandevilliano acerca de la existencia de una orientación racional de las acciones humanas, persiste en la postulación de una espontaneidad en el orden civilizatorio a través de la historia. Mandeville nos estaría diciendo que el sujeto no es el autor definitivo de ese orden, el cual considerado como totalidad es espontáneo, en ello consiste la “paradoja consecuencialista” civilizatoria, es decir, que las consecuencias de las acciones de esta “sociedad de egoísmos armonizados” son irracionales, sus fines no siguen un plan racional sino que salen del ámbito de su control. El orden es el resultado de años de experiencia en el avance civilizatorio y no es predecible “a priori”, según Mandeville. No es a esta “postulación consecuencialista” a la que me opongo, sino a la barbarie civilizatoria de fondo en la “ética política” mandevilliana. Nos encontramos frente al surgimiento de un orden mercantil que justifica la exclusión y la eliminación de aquellos sujetos que no contribuyan aparentemente al progreso nacional. El sacrificio de vidas humanas es necesario al interés general, cuyo orden sistémico se basa en la destructividad, en tanto “...puede construirse una hermosa superestructura sobre bases podridas o despreciables.”⁸

La crítica al orden de la “sociedad de mercado” de la “ética política” mandevilliana, tomará como hilo conductor la crítica marxista al orden burgués, la crítica al progreso de

⁷ El postulado de la armonización de intereses de la economía política liberal es un postulado lógico, es decir, se puede pensar como posible más es imposible su realización empírica. Si fuese posible empíricamente el cumplimiento de este postulado acerca de la armonización de intereses, ello implicaría la disolución del Estado, en tanto el trato intersubjetivo de los “sujetos-de-crédito” sería armónico y no competitivo.

⁸ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, vol II, p. 64.

Horkheimer y Adorno, así como la puesta en cuestión del sistema vigente de la *Ética de la Liberación* dusseliana.

El sistema de organización de la “sociedad de mercado” produce la paradójica relación de la praxis de un “sujeto-de-crédito” que buscando su realización en el mercado, en el ejercicio de su autonomía como búsqueda del interés propio, genera al final de su acción y de manera no intencional, leyes que actúan a espaldas de sí mismo y que se le imponen como una voluntad ajena, como leyes heterónomas que destruyen su propia libertad,⁹ estas leyes no intencionales se dirigen en contra de sí mismo. Siguiendo el hilo conductor de las críticas marxista y frankfurtiana, se demostrará cómo el orden mercantil de la “ética política” mandevilliana queda reducido a una “racionalidad instrumental”, y dado que se trata de una racionalidad que ha dejado de estar referida a los “sujetos vivos” sustentadores de dicho orden, se torna irracional de cara a una visión reproductiva dadora de sentido de la “acción técnico-instrumental”.

En la “ética política” mandevilliana aparece problemático: 1) El concepto de libertad por aparecer inseparable de la propiedad privada, dicha característica es ontologizada como condición humana. El modelo del “hombre activo” mandevilliano es aquel que siempre busca mejorar su condición y sobresalir, es libre por haber logrado superar todos los obstáculos que se le presentaban en su camino, tanto en la naturaleza como en su mundo social, aquel que logra el dominio de la naturaleza, de su propia naturaleza y de las voluntades de otros hombres, es el hombre de honor que “desea la fama” y la gloria, amante de los aplausos de sus iguales como alimento de su imagen representada en su conciencia. La figura contraria a este modelo de “hombre activo” es el hombre de carácter indolente, éste será pobre por no tener la fuerza para vencer obstáculos, él mismo, es un obstáculo del progreso a diferencia del “hombre activo”. 2) La idea de sociedad sobre la cual descansa su “ética política” es problemática y debe ser puesta en cuestión, por estar restringida a los propietarios, libres e instruidos, quienes pueden ejercer la fuerza de la “opinión pública” como el verdadero sostén del Estado. Las relaciones entre el Estado y la “sociedad de mercado” aparecen invertidos, en tanto la posibilidad del Estado es posible por depender de esta “sociedad de egoísmos armonizados”, de propietarios libres e

⁹ Cfr. Franz Hinkelammert y Henry M. Mora; *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*, p. 224-225.

instruidos, que limitan su poder gracias al ejercicio de la publicidad de sus miembros. Los miserables, los artesanos, desposeídos, desrealizados, y sin instrucción no tienen carta de ciudadanía, no pertenecen a dicha “sociedad de mercado”, son los excluidos o las víctimas¹⁰.

5.1. La “sociedad de mercado” como el resultado de un “orden espontáneo”

Mandeville es uno de los precursores de la idea de un “orden espontáneo” en la “sociedad de mercado”, demuestra la “paradoja del progreso social” en tanto el logro de los beneficios de la sociedad se los debemos a los vicios¹¹ más que a las acciones virtuosas de los hombres, concluye que existe utilidad social de algunos males (vicios). Sin embargo, demostraré contrario a esta tesis, cómo dicho proceso obedece a un orden institucional de orientación racional y no a un orden espontáneo¹², y que nada en la organización cultural ni siquiera en la de la naturaleza misma ocurre por azar, para ello me basaré en la crítica de Kant a las teleologías de corte teológico en la *Crítica del Juicio*.

La propuesta de Mandeville sobre la génesis del orden mercantil no carece de complejidades, pues tenemos por un lado la teoría de un “orden político”¹³ y por otro la de un “orden económico” articulándose; la conservación del “orden político” posibilita el “orden del mercado”. En la instauración de un nuevo “orden político”, el Estado interviene con el objetivo de destruir el orden pre-burgués y eliminar todo aquello que obstaculice el desarrollo del comercio, su papel consiste en crear estos símbolos de reconocimiento de

¹⁰ Término empleado por Enrique Dussel en su *Ética de la Liberación*.

¹¹ Se entiende como vicio los desordenes de las pasiones del hombre civilizado, como un “amor propio” excesivo que produce un defecto llamado orgullo y vanidad, una tendencia general del ser humano a sobrevalorarse, el “deseo de fama” y de “aplausos”. El vicio es un orgullo excesivo que ofende a la sociedad pero que cuando logra moderarse, por medio de la educación, produce bienes sociales. Mandeville es uno de los representantes de la “paradoja consecuencialista”, a saber, la de una intencionalidad que queriendo todo el mal, como el Mefistófeles de Goethe, produce bienes no intencionales, de ahí su carácter paradójico. Kant también entraría dentro de esta paradoja con su “insociable sociabilidad” en su ensayo acerca de la *Paz perpetua*, y el mismo Weber da cuenta de ello en su investigación acerca de la *Ética del protestantismo*, en el sentido de cómo una acción económica que originariamente se hallaba fundada en una ética de intensiones, se transforma en un mero utilitarismo pragmático a finales de la modernidad.

¹² Si aceptáramos este postulado de espontaneidad en el orden, entonces la realidad dada con sus instituciones fetichizadas y entrópicas serían imposibles de ser transformadas empíricamente, la política se convertiría en un ejercicio despótico del poder, lo cual implicaría la anulación de la política y su normatividad implícita.

¹³ El orden político debe entenderse como un conjunto de reglas del juego simbólicas de reconocimiento, basadas en la adulación, símbolos de estima y de honorabilidad, que permiten una buena administración de las pasiones en la “sociedad de mercado”, se trata de una “política pasional” en donde el legislador aparece como un técnico que sabe administrar correctamente las pasiones humanas.

estima y honor. La tarea del legislador es transformada, ya no busca moralizar a sus ciudadanos como en las sociedades pre-burguesas, ni busca formar buenas conciencias, su deber será el reconocimiento de los males de la sociedad pero sin pretender extirparlos de raíz, sino tan solo la búsqueda de su moderación. Mandeville es escéptico de los alcances de la política, su función no es la eliminación del mal social, sino su regulación y administración, incluyendo la coacción cuando es necesario, la finalidad de la política es la felicidad pública y en ello consiste la virtud. La tarea de moralistas y políticos es la manipulación de las pasiones humanas para lograr extraer de sus debilidades una utilidad social.

En algunos pasajes de la *Fábula de las Abejas*, Mandeville parece hacer depender el “orden del mercado” de la correcta manipulación de las pasiones humanas por parte de moralistas y políticos, quienes al conocer la naturaleza humana como orgullosa y egoísta, inventaron la adulación y la emplearon como un instrumento de persuasión para que los “sujetos-de-crédito” aceptaran moderar sus pasiones más violentas y así posibilitar la formación de la sociedad civil. De esta manera parecería que la arquitectónica de ese orden es artificial y deliberativa, en tanto implica la intervención del Estado. Sin embargo tal idea es engañosa pues al hablar de la habilidad del político, Mandeville no se refiere a algún gobernante específico en algún tiempo histórico determinado, sino a la formación de instituciones a lo largo de la historia civilizatoria.

La defensa mandevilliana a favor del origen espontáneo del orden social y del progreso civilizatorio, aparece en el tercer diálogo entre Cleómenes y Horacio, en la segunda parte de la *Fábula de las Abejas*, como ya apuntábamos en el capítulo III de esta tesis. En dicho diálogo Mandeville postula que los seres humanos en su conducta civilizatoria avanzan hacia un orden sin conocer sus verdaderas causas¹⁴. Horacio (voz de Shaftesbury) reconoce el hecho de que la sobreestimación que el hombre tiene de sí mismo

¹⁴ Hemos visto a lo largo de la investigación el escepticismo de Mandeville a las pretensiones de una razón que cree en su propia fuerza para producir conductas sociales y civilizadas, no cree que la razón sea un vehículo suficientemente poderoso para lograr la socialización, pues ésta obedece a una irracionalidad, dado que su fundamento es pasional, pues el deseo de que los demás piensen bien de mí y la necesidad de adaptación al medio para la sobrevivencia es lo que nos persuade hacia la formación social. No considera que la *armonización de intereses* sea el resultado de convenios racionales entre los hombres, sino el resultado de la espontaneidad de la Naturaleza de la cual desconocemos sus causas. Mandeville mantiene un escepticismo epistemológico en tanto la razón es incapaz de dar cuenta de un sentido último, una vez desvinculada de la religión. La fortuna en forma de azar sigue teniendo la última palabra, la misma idea aparecerá más adelante en la filosofía de la historia de filósofos de la talla de Kant y de Hegel.

le hace exhibir los síntomas naturales del orgullo, pero al darse cuenta de sus resultados ofensivos a los demás y para evitarse más daños en su autoconservación busca la paz, ello los persuade para adoptar las buenas costumbres dentro de la sociedad:

“de modo que los hombres adoptan las nuevas maneras poco a poco y como de modo espontáneo (sin reflexión)..., resulta increíble la cantidad de precauciones y estratagemas que aprenden por la experiencia y la imitación de su trato recíproco sin enterarse de las causas naturales que le obligan a actuar como lo hacen. En suma, sus internas pasiones, desconocidas para ellos mismos, gobiernan su voluntad y dirigen su conciencia”.¹⁵

Mandeville manifiesta de manera explícita su posición acerca del origen de la sociabilidad humana no como algo natural, en el sentido de una propensión a la sociabilidad innata, sino como el resultado del “principio de auto-conservación”, con el permanente conflicto de un sujeto con multiplicidad de deseos y la continua oposición a sus esfuerzos por satisfacerlos, como son la hostilidad de la naturaleza, la amenaza de bestias salvajes y por último la de otros egoístas iguales a él.

Me parece que Mandeville glorifica ese poder ciego de la naturaleza como paradigma y lo reproduce en el modelo de la “sociedad de mercado” competitiva, en el juego ciego del mercado, aunque conserva en su filosofía el postulado de una sabiduría orientadora (teleología intencional) que aparece de manera explícita como Providencia o como Naturaleza, de otra forma no hay forma justificadora del mal tanto natural como social, lo que lleva a emparentar la filosofía mandevilliana con la antigua teodicea¹⁶. El modelo de sociedad mandevilliano conlleva una indiferencia por la humanidad, en tanto el hombre se convierte en un elemento de un proceso natural ciego. El hombre considerado como un elemento más dentro de la naturaleza pierde importancia dentro de las pautas de la civilización, con lo cual su sujetidad sufre una degradación ontológica al quedar reducida a elemento natural y biológico. El modelo de “sociedad de mercado” mandevilliano padece

¹⁵ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, vol II, tercer diálogo, FCE, p. 446.

¹⁶ Véase la afirmación de Leibniz: “...habiendo escogido Dios el más perfecto de todos los mundos posibles, ha permitido por su sabiduría el mal manejo al mismo, pero que ésto no obstaculiza a que ..., teniéndolo todo en cuenta y atendiendo a su conjunto, fuese este mundo el mejor que ha podido escogerse...esta suprema sabiduría...no ha podido menos de escoger lo mejor, porque como un mal menor es una especie de bien, lo mismo que un menor bien es una especie de mal si sirve de obstáculo a un bien mayor (...) si llegara a faltar el menor mal que sucede en el mundo, ya no sería este mundo, que tomándolo todo en cuenta el Creador que lo ha escogido, ha encontrado que era el mejor... sabemos que un mal causa un bien que no habría tenido lugar sin este mal. Hasta sucede con frecuencia que dos males constituyen un gran bien...y si quieren los dioses dos venenos aprovechan...” Op.cit., p. 42, 113.

una “patogénesis”, en tanto el mal es necesario y su origen es debido a los vicios. Esta idea de la existencia humana interpretada como mera “autoconservación” reduce al hombre a un elemento biológico, como señalaba Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*, el estímulo de la autoconservación adopta una forma mecánica y materialista, el hombre es visto como un engranaje de la estructura social y económica, con lo cual su individualidad queda disuelta.¹⁷

En la contribución teórica mandevilliana del orden mercantil a través de la división del trabajo, la cual aparece en la segunda parte de *La Fábula de las Abejas* descubrimos esta idea de un orden espontáneo producido por el mercado:

“Cleo: El hombre...ama de manera natural el imitar lo que ve a otros hacer, esa es la razón por la que la gente salvaje hace lo mismo. Esto lo lleva a mejorar su condición, aunque siempre forme parte de su deseo. Pero mientras uno se dedica a la elaboración de flechas y arcos, otro provee comida, y un tercero construye cuevas, un cuarto hace vestimentas y un quinto utensilios, no sólo se vuelven útiles unos a otros, sino que sus vocaciones y empleos en un mismo número de años recibirán grandes mejoras, **más que si hubiera sido la meta deliberada de cada uno de los cinco.**”¹⁸

Esta cita muestra el postulado mandevilliano del automatismo en la organización de la división del trabajo y por tanto del progreso, en el sentido de mostrar la posibilidad del logro de beneficios públicos mediante acciones humanas esforzadas, pero sin la necesidad de la representación de un plan racional, es decir, sin la existencia de un fin deliberativo “a priori” por parte de los actores sociales, lo cual le lleva a postular su tesis del automatismo de la “sociedad de mercado” a lo largo de la historia. Dichos beneficios sociales no surgen como una consecuencia natural, en el sentido de un resultado producido sin intervención humana, ni tampoco es un efecto artificial en el sentido de un acto deliberativo y predictivo de sus probables consecuencias. Se trata de la obtención de un orden como el resultado originario de la praxis humana más no de su designio consciente, sino como el producto derivado de una evolución, entendida ésta como suma de esfuerzos humanos no conscientes, acompañada de su perfeccionamiento a través de años de experiencia en la historia de la civilización.

¹⁷ Véase la crítica de Max Horkheimer a la disolución de la individualidad en *Crítica a la razón instrumental*, “Ascenso y decadencia del individuo”, p. 143-168.

¹⁸ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, vol. II, p. 284.

Podríamos interpretar el concepto de autoconservación mandevilliano como algo que no sólo atañe a los “sujetos-de-crédito” en su individualidad, sino a la “sociedad de mercado” como un todo, vistas así las cosas la “autoconservación del sistema” se torna entrópica¹⁹ en tanto es transformada en sacrificio, la conservación de la “sociedad de mercado” requiere de una clase social que sea mantenida al margen del progreso material y cultural para alimentar el funcionamiento de toda la maquinaria. La justificación teórica a dicho sacrificio lo podemos encontrar en la tesis mandevilliana del proceso ordenado de la “sociedad de mercado” en la división del trabajo, como un resultado no deliberativo en el sentido de tener una motivación racionalmente preconcebida. Su evolución no debía ser interrumpida por la intervención de las *Escuelas de Caridad* en la Inglaterra del siglo XVIII, cuyo objetivo era enseñar a los hijos de los pobres a leer y a escribir, y algún otro oficio artesanal. Mandeville se opone a la caridad argumentando que rompía con el equilibrio y el justo balance de la división del trabajo, al saturar los oficios artesanales y provocar la escasez de otros necesarios para mantener la vida cómoda de las clases altas. Además, en su opinión, tendía a destruir la base del progreso material de la sociedad mercantil, a saber, la existencia de una masa de pobres e ignorantes necesitados. Mantener esta fuente siempre viva de necesitados como “acicate de la laboriosidad”, era la verdadera labor política.

Un “orden político” que justifica el sacrificio como necesario para su conservación, es negador de la vida concreta humana con sus necesidades y derechos que son sus límites, es decir, que si se sobrepasan dichos límites los sujetos pueden morir²⁰, como el “derecho a la vida”, al trabajo, a la salud y a la vivienda, por mencionar sólo algunos se convierten en lo que hoy conocemos como lo que la lógica del mercado llama “distorsiones del mercado”, en tanto son obstáculos al libre fluir del comercio y de las fuerzas del mercado:

“Es imposible que una sociedad sobreviva por mucho tiempo y goce de todos los posibles placeres y comodidades, sin tener al mismo tiempo una multiplicidad de personas... que por el hábito y paciencia se sometan a trabajar por lo demás y por ellos mismos... Tales personas deben existir, una nación sería infeliz si no contara con un amplio número de éstos, y una sabia legislación debe procurarlos, cuidar de

¹⁹ El término entrópico significa un sistema que se autodestruye a sí mismo.

²⁰ Véase la argumentación dusseliana acerca de la vida humana en el capítulo I de su *Ética de la Liberación*, donde sostiene que la vida humana marca límites, marca contenidos, se necesitan alimentos, casa, seguridad, libertad, soberanía, valores, identidad cultural. La vida humana es el modo de realidad del ser ético, la vida sobre ciertos límites, los del medio.

que no escaseen... La necesidad absoluta les hace someterse a cualquier cosa que venga... en una nación libre en donde está prohibida la esclavitud, la riqueza más segura consiste en mantener un número vasto de pobres para trabajar.”²¹

Esta cita muestra como la idea de la “felicidad pública” está identificada con la riqueza de una minoría, cuya “vida-para-el-goce” justifica la “vida-para-la-explotación”, en un “juego de suma cero”, es decir, en un juego en donde no todos ganan sino que la existencia del ganador es posible si se da la existencia de un perdedor. La eficiencia del juego dentro de la “sociedad de mercado”, o su optimalidad se define como “es necesario que alguien pierda en el juego para que exista un ganador”, si queda la posibilidad de que ambos participantes ganen en el juego, éste se torna ineficiente, no óptimo, de manera que la equidad en el juego está identificada con la inoptimalidad.

La libertad está identificada con la riqueza y con la propiedad, la cual tiene como sustento a la miseria, es decir, que sin la existencia de dicha negación del pobre es imposible la libertad, el lado oscuro de la realización de los sujetos destinados a la “vida-para-el-goce” es la desrealización del trabajador activo con salario de subsistencia, sólo tiene realidad para la “sociedad de mercado” en tanto su existencia queda definida como “vida-para-la-explotación”, aunque es necesario evitar su muerte total pues de lo contrario, la vida de la “sociedad de mercado” quedaría disuelta. Según Mandeville, leer, escribir y sumar son muy necesarios para aquellos que su negocio les exija tales habilidades, pero en un pobre son perniciosas, además de resultar en tiempo perdido para la sociedad. Este “ejército de reserva” para la manufactura y el comercio no están dentro de las posibilidades de libertad prometidas por la “sociedad de mercado”, sólo los hombres libres pueden aspirar a la armonía y el consenso. El progreso así concebido, el aparente orden social derivado de la división del trabajo postulado por Mandeville se desgaja de sunexo social y de su objetivo humano, se convierte en “apariencia de racionalidad”, en una irracionalidad, en tanto se transforma en la repetición mecánica de un movimiento que no conduce más que a la muerte de los sujetos.

En torno al problema del automatismo de la socialización y del “orden del mercado” en la “ética política” mandevilliana, vemos como los “sujetos-de-crédito” al actuar en la “sociedad de mercado” en busca de su interés y movidos por el “amor-propio” aseguran de

²¹ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, vol I, “Ensayo sobre la Caridad y las Escuelas de Caridad”, p. 286-287.

forma automática, es decir, sin una intención “a priori”, el bienestar público. El mercado en su automatismo les quita a los sujetos toda responsabilidad por sus actos, les libera del imperativo de preocuparse activamente por el bienestar del otro en su indigencia. Mandeville sigue llamando a esta búsqueda del interés propio un “vicio”, pero en lugar de condenarlo lo considera el fundamento del progreso y la base de la superestructura. El resultado es considerado provechoso para todos, y ahí es donde descansa su contradicción.

Con respecto a dicha contradicción es interesante la crítica que Franz Hinkelammert²² le hace al sistema de Adam Smith, al descubrir en éste la existencia de una dialéctica de los contrarios, en tanto la irresponsabilidad por el otro aparece como responsabilidad, como si la única forma realista de preocupación por el otro fuese el “amor-propio”. De igual forma si analizamos críticamente la ética del “amor-propio” mandevilliana se observa una dialéctica análoga a la observada en la filosofía smithiana, en tanto nuestro filósofo postula un automatismo donde un fin llamado bienestar público se cumple justo al no tenerlo como meta. Mandeville cree dar una respuesta positiva a la pregunta acerca de cómo lograr el orden de la “sociedad de mercado” si este se encuentra basado en el caos de la naturaleza orgullosa y egoísta del ser humano, siempre con deseos de superioridad y dominio, con lo cual el orden civil siempre se encuentra amenazado. Mandeville postula la posibilidad de una cohesión social mediante los mecanismos del orgullo operados en la sociedad, lo que aunado a la predeterminación providencial a la base del mundo, se logra realizar el milagro de la armonización social. Mandeville llega a postular que el milagro consiste en que el orgullo sirva para dominar las demás pasiones:

“...no hay deberes hacia los demás o hacia nosotros mismos..., ni ejemplos de benevolencia, de humanidad o de otras virtudes sociales... que un hombre de buen sentido y juicio no pueda aprender a poner en práctica basándose en el orgullo... para sojuzgar y dominar todas las demás pasiones.”²³

La visión antropológica mandevilliana identifica la individualidad humana con el dominio, como si se tratase de una estructura constitutiva e inmanente de su naturaleza. Dicho dominio “natural”²⁴ del hombre se expresa en sus afanes de apropiación de la naturaleza,

²² Economista alemán contemporáneo que estudia con el filósofo alemán hegeliano..., hace una crítica a la razón utópica del liberalismo económico, autor de *Crítica a la razón utópica* y *El mapa del emperador*, entre otras obras importantes.

²³ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, vol. II, segundo diálogo, p. 387. FCE.

²⁴ El término natural está puesto entre comillas por la pretensión mandevilliana de caracterizar el dominio como algo inmanente a la condición humana.

ese es el modelo del “hombre activo”²⁵ mandevilliano responsable del progreso cultural y económico, el tipo de hombre capaz de superar todos los obstáculos que se le presenten en el camino, a la manera del antiguo héroe guerrero, como ya estudiamos en el capítulo I de la tesis. Mandeville favorece esta característica del dominio como el grado de racionalidad predominante de la personalidad humana, se hipostasía el “ideal de dominio” justificado como modo de autoconservación de la existencia y se introyecta en los modos de vida comunitarios, se convierte en un tipo de exigencia o solicitud de esta “ética del mercado”, que consiste en la disposición a someterse al hecho determinante de que la lógica mercantil domine sobre la lógica de la vida humana concreta y le imponga a los seres humanos la necesidad de autosacrificarse, ésta es una disposición que sólo puede estar garantizada por la “ética del mercado”. Mientras permanezca este tipo de organización de la “sociedad de mercado” que exige cierto tipo de ser humano, como apuntábamos arriba, la exclusión, la negación y agonía del “ejército laboral de reserva” será una condición indispensable de la vida civilizada.

Si analizamos la idea de autoconservación mandevilliana vemos que esta no muta en un “principio metafísico”, es decir, no se garantiza la salvación del alma, ni tampoco requiere de la devaluación del “yo empírico” de una manera absoluta como exigía el imperativo de una “ética de convicciones” cuyo ideal era alcanzar la virtud mediante la negación del “yo pasional”, como represión; al contrario la moralidad mandevilliana salvaba al yo de la negación absoluta y sólo le exigía la moderación de las pasiones requerida por el *ethos de la honorabilidad*, cuya promesa era la salvación intramundana y no la de la trasmundanía, a través de un goce mediado por expresiones culturales. Sin embargo, ello no significa que la “sociedad de mercado” mandevilliana vista como totalidad no esté basada en la represión, como vimos arriba, en tanto exige el ejercicio del dominio de una sociedad clasista contra la masa de pobres, dominio necesario para sostener el progreso. La “sociedad de mercado” es represiva en tanto las clases propietarias como las no propietarias, están obligadas a someterse al “dominio del mercado” de manera compulsiva, es decir, no pueden sustraerse a su dinámica totalizadora, no les queda otra alternativa si han de adaptarse a esta realidad para sobrevivir y autoconservar su existencia,

²⁵ Es el hombre moderno cuya praxis histórica ha venido definiéndose como el de un dominador, que efectúa culturalmente una apropiación técnica y cognoscitiva de lo real.

aunque se trate de una existencia degradada de lo humano, en donde las formas naturales de la vida humana son sustituidas por las formas de la vida mercantilizada.

En la tesis acerca de la espontaneidad del orden en la génesis civilizatoria mandevilliana se reduce al ser de lo humano a un elemento biológico, a un engranaje o instrumento de una maquinaria, y como tal no se organiza a sí mismo ni a su autoreproducción, sino obedece a un impulso natural. Dicha postura la encontramos en sus afirmaciones acerca del obrar de la naturaleza, quien nos preserva de manera misteriosa:

“Y nuestra sobrevivencia depende palpablemente del amparo y perpetua tutela de la naturaleza, en tanto que todas las partes de su trabajo, sin exceptuarnos a nosotros mismos, constituyen un secreto impenetrable que escapa a todas las averiguaciones. La naturaleza nos proporciona toda la sustancia de nuestros alimentos sin confiar siquiera en nuestra sabiduría para desearlos, pues nos enseña por instinto a masticar y nos lo ofrece mediante el soborno del placer. Como esto parece ser un resultado de nuestra elección y como tenemos conciencia de la función realizada, podemos decir que participamos en ello, pero inmediatamente después la naturaleza reanuda su cuidado y apartándose de nuevo de nuestro conocimiento, nos preserva de un modo misterioso sin que medie ayuda o concurso por nuestra parte.”²⁶

Mandeville reconoce el misterio que opera en las obras de la naturaleza en donde persiste un poder inteligente (Providencia) e incomprensible al entendimiento humano. Parece postular una “teleología teológica” como fundamento del orden, en tanto este último obedece a un plan providencial que realiza el milagro de la autoconservación, aunque lleva implícita la indiferencia frente a la destrucción de una parte de la sociedad, si es para el provecho dentro de la economía de la naturaleza, como se puede demostrar recurriendo a los argumentos postulados por Mandeville que le llevan a justificar la guerra, analizados en el capítulo II de esta investigación. Sostiene que aún cuando las guerras son males, no los son como parte del plan providencial, no sólo son producto de las pasiones excesivas de los hombres, también son parte del plan divino y de alguna manera necesarias para mantener el equilibrio poblacional, según nuestro filósofo. De tal manera, la Providencia ha planeado que:

“Numerosas criaturas puedan ser eliminadas y destruidas para dejar lugar a aquellos que les preceden.”²⁷

²⁶ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, vol. II, diálogo quinto, p. 510-511, FCE.

²⁷ *Ibid.*, p. 255.

La Providencia promueve como fin un equilibrio en la naturaleza y en la sociedad, en donde el mal natural y social es visto como elemento necesario del orden de la naturaleza y de la civilización humana. ¿Cómo se justifica esta indiferencia providencial y la existencia del mal desde el punto de vista moral? Mandeville la justifica por sus consecuencias provechosas, la infinita sabiduría de dicha providencia tiene como fines la autoconservación del sistema de la naturaleza y el logro de la “felicidad pública” en el Estado.

Si la utilidad y el cálculo de intereses es el criterio desde el cual se fundamenta la sociabilidad humana, según Mandeville, lo que habría de poner en cuestión es el tipo de sociabilidad que promueve, la cual se basa en la competencia intersubjetiva en la que los sujetos se ven obligados a establecer relaciones antagónicas en la “sociedad de mercado”, relaciones de “juego de suma cero”, pero dichas características de la sociabilidad no son más que el resultado de la introyección del tipo de racionalidad moderna civilizatoria que exige un tipo de hombre específico y un cierto tipo de relaciones intersubjetivas, que no son las naturales sino las sustitutivas de la “racionalidad instrumental” de la “sociedad de mercado”.

El mercado le exige a los sujetos la práctica de una racionalidad contradictoria, en tanto su ejercicio conduce a la negación de una parte de la sociedad, contradictoria en tanto no a todos les va bien en el mercado, en palabras de Hinkelammert, “se vincula al mercado con un genocidio”. Ello es probado por el hecho de que Mandeville celebra que la “sociedad de mercado” sea capaz de eliminar a todos aquellos sujetos que no tengan capacidad para imponerse, donde sólo sobreviven los más aptos.²⁸ El bienestar público postulado por Mandeville no es benéfico para todos, el sacrificio sistemático de los pobres es necesario y se justifica bajo un criterio de utilidad pública. Esta destructividad oculta en la “ética política” mandevilliana se convierte en un “colectivismo cínico”, en donde el Estado tiene una colaboración importante. El sacrificio de vidas humanas es necesario al interés general, es necesario que el Estado asegure que nunca escaseen los pobres pero cuidando que no mueran de hambre, pues podría atentar contra la estabilidad del sistema y llevar a la disolución de la “sociedad de mercado”.

²⁸ Véase la crítica al modelo del “hombre activo” mandevilliano en el primer capítulo de esta investigación.

En la primera parte de *La Fábula de las Abejas*, Mandeville justifica la destrucción de una parte de la sociedad para evitar la disolución de la “felicidad pública”, entendida esta como progreso económico-material y de utilidad general. La defensa de este postulado acerca de la tolerancia de males menores en la actividad política bajo un criterio utilitarista, la encontramos en su argumentación a favor de la prostitución²⁹, en donde se cuestiona sobre el destino de las mujeres honorables del puerto de Ámsterdam que cada año recibe a miles de marineros, que llevan sin ver más que a los de su propio sexo durante largos periodos de travesía en el mar; para evitar las amenazas contra su honorabilidad son necesarias las mujeres dedicadas a la prostitución. Dentro de un criterio de utilidad pública es legítimo sacrificar a un grupo de mujeres si con ello se salva la honorabilidad del resto. Otro ejemplo de justificación del sacrificio de vidas humanas lo encontramos en su defensa de la eutanasia social, en un pasaje que describe el caso de un grupo de marineros infectados y en cuarentena:

“la legislatura... tiene confiado en sus manos el bienestar de la sociedad: Este bienestar público es, o debe ser, el fin último y la perspectiva de sus acciones; y están capacitados para realizar cualquier acción que conduzca a dicho fin. Por ejemplo, un barco en cuarentena y que se sepa está infectado se hunde en el mar por una tormenta, algunos miembros de la tripulación, medio ahogados se recuperan en la orilla, pero en el momento que tocan tierra, el gobierno ordena su fusilamiento. Esta acción en sí misma, no es menos que un asesinato inhumano y anticristiano, pero dado que esta acción salva la salud y seguridad de la nación, no es sorprendente que consideremos a dicha acción no sólo justificable sino en sentido estricto, moralmente justa.”³⁰

En la argumentación se pueden deducir tres premisas lógicas:

- 1) El fin de la política es la “felicidad pública”
- 2) Toda acción cuyo fin sea la “felicidad pública” es moralmente justa
- 3) Un mal es moralmente justo si conlleva utilidad pública

Por tanto: Es éticamente justa una política cuyo ejercicio requiera del empleo de ciertos males o de su tolerancia. La validez ética de la política se juzga a partir de sus consecuencias, dado que su fin es la “felicidad pública”. De manera que para juzgar la moralidad de una acción en la “ética política” mandevilliana, debemos referirnos a su

²⁹ Véase de Bernard Mandeville, *A Modest Defense of Publick Stews*, en donde argumenta a favor de la existencia de la prostitución pública

³⁰ Bernard Mandeville, *A Modest Defense of Publick Stews*, 1725, p. 49-50.

utilidad pública, a sus consecuencias. En la política una acción no es ni moral ni inmoral juzgada aisladamente o en términos absolutos, su moralidad es relativa al fin perseguido con ella. Al nivel de la política es justificable la muerte de estos marineros enfermos para evitar un mal social mayor, pues la tarea legislativa busca el logro del bienestar general, esta decisión está separada de cuestiones morales en los términos de una “ética de las intenciones”, es una decisión justa dentro de la normatividad política pues tiene como finalidad la utilidad o felicidad pública.

Desde la perspectiva de una “ética de las intenciones” la muerte de los marinos enfermos es juzgada como un asesinato; sin embargo, desde la postura de una “ética consecuencialista” el mal se torna un bien, en tanto salva a una mayoría civil. La contradicción de la argumentación es una “contradicción lógica”, pues una cosa es reconocer que un mal puede producir un bien bajo una perspectiva consecuencialista, la acción juzgada estratégicamente es legítima dentro de su normatividad política; no obstante ello no justifica de manera suficiente cómo se puede dar el salto y pretender que un mal pueda ser transformado en un bien, pues este sigue siendo un mal aunque produzca un resultado benéfico a la sociedad.

5.2. La contradicción de un “orden de mercado” basado en la miseria y la ignorancia de la clase trabajadora.

En la primera parte de la *Fábula de las Abejas*, Mandeville escribió un ensayo titulado *Ensayo sobre la Caridad y las Escuelas de Caridad*, en el cual se oponía ferozmente a la existencia de dichas escuelas, en donde se alfabetizaba a los hijos de los pobres y se les enseñaba un oficio artesanal, lo cual en su opinión resultaría perjudicial al interés general, pues argumentaba que generaría un desequilibrio en la división social del trabajo, ya que muchos al estar capacitados estarían indispuestos a trabajar en los oficios más pesados, con lo cual se produciría un encarecimiento del trabajo sin especialización y perjudicaría a las clases más acomodadas, lo que en el lenguaje del neoliberalismo sería una “distorsión del mercado”.

En opinión de Mandeville, el interés general requería de la existencia de un buen número de personas en estado de subsistencia y de ignorancia, para que estuviesen

dispuestos a trabajar asiduamente y sin rebeldía en los trabajos sucios, que servían para mantener la estabilidad material y la comodidad de la sociedad burguesa:

“El defecto de vivir en ociosidad y disfrutar del confort y placer de algunas partes de la sociedad es posible, gracias a una multiplicidad de personas que sean todo lo contrario y que pongan a trabajar sus cuerpos.”³¹

Mandeville considera necesario que esta clase goce de una buena condición física y que no esté acostumbrada ni a lo fácil ni al ocio, que se contente con satisfacer sus necesidades más básicas, no debe ser ambiciosa sino conformarse con todo aquello que satisfaga su hambre como máximo, sin tener gusto por nada refinado ni en la comida ni en la bebida; este es el tipo de personas requerida por una nación próspera:

“Debe existir este tipo de gente y ninguna nación puede ser feliz sin un vasto número de ellos, una sabia legislación debe cultivar su existencia con toda su imaginación, cuidar que no escaseen del mismo modo que previene la escasez de alimentos.”³²

En esta cita se está postulando la necesidad de una degradación ontológica del trabajador, para quien su ser viene determinado como medio de producción, como instrumento y no como fin viviente. El único fin viviente es la clase dominante, el propietario ilustrado, el comerciante, el único con derecho al goce, pero la “sociedad de mercado” derivada de esta injusticia social sobre los miserables provoca una deformación, la de un tipo de organización y un tipo de ser humano dispuesto a someterse a la lógica productivista de la división del trabajo que sustituye la lógica de la vida concreta humana, organización que reduce la vida concreta humana en una reproducción dominadora de los cuerpos, las mentes y el espíritu, para producir lo que se conoce como orden civilizatorio.

La “sociedad de mercado” en su perfecta organización exige la unión de todos los muertos³³, en tanto su “autoconservación” como totalidad es referida a la negación de la vida de los trabajadores pobres, por lo que se convierte en una sociedad entrópica³⁴, en tanto degrada sus fuentes de valoración consistente en la vida del trabajador, su trabajo vivo es transformado en objetividad, se trata de una “autoconservación” -la de la sociedad

³¹ Bernard Mandeville, “La Fábula de las Abejas”, primera parte, *Ensayo sobre la Caridad y las Escuelas de Caridad*, p. 286.

³² *Ibid.*, i, p. 287.

³³ Véase Adorno, *Minima Moralia*, parágrafo 147, “Novissimum Organum”, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Taurus, Madrid, España, 1999, p. 230.

³⁴ Por entropía debe entenderse como aquello (una institución o sistema) que destruye las condiciones de posibilidad de la vida humana. El término es empleado por Enrique Dussel y Franz Hinkelammert.

comercial como sistema- que anula la vida de los sujetos, entiéndase vida como el sujeto en su corporalidad viviente.³⁵

Si las actuaciones en el mercado por parte de los “sujetos-de-crédito” traen como consecuencia la muerte de los trabajadores con salario de subsistencia, entonces la realidad de esta “sociedad de mercado” queda disuelta. El mercado como institución se fetichiza, se torna entrópica en tanto anula las posibilidades de producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano, no sólo de los excluidos del goce de la riqueza generada en la “sociedad de mercado”, sino también la de los propietarios-ilustrados, dueños de las ganancias de dicha sociedad.

Para Mandeville, una parte de la estrategia del Estado debía ser el mantener un ejército de reserva de trabajo para fomentar el progreso, como si se tratara de cualquier mercancía, y de este modo poder controlar su salario y el precio de las manufacturas, favorecer las exportaciones y la entrada de oro y plata. Nuestro filósofo fundamenta el trabajo en la necesidad, en tanto la disposición hacia el trabajo tiene su origen en la escasez y en la necesidad insatisfecha. Por ello en algunas clases se debe vigilar no eliminar la insatisfacción de la vida, de otra manera éstas no estarían dispuestas a esforzarse.³⁶ Se debe procurar el que nunca esté del todo satisfecho pero al punto de prevenir su muerte por hambre, se les debe conservar al nivel de subsistencia:

“es evidente que en una nación en donde la esclavitud está prohibida, la riqueza más segura consiste en una multitud de pobres laboriosos, son la reserva que nunca falla en los ejércitos, sin ellos no sería posible una vida cómoda ni la valoración de la producción de una nación.”³⁷

Tenemos la contradicción de una riqueza basada en la pobreza, de una vida social que implica la muerte de los sujetos, discriminarles de la vida tanto material como espiritual. El postulado de la ignorancia como sustento del equilibrio de la división del trabajo en la “sociedad de mercado”, debe entenderse como el evitar instruirlos más allá de lo referente a su ocupación, la justificación que da de ello va desde consideraciones económicas hasta las

³⁵ Véase Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la época de la globalización y de la exclusión*, capítulo IV, “La crítica ética del sistema vigente: Desde la negatividad de las víctimas”, Trotta, Madrid, España, 2000. La corporalidad viviente debe entenderse como la reproducción del desarrollo de la vida humana como universal, se trata del ser humano que reproduce su vida física y espiritual, corporal, en su “contenido”. Este será el criterio material que sirve de fundamento a la ética de la liberación.

³⁶ En realidad es estar dispuesto a ser explotado, pues los salarios en las urbes del siglo XVIII en Inglaterra no eran suficientes para cubrir las necesidades básicas del trabajador.

³⁷ *Ibid.*, i, p. 287.

referentes a la actitud psicológica del trabajador, afirma que se vuelven altaneros, respondones y que se sienten superiores a sus amos:

“es necesario que un gran número de ellos sea ignorante y pobre. El conocimiento multiplica nuestros deseos y entre menos cosas desee un hombre, más fácilmente serán satisfechas sus necesidades. La felicidad y el bienestar de una nación requiere que el conocimiento de los laboriosos pobres se limite a sus ocupaciones y nunca vaya más allá...”³⁸

La justificación de la miseria en la “ética-política” mandevilliana, como necesaria para mantener el equilibrio armónico en la división social del trabajo y el sostenimiento de la “sociedad de mercado” está en contradicción consigo misma, ya que como afirma Dussel:

“...la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos.”³⁹

Si como afirma Dussel, cada cultura es un modo de concretar la vida humana en general, ésta tendría que estar conformada por dentro del criterio material de la necesidad de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en cuanto tal, si ésto es así el tipo de organización imperante en la “sociedad de mercado” mandevilliana contradice este criterio material. La justificación de la miseria es contradictoria, pues al negar la “corporalidad viviente” de los trabajadores se pierde la referencia a la vida humana misma como instancia última:

“...no es la economía y ni siquiera la producción el punto de partida del “contenido” (la materia con “a”). El momento material de la economía es la producción; la producción tiene sentido en tanto efectúa productos, satisfactores que por su parte tienen como fundamento necesidades humanas, que tienen la vida misma como referencia o instancia última.”⁴⁰

A la luz de dicho criterio material de la vida humana y de la “racionalidad reproductiva”⁴¹, se puede juzgar a la “ética política” mandevilliana como contradictoria en términos éticos, en tanto se olvida que la “felicidad pública”, entendida como riqueza nacional tiene sentido en tanto guarda una referencia positiva hacia las necesidades de todos los participantes en

³⁸ Ibid., p. 288.

³⁹ Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, p. 311.

⁴⁰ Es Engels citado por Enrique Dussel en la *Ética de la liberación*, cap IV, p. 311.

⁴¹ Franz Hinkelammert afirma que la vida humana es la posibilidad de tener fines, por tanto ninguna acción calculada de racionalidad medio fin es racional si en consecuencia elimina al sujeto que sostiene dicha acción. La “racionalidad reproductiva” debe juzgar sobre la “racionalidad instrumental”, como principio que efectuará el juicio crítico acerca de la validez o no de esta racionalidad medio fin. Enrique Dussel sostiene que el criterio de verdad de toda acción instrumental descansa en la vida o muerte de la vida humana y que debe haber compatibilidad entre ambas racionalidades.

una “sociedad de mercado” y no sólo las necesidades de las clases acomodadas de la “sociedad burguesa”, sino también abarcando a todos aquellos excluidos del goce de los productos del mercado⁴²

En la crítica de Marx al orden burgués reconoce que la masa de pobres aumenta como una ley ciega y destructiva generada por el mismo proceso de acumulación. Lo que le crítica a Mandeville no es el no haberse dado cuenta de este fenómeno, sino que postula ingenuamente que la relación de dependencia termina cuando el trabajador mejora sus niveles de subsistencia. Para Marx esas mejoras no eliminan la dependencia, al contrario simplemente la modernizan, por eso la postulación mandevilliana en favor de la ignorancia como una forma de evitar la independencia del trabajador sería innecesaria juzgada desde la crítica marxiana, pues aún con una mejor habilidad técnica del trabajador, resultado de una mejor instrucción, no elimina las relaciones de dependencia. En la interpretación marxiana, en el propio mecanismo del proceso de acumulación capitalista, al acrecentarse el capital aumenta la masa de pobres laboriosos, es decir, de asalariados que transforman su fuerza de trabajo en fuerza creciente de valoración al servicio del capital, y que por lo tanto se ven obligados a perpetuar la relación de dependencia. Marx dice al respecto lo siguiente:

“El aumento en el precio del trabajo, aumento debido a la acumulación de capital sólo denota en realidad, que el volumen y el peso de las cadenas que el asalariado se ha forjado ya para sí mismo permiten tenerlas menos tirantes.”⁴³

De manera que el objetivo del capitalista al contratar a sus asalariados no es que tengan un salario y por tanto un ingreso con el cual satisfacer sus necesidades, sino la valorización de su capital. Es un error de Mandeville creer que sólo manteniendo a los asalariados en situación de subsistencia se genera la acumulación, pues es a la inversa, es el modo de acumulación el que genera la relación de dependencia, aun cuando los satisfactores de la clase trabajadora mejoraran. La relación de dependencia existente entre el trabajador y el capital o su acumulación no depende de mantener al trabajador en situación de subsistencia, pues al expandirse la masa de asalariados aumenta el plustrabajo, el cual se transforma en capital excedente y en mayor salario, lo cual permite al trabajador ampliar las posibilidades de sus disfrutes, pero aún así esta relación de dependencia se mantiene o aún se agrava.

⁴² Los trabajadores son incluidos para la producción de satisfactores pero son excluidos de su goce y disfrute, con lo cual se le discrimina de la vida, es decir, de las posibilidades de reproducción y desarrollo de la vida humana.

⁴³ Karl Marx, *El Capital*, tomo I, vol. III, p. 767.

Aunque sabemos que el pago de ese salario incluye la explotación, es decir, el hecho de que una parte de ese trabajo no se pague (trabajo impago), ello mantiene en funcionamiento el proceso de acumulación. El precio del trabajo está en función de las necesidades de valoración del capital, de manera que si aumenta el salario la acumulación decrece (la ganancia), lo cual produce una disminución de la brecha entre el capital y la fuerza de trabajo explotable, con lo que el precio del trabajo vuelve a disminuir. Ello significa que el mismo proceso de acumulación remueve los obstáculos transitorios de un incremento salarial.

Contrario a la postulación mandevilliana, no es la masa de pobres explotables lo que genera el capital y la riqueza sino al revés, el incremento del capital es lo que vuelve insuficiente la fuerza de trabajo explotable.⁴⁴ Mandeville creyó encontrar uno de los fundamentos o condiciones de la riqueza en el excedente de trabajo, en un exceso de pobres laboriosos en disposición para el trabajo, como si se tratase de material humano explotable y siempre disponible. Sin embargo, en realidad esa masa humana explotable es efecto y no causa de la acumulación, según Marx. La razón por la que Mandeville se opone a la existencia de estas *Escuelas de Caridad* es porque al enseñarles a los hijos de los pobres oficios más calificados, generan sin proponérselo una escasez de fuerza de trabajo para los oficios más esforzados, los cuales nadie estará dispuesto a realizar, como apuntaba con anterioridad. En realidad la tesis mandevilliana de los salarios de subsistencia es infundada, pues el mismo “orden del mercado” generaba la transformación de una parte de la sociedad activa en inactiva, es decir, en desempleada, como si se tratase de una ley natural, con lo que deja de tener base suficiente de justificación el mantenerlos en la ignorancia o no, pues de cualquier modo siempre existiría una masa de asalariados dispuesta a la explotación, aún con la intervención de “aparentes distorsiones de mercado” como las del proyecto educativo de las *Escuelas de Caridad* a la que Mandeville se oponía. De tal forma que una población excedentaria, superflua y aparentemente innecesaria en ese momento como resultado del efecto de la acumulación, se convertiría en condición de un nuevo ciclo de acumulación.

Además Mandeville no alcanzó a descubrir cómo un incremento del conocimiento de mejores habilidades técnicas les permitiría a los trabajadores aumentar la productividad,

⁴⁴ Cfr. Ibid., p. 767.

es decir, les posibilitaría realizar más producto en menos tiempo. Si tuviésemos que reducir al absurdo la lógica mandevilliana en este punto, habría que decir que el aumento de habilidades técnicas al ahorrar trabajo provocaría una reducción de la contratación de nuevos trabajadores por el capitalista, y por tanto quienes tuviesen un empleo redoblarían sus esfuerzos. El trabajo excesivo de la parte ocupada engrosaría las filas de la reserva, lo cual se convertiría en medio de enriquecimiento para el capitalista.⁴⁵ De esta manera, Mandeville cae en el error de postular a la ignorancia como condición necesaria para la acumulación de riqueza y del engrosamiento del “ejército laboral de reserva”.

La contradicción mandevilliana consiste en postular a la pauperización y a la ignorancia como fuente de la acumulación, cuando en realidad la miserabilización del trabajador es la fuente de la desvalorización del capital, pues al bajar los salarios la explotación excesiva genera una disminución del número de asalariados, que al no contar con los medios suficientes para la reproducción de su propia vida, y atentando contra la “auto-preservación” del individuo se conduce a la destrucción de su persona, y con ello a la destrucción del “ejército de reserva”, o de la “masa de pobres laboriosos” como él les llama, y por consiguiente a la desvalorización del capital y a la disolución de la “sociedad de mercado”. Pero además otro factor de desvalorización del mismo capital consiste, en el hecho de cómo cuando el trabajador es impotente para adquirir los satisfactores (mercancías) ofrecidos por el mercado, los capitalistas se ven imposibilitados en transformar (realizar) sus productos en dinero a través de la venta, con lo cual se genera una sobreproducción que provoca la disminución del precio de la mercancía o la pérdida de su “valor de cambio”, cuyo resultado es la desvalorización del valor. Este hecho constata la propia contradicción de la “sociedad de mercado”, esto significa que la idea de mantener a los trabajadores al nivel de subsistencia como proponía Mandeville es contraria al progreso:

“se debe velar para que los pobres no mueran de hambre. Los que se ganan la vida con su trabajo diario no tienen nada que los acicatee para ser serviciales salvo sus necesidades, que es prudente mitigar pero que sería insensato curar.”⁴⁶

La política pauperizadora postulada por la “ética política” mandevilliana provoca un desorden al interior de la “sociedad de mercado” en el largo plazo, pues cómo sería posible

⁴⁵ Cfr, Ibid., p. 792.

⁴⁶ Citado por Marx en *El Capital*, p. 762.

mantener la amplitud del mercado necesaria para convertir las mercancías en dinero, si los compradores, que antes de serlo son trabajadores con un ingreso no cuentan con un empleo. Dicha política les estaría negando sus posibilidades reproductivas y su libertad, desde un plano fáctico material en el sentido de discriminarles de la obtención de bienes que sirven para la reproducción de su vida, pero a su vez la reproducción del capital del dueño de las mercancías quien se ve imposibilitado de obtener ganancias mediante la venta, con lo cual se rompe el ciclo de vida de la mercancía al no lograr realizarse en dinero y transformarse en “valor de cambio”; aunque tampoco cumple su función como “valor de uso” y en ello consiste su contradicción. Las libertades de los distintos “sujetos-de-crédito” se ven restringidas en vez de ampliadas, contrario a lo que han pregonado los ideólogos del mercado a lo largo de la historia.

Mandeville postula un “orden de mercado” al cual llama progreso basado en la destrucción de vidas humanas, como las de las clases más pobres. Sin embargo ese supuesto orden se ve amenazado por las prácticas que ese mismo orden sostiene como su fundamento. El capitalista olvida que el factor de acumulación se sostiene en el mercado, el cual comprende a aquellos compradores que son a su vez trabajadores con un salario más allá del nivel de subsistencia, pues sólo así es posible la renovación del capital, es decir, la transformación de las mercancías producidas en dinero, al no hacerlo surge su desvalorización, fenómeno generado por el capitalista mismo, de esta forma sus políticas de enriquecimiento le retornan con violencia y en su ceguera se pregunta el origen de dicho fenómeno de quien él es su propia causa.

El trasfondo ontológico del orden de la “sociedad de mercado” muestra una sollicitación ética emanada de la economía, que consiste en la permanente disposición de los miembros de dicha sociedad a autosacrificarse, no solo implica el sacrificio del trabajador con salario de subsistencia, sino también el de las relaciones intersubjetivas de los “sujetos-de-crédito” quienes se ven obligados a mantener relaciones de antagonismo. La miserabilización de los trabajadores provoca la disminución del tamaño del mercado y por tanto un acortamiento de las posibilidades de enriquecimiento de dicho mercado, lo cual hará surgir un desorden traducido en la violencia de la competencia por la sobrevivencia disfrazada de libertad y de lucha por la existencia, este hecho sociohistórico es ontologizado como condición humana. Mientras continúe permaneciendo este tipo de

organización que exige este tipo de “hombre activo”, sometido al productivismo y a la competencia, la vida humana degradada reducida a elemento biológico será una condición indispensable de la vida civilizada, cuyo orden celebra la destrucción de vidas humanas como algo necesario al orden⁴⁷.

5.3. Crítica a la “paradoja consecuencialista” mandevilliana: El orden derivado del desorden (el bien derivado del mal)

En el presente apartado mostraré la contradicción de una teoría que vislumbra la posibilidad del logro de beneficios públicos, mediante la postulación de un orden que requiere como condición de posibilidad, la destrucción de vidas humanas. Se trata de desenmascarar la idea de progreso cuya realización requiere de la destrucción de un grupo social, como la condición de posibilidad de la existencia de un orden institucionalizado y que sostiene que la única forma posible de realización subjetiva en la sociedad es el “amor propio” y el “apego de sí”.

En la “ética política” mandevilliana el fundamento de la sociabilidad es la utilidad y el cálculo de intereses, estamos frente a la génesis de un orden mercantil que justifica la exclusión y eliminación de aquellos sujetos que el sistema considera superfluos al no contribuir al progreso nacional. El sacrificio de vidas humanas es necesario al interés general. Veamos porque sostengo que el orden propuesto por Mandeville se basa en la destructividad:

“Puede construirse una hermosa superestructura sobre bases podridas o despreciables”⁴⁸

Mandeville justifica la necesidad de ciertos males que son de utilidad social para el progreso nacional, tal es el caso de la prostitución, de la vanidad y del orgullo como fundamento de la naturaleza humana, de la pobreza, de la avaricia, la envidia, entre otros. Nos muestra la paradoja del bien emergiendo del mal:

“con el propósito de convencer al lector, no sólo de que no son las cualidades buenas y amables las que nos hacen superiores a otros animales por ser criaturas sociables, sino que además sería imposible educar a las multitudes de una nación

⁴⁷ Frase empleada por Franz Hinkelammert en *El Mapa del Emperador*.

⁴⁸ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, segunda parte, p. 64.

rica, populosa y floreciente... sin ayuda de lo que podríamos llamar el mal, tanto natural como moral”⁴⁹

Mandeville postula la idea de un orden, no en el sentido de una armonía preestablecida como en el caso de Leibniz, sino el resultado de una vigilancia. En la idea de un “orden espontáneo” no se requiere de una acción deliberativa, Mandeville no cree en la existencia de una racionalidad “a priori” ni política ni moral en la base de la organización, la finalidad de ese orden aparece como algo interno, como si hubiese surgido de la naturaleza, aunque estemos concientes que es un producto de la acción humana, los resultados de tal orden son los que parecen surgidos de algo espontáneo. En el párrafo anterior se veía como el “orden del mercado” llevaba encerrado la destructividad, la crítica a esta postulación la encontramos en la denuncia de Marx contra el mercado:

“...la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre”⁵⁰

Como dirá Hinkelammert, “el orden no intencional es destructor y por lo tanto es en sí mismo un desorden”. Es un orden que ya no admite la vida y en ese sentido es entrópico.⁵¹

Con respecto a las contradicciones que genera el “orden del mercado”, Marx apuntaba lo siguiente:

“Hoy día, todo parece llevar en su seno su propia contradicción: Vemos que las máquinas, dotadas de la propiedad maravillosa de acortar y hacer más fructífero el trabajo humano, provocan el hambre y el agotamiento del trabajador. Las fuentes de la riqueza recién descubiertas se convierten, por arte de un extraño maleficio, en fuentes de privaciones. Los triunfos del arte parecen adquiridos al precio de cualidades morales. El dominio del hombre sobre la naturaleza es cada vez mayor; pero, al mismo tiempo, el hombre se convierte en esclavo de otros hombres o de su propia infamia. Hasta la pura luz de la ciencia parece no poder brillar más que sobre el fondo tenebroso de la ignorancia. Todos nuestros inventos y progresos parecen dotar de vida intelectual a las fuerzas materiales, mientras que reducen a la vida humana al nivel de una fuerza material bruta.”⁵²

Marx describe el fenómeno de una inversión de los valores de la civilización moderna, cuyo fondo tenebroso es la barbarie, el sufrimiento y la negación de la vida humana

⁴⁹ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, primera parte, “Ensayo sobre la naturaleza de la sociedad”, p. 217.

⁵⁰ Citado por Franz Hinkelammert en su obra titulada *Reproducción de la vida*.

⁵¹ Por entropía se entiende un sistema que devora la razón de su propia existencia.

⁵² Citado por Marshall Berman; *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, “La experiencia de la modernidad”, p. 6.

concreta, la paradoja del progreso técnico es la degradación ontológica del ser de lo humano y la escasez material de los satisfactores. La “sociedad de mercado” contradice sus promesas de ampliación de las libertades, aumento de las comodidades, reducción del tiempo de trabajo a favor del ocio, logro de la felicidad pública como fin del Estado, en fin promesas que no sólo no se cumplen sino que se transforman en maldiciones.

La crítica de Hinkelammert al “orden del mercado” es en el sentido de cómo en las relaciones mercantiles se van generando leyes ciegas que actúan en contra de la vida, pero no las considera un hecho irreversible, pues en la *toma de conciencia* de la existencia de dichas leyes como algo producido por los actores en el mercado, podemos optar por acciones solidarias que rompan con la imposición de estas leyes que actúan a espaldas del actor.⁵³

El orden de la “sociedad de mercado” es contradictorio en tanto su praxis no está reintegrada a la vida humana, ésta no es su última referencia de sentido y por tanto dicho orden se invierte y se transforma en un “orden entrópico”⁵⁴, contradictorio en tanto destruye la fuente de vida del mercado, pues si se elimina *fuerza de trabajo*, que antes de serlo es *trabajo vivo*⁵⁵, por considerada superflua se destruye la propia acumulación de capital (riqueza), ya que al discriminar a una buena parte de la sociedad de la disponibilidad de

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Por “orden entrópico” me refiero a un orden que disuelve el fundamento que lo hace posible, a saber, la vida humana con lo cual cae en la contradicción de buscar su propia disolución, pues la vida humana es la condición de posibilidad de toda formación institucional y por tanto sistémica. Si el sistema niega la vida humana entonces es entrópico, niega la vida en tanto le niega a los sujetos la posibilidad de poner las mediaciones necesarias que le posibiliten producir, reproducir, ampliar y desarrollar la vida en comunidad. Se torna un orden ilegítimo aunque sea de legalidad vigente y es justo que se le destruya y se le transforme.

⁵⁵ Marx reconoce primariamente al pobre en su positividad como “trabajo vivo” para luego convertido en “fuerza de trabajo” como momento secundario, pero es el “trabajo vivo” un concepto trascendental en tanto es el que interpela la injusticia del sistema desde fuera, desde la exterioridad del sistema dominador. Véase la observación de Dussel a este respecto en su *Diálogo con John Holloway (Sobre la interpelación ética, el poder, las instituciones y la estrategia política)*: “...la subjetividad (en la economía de Marx: el “trabajo vivo”) del oprimido no puede subsumirse del todo en el sistema (en el capital). Siempre hay un excedente, una exterioridad de la subjetividad (la “fuerza de trabajo” alienada no es el “trabajo vivo”)...” Esto quiere decir que el sujeto no es absolutamente negado, al respecto también Bolívar Echeverría afirma que debe entenderse la explotación en gerundio como siendo, en tanto debe haber un sustrato vivo siempre puesto para la explotación, de lo contrario el capital también se destruye, se trata de un sujeto que no termina de morir. Véase también las afirmaciones de Adorno en el aforismo #147 “Novissimum Organum” de *Minima Moralia*, en donde nos muestra el fenómeno de la degradación de la subjetividad en la vida diaria, no ya en las fábricas, para ello emplea las categorías marxianas pero sólo para establecer una analogía entre el proceso productivo y la vida de los sujetos en la modernidad, así como dentro del proceso productivo el capital sacrificaba capital variable sustituyéndolo por capital fijo siempre en aumento, lo cual generaba la deshumanización y la mecanización del proceso, de igual forma al interior del sujeto se da un aumento de la mecanización y un sacrificio de lo humano, de la experiencia vivida como unidad, deja de ser el sujeto de su experiencia para volverse un instrumento, se torna más máquina que sujeto vivo.

bienes (valores de uso), excluyéndoles de sus posibilidades de “auto-conservación”⁵⁶, el “sujeto-de-crédito” como productor no logra convertir sus mercancías en dinero, con lo cual se acumula sobreproducción y ello conlleva a la desvalorización de su propio capital. El lenguaje abstracto de la teoría económica favorece esta inversión de sentido del “orden del mercado”, como lo prueba Franz Hinkelammert en la siguiente cita:

“cuando se ve al producto en cuanto a su utilidad concreta, es que el acceso de los productos se vincula a la vida del productor con sus necesidades. Desde el punto de vista del *valor de uso* es que se puede ver que el acceso a los productos es un asunto de vida o muerte. No contar con los valores de uso es no contar con las posibilidades de existencia y significa la muerte”⁵⁷

En esta cita descubrimos como los procesos de la vida humana concretos son más complejos que la simplicidad con los que los trata la teoría del mercado con sus abstracciones, aquello que la economía neutraliza en términos de lenguaje como “discriminación de precios”, “utilidad del consumidor” o “preferencias” oculta la concreción de la vida de los seres humanos y sus posibilidades de existencia. El lenguaje abstracto de la teoría económica oculta esta complejidad de los procesos de vida de lo humano.

En la formación del “orden de mercado” mandevilliano descubrimos un trasfondo irracional, a saber, los vicios y las pasiones pero que paradójicamente conducen a la felicidad pública, los vicios son necesarios para el florecimiento de las profesiones, como nos lo demuestra en la primera parte de la *Fábula de las Abejas*, en donde nuestro filósofo justifica la “necesidad del mal” en la sociedad, por ejemplo, cuando afirma que la existencia de abogados sería imposible sin la de los ladrones, lo mismo la de los médicos sin enfermos, o de sacerdotes sin pecadores. La cuestión crítica descansaría en tratar de argumentar cómo el bien puede surgir del mal como postula la “paradoja consecuencialista” mandevilliana. La postulación del orden mercantil propuesta por Mandeville es dogmática, en tanto toma como punto de partida ciertos supuestos altamente cuestionables, como sería la del automatismo, en donde está implicada una idea de Providencia que permite el logro de un “balance de intereses” que con la ayuda del poder del Estado, y de manera no consciente logra su perfección con el paso del tiempo, pero ¿cómo podríamos justificarlo

⁵⁶ Como diría Enrique Dussel, al sujeto le es negada la posibilidad de “poder-poner” las mediaciones de su propia vida, de su producción, reproducción, aumento y desarrollo de su vida en comunidad.

⁵⁷ Franz Hinkelammert, *Reproducción de la vida*, p. 230-264.

sin el simulacro de una causa suprasensible o de un hiperobjeto como lo es la idea de una Providencia vigilante o de una armonía preestablecida como postula la teodicea leibnitziana? Sin dicho simulacro de Dios, no se ve como puede darse la armonización del conflicto entre los intereses de los egoístas en la “sociedad de mercado”, para lograr obtener un interés público, finalidad de la política según Mandeville.

5.4. Las fetichización de las relaciones intersubjetivas en el mercado: La abstracción del “valor de uso” de los bienes

En esta sección se pretende desenmascarar el trasfondo ontológico de la “sociedad de mercado” mandevilliana como debilitadora de la existencia del ser humano viviente. En la “ética política” mandevilliana, el mercado como institución mediadora para la reproducción de la vida sufre una *inversión*, en el sentido de dejar de tener como referencia la vida humana concreta de la sociedad como totalidad, a dicha *inversión* Marx la reconoció como un “fetichismo de las mercancía” y me parece que por analogía podría comprender las relaciones de estos “sujetos-de-crédito”. Para mostrar este doble fenómeno analizaremos la argumentación que Mandeville ofrece en su defensa del lujo, la cual aparece en la primera parte de la *Fábula de las abejas*.

Mandeville postula su defensa del lujo en la “sociedad de mercado” poniendo a la práctica del lujo como el fundamento del trabajo y del progreso material de la sociedad, es decir, como aquello que alienta el trabajo de millones de pobres y del intercambio marítimo; es en la “Observación L” de la primera parte de la *Fábula de las Abejas*, donde demuestra los beneficios que aporta el lujo en la sociedad. En el fondo de su apología adopta una concepción rigorista en la definición del lujo, es: “cada cosa que no sea inmediatamente necesaria para permitir al hombre subsistir como la criatura viviente que es...”.⁵⁸ En la argumentación para su defensa nos enfrentamos a tres problemas, el primero concerniente a la ambigüedad del término necesidad, al estar ausente una delimitación conceptual de la idea de necesidad⁵⁹, pues esta última no posee una valoración absoluta sino relativa de cada sujeto. En segundo lugar, el problema concerniente al fenómeno de la “fetichización de la mercancía”, en tanto un objeto de apetencia deja de ir referido a una

⁵⁸ Bernard Mandeville, *La Fábula de las abejas*, I, “Observación L”, p., FCE.

⁵⁹ La necesidad podría ser entendida como un mínimo para no morir, para mantener el cuerpo vivo como el límite de la vida humana.

necesidad como aquello que posibilita la reproducción del desarrollo de la vida del sujeto⁶⁰, y se transforma en un objeto referido meramente a la imaginación. El lujo se limita a esta segunda consideración, a un objeto como algo que ha de servir al acrecentamiento de la vanidad, algo que no tiene límites en términos de satisfacción. El tercer problema se refiere a la puesta en cuestión de los beneficios que Mandeville supone aporta el lujo a la sociedad, pues estos siempre serán los de una minoría oligárquica que conserva el control del mercado, los pobres no están incluidos dentro de estos beneficios, o más bien habría que decir que sí hay beneficios pero no abarcan a toda la sociedad, lo que se descubre como problemático entonces nuevamente es quién es considerado miembro de la sociedad, ya apuntábamos en el capítulo III que son los propietarios e ilustrados los considerados parte del sistema, mientras que los pobres marginados son parte de la exterioridad y ellos no serían miembros del sistema, aunque a partir de ellos surge el criterio material⁶¹ que posibilita la puesta en cuestión al sistema del mercado en su totalidad como injusto y negador de la vida humana.

Con el objeto de una puesta en cuestión de la “sociedad de mercado considerada como un amplio campo de posibilidades de realización, debemos extender la mirada crítica hacia su momento histórico concreto, el pre-industrial donde todavía no ha tenido lugar la Revolución Industrial, aunque sí la expropiación campesina y la explotación colonial. Es una época entre finales del siglo XVII y mediados del XVIII en donde se observa el robo sistemático de la propiedad comunal que ayudó a acrecentar las llamadas “granjas de mercaderes” y a liberar a la población rural como proletariado para la industria en Inglaterra, con lo que surge la figura de “trabajador independiente”, y con ello su contradicción material (no lógica, sino extralógica) de una riqueza nacional acompañada de una gran “pobreza popular”. De manera que cuando Mandeville habla de “riqueza nacional” lo oculto es la “pobreza” de una amplia mayoría expropiada, esto significa que la vida de la “sociedad de mercado” se asegura mediante la muerte de quien hace posible su conservación, a saber, la del trabajador con salario de subsistencia como punto de partida

⁶⁰ Se dice reproducción del desarrollo de la vida del sujeto como el reconocimiento de que si bien la reproductibilidad de la vida es una condición *sine qua non*, es decir, es condición necesaria más no suficiente. Véase la crítica de Dussel a este principio empleado por Hinkelammert, en el capítulo II de su *Ética de la liberación*.

⁶¹ Es desde la categoría de “víctima” que Enrique Dussel encuentra el criterio material para la crítica de un sistema que niega la vida humana, es desde este criterio de donde se abre la posibilidad de una liberación para el excluido. Véase su *Ética de la liberación*.

del valor, él no tiene valor sino dignidad como afirmaba Marx. En la “ética política” mandevilliana, la tarea legislativa sufre una *inversión*, en tanto su finalidad teórica originaria a favor del bienestar público sufre su contradicción en la práctica al ser transformada en muerte y sacrificio de una vasta mayoría de pobres, en la forma de un “ejército de reserva” de trabajadores disponibles para la producción, con salarios en niveles de subsistencia. Al “trabajador pobre”⁶² se le debe mantener con vida, la cual no es considerada como “vida-para-el-goce” sino sólo como “vida-para-la-explotación” pues de otra forma no habría manera de justificar la autoconservación de la “sociedad de mercado”, es decir, el pobre es considerado como quien sigue muriendo pero no termina de morir, como un “estar-muriendo” porque su “muerte absoluta” significaría la disolución de la “sociedad de mercado”, por tanto su “estar muriendo” debe entenderse como una continuidad permanente necesaria a la existencia del sistema como totalidad.. Dentro de dicha lógica de mercado mandevilliana, se entiende porque critica a la beneficencia (la caridad) como la negatividad y lo perjudicial a la “sociedad de mercado”, la juzga como algo que ayuda a fomentar la haraganería, el postulado de base es que la “fuente de la laboriosidad es la indigencia”, dicho postulado es una de las “falacias del mercado” defendida hasta nuestros días, la beneficencia sería juzgada desde su resignificación neoliberal como una “distorsión del mercado”⁶³.

En la “sociedad de mercado” mandevilliana en la que predomina el comercio marítimo, el intercambio de mercancías se hace con base en su “valor de cambio”, pero es a causa de una *inversión* que ésta última figura en el proceso de vida de la mercancía se postula como fundamento de la riqueza de la sociedad, cuando en realidad el fenómeno de la transformación de la mercancía en dinero (“valor de cambio”) es sólo una parte fragmentada del proceso de acumulación, como nos explica Marx en su crítica al *Capital*, aunque a Mandeville le pase desapercibida dicha *inversión*, al tomar por punto de partida aquello que es secundario, cuando en realidad la figura del “valor de cambio” es un

⁶² El “trabajador pobre” no tiene la categoría de sujeto, en tanto sólo se le añade vida a la parte mecánica de su subjetividad, mientras lo que de humano tiene su vida y que le haría ser un sujeto sufre una “degradación ontológica” para limitarlo al de mecanismo, al de un elemento mecánico puesto al servicio como un órgano de la “sociedad de mercado”.

⁶³ La categoría economicista “distorsión del mercado” significa algo que impide el libre funcionamiento de las leyes de oferta y demanda hacia la obtención de su equilibrio. En la actualidad la caridad realizada entre la comunidad internacional como ayuda humanitaria, tiene un objetivo paramilitar y contrarrevolucionario disfrazado.

derivado de un proceso más originario, a saber, el de la mercancía referida a la vida humana concreta no extrañada de la naturaleza que es su corporalidad. Por tanto, podemos afirmar que el análisis de la lógica de la riqueza mercantil de Mandeville es incompleto porque sólo toma en cuenta la parte en la que la mercancía es transformada en dinero, más no su producción mediante el trabajo humano concreto. En la mera apariencia (*scheine*)⁶⁴ de la mercancía se olvida su referencia más originaria, la de ser medio de subsistencia y medio de producción, la apariencia consiste en hacer abstracción del “valor de uso” y confundir al “valor de cambio” por lo real, es decir, la mercancía en su mera transformación en dinero. Mandeville no alcanza a postular al trabajo como la fuente originaria de la acumulación, la cual es atribuida al dinero y por ello el mercado se torna una pura apariencia (*Schein*). La figura del trabajo todavía no tiene la valoración positiva ideológica del capitalismo posterior que analiza Max Weber en su *Ética del Protestantismo*. Mandeville reconoce la figura de trabajo como *valor para la explotación* más no en los términos del puritanismo, pues la “sociedad de mercado” defendida por este es una “sociedad-para-el-goce”, lo cual requiere de su contrario una “clase-para-la-explotación”, mientras que la sociedad analizada por Weber no es hedonista, el trabajo es un factor de salvación y la riqueza acumulada no se puede gozar, es un fruto prohibido, sólo es una señal de estar en la gracia.

Como ya decíamos, el trasfondo oculto de las mercancías como “valores de cambio” es su “valor de uso”, en tanto “vinculadas a la necesidad”, es decir, ligadas a la reproducción de la vida del sujeto. Dicha vinculación concreta es olvidada por la lógica del mercado, para lograr la abstracción necesaria para poder universalizar la mercancía en su forma dineraria, y lograr así su aceptación general en el mercado como equivalencia, y simplificar los complejos intercambios del mercado. A esta desvinculación de la mercancía de su referente (complejo) que es la vida humana, es a lo que llamamos “fetichismo de la mercancía”. A su vez se establece una relación de extrañamiento recíproco entre los “sujetos-de-crédito”, en la cual la acción recíproca de dichos sujetos aparece como atomística, como si se tratase de una relación fortuita y accidental, dando lugar a la *apariencia de un automatismo del mercado*, aunque en el fondo no lo es, pues para que dichas mercancías sean intercambiables es necesario un “acto de la voluntad” por parte de

⁶⁴ La palabra alemana Schein significa en castellano pura apariencia en su sentido negativo, como la de una apariencia sin fundamento, en contraste con Erscheinen que significa el aparecer de un fenómeno, tiene un fundamento.

los “sujetos-de-crédito” lo cual implica un acto deliberativo, a saber, el que estos estén dispuestos a enajenar sus bienes, por tanto no estamos frente a un acto inconsciente ni espontáneo como sostiene la teoría del libre mercado.

La abstracción del “valor de uso” de las mercancías da lugar al equívoco de la “apariencia” del mercado, un ejemplo de este proceso de abstracción la tenemos en la defensa que hace Mandeville del lujo como fuente del trabajo y del comercio. El mercado deja de ser visto en su significación esencial, la de ser una mediación institucional para la “reproductibilidad de la vida humana concreta”. La mercancía es considerada en el mercado como una mera apariencia en sentido negativo (Schein), sólo como algo que “adorna” (*ornament*) a su poseedor al darle una imagen de distinción y honorabilidad, los objetos poseídos sirven para aumentar su condición real. Para Mandeville el dinero y su acumulación es equivalente de riqueza. La riqueza de una nación está en la generación de metales preciosos (oro y plata) y por ello hace la justificación del lujo como algo que fomenta el comercio entre naciones:

“Si se... impide que la importación sea superior a la exportación ninguna nación llegará a empobrecerse con los lujos extranjeros, y aún podrán fomentarlos tanto como quieran....”⁶⁵

Los deseos superfluos de la vanidad humana son necesarios para alentar el intercambio de mercancías:

“Mientras los hombres tengan los mismos apetitos persistirán los mismos vicios. En todas las grandes sociedades unos gustarán de las prostitutas y otros del vino. Los lujuriosos que no puedan conseguir mujeres guapas y limpias, se contentarán con las sucias perdidas, y los que no puedan comprar auténticos *Hermitage* o *Pontack* se contentarán con el más ordinario clarete francés. Los que ni siquiera puedan adquirir el vino optarán por licores peores y un soldado raso o mendigo se emborracharán perdidamente con cerveza rancia o espíritu de malta, como haría un lord con borgoña o champaña o tokey. La manera más barata y más sucia de satisfacer nuestras pasiones perjudica tanto a la constitución del hombre como la más elegante y costosa”⁶⁶.

Mandeville en esta cita intenta mostrar que el vicio es una parte constitutiva de la naturaleza humana, que afecta a toda la sociedad por igual tanto a los pobres como a los ricos, pero también utiliza este argumento como una prueba de cómo la corrupción natural

⁶⁵ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, vol I, “Observación L”, p. 71.

⁶⁶ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, vol I, “Observación L”, FCE, p. 73.

del hombre es benéfica al consumo, con ello busca probar que no es el lujo la fuente de corrupción entre los hombres, sino la base del comercio. En su opinión el comercio basado en el lujo es la posibilidad de obtener progreso para la nación. En realidad toda su argumentación nos lleva a la siguiente contradicción: si bien los vicios fomentan el lujo y el comercio, el lujo de una clase social requiere de una reserva de trabajadores siempre creciente y mantenida en salarios de subsistencia, que exponga sus cuerpos a las fatigas para posibilitar el goce de una clase acomodada, sus cuerpos son discriminados de la “vida-para-el-goce” y por tanto de la vida, la cual es degradada a “vida-para-la-explotación” para su “estar-muriendo”. Cada vez son expulsados de la “sociedad de goce” más pobres, se vive un fenómeno de discriminación de los “valores de uso” debido a la insuficiencia de los salarios para pagar los “valores de cambio” siempre crecientes, lo cual termina por discriminar de la vida a todos aquellos incapaces de acceder a su adquisición, con lo cual se decide sobre la vida y la muerte de estos, pero también se genera una nueva contradicción que amenaza la totalidad del sistema en tanto que “sociedad de goce”, pues si la condición de posibilidad de su existencia descansaba en la pobreza, en el “trabajo vivo” convertido en fuerza de trabajo, al tender a su agotamiento y siendo este el pulmón que sostiene con vida el de la totalidad, implicaría también el agotamiento de este y por tanto su negación.

La defensa del lujo como fundamento del progreso es contradictoria, porque no se puede hablar de progreso en una sociedad que deja a su paso pobreza. Mandeville defiende los siguientes imperativos del mercado para mantener el orden social y evitar la disolución de la sociedad civil:

“He dado, como máximas que nunca deben abandonarse, que es necesario mantener al pobre estrictamente apegado al trabajo y que, si es prudente aliviar sus necesidades, curarlas sería una locura; que se debería fomentar la agricultura y la pesca en todas sus ramas con el fin de procurar provisiones, y en consecuencia abaratar el trabajo; he nombrado la ignorancia como un ingrediente necesario en la mixtura social... nunca pude imaginar que el lujo pudiera hacerse común a todas las partes del reino... e insistido que se proteja la propiedad, que la justicia se administre imparcialmente, y que se mire ante todo a los intereses de la nación... no habrá lujo extranjero capaz de arruinar a un país; el apogeo de éste sólo se da en las naciones sumamente populosas, y aún en éstas solamente en las clases superiores, y en cuanto más numerosas, la clase baja debe ser la más extensa, por ser la multitud de los trabajadores pobres la base que lo soporta todo.”⁶⁷

⁶⁷ Ibid., “Observación Y”, FCE, p. 162-163.

A partir de la cita descubrimos seis imperativos del mercado:

- 1) Un principio material de “escasez diferencial”⁶⁸, esta diferenciación es posible gracias a la instrumentación de unos “salarios de subsistencia” para mantener al pobre siempre necesitado, su “vida-para-la-explotación” es el fundamento de la “vida-para-el-goce” de la “sociedad de mercado”.
- 2) Un principio material de “abundancia de materias primas”⁶⁹ para reducir los costos del mercado, incluye la oferta abundante de “fuerza de trabajo” como “materia prima” barata.
- 3) Un supuesto de “ignorancia” como negación necesaria para lograr el progreso de la “sociedad de mercado”, la ignorancia funciona como elemento “contrarrevolucionario”⁷⁰.
- 4) Un principio material de “propiedad privada” como fundamento de la “autoconservación” de la “sociedad de mercado” justificado como “principio de justicia”.
- 5) Un “principio de discriminación” en el lujo como fundamento de la “vida-para-el-goce”, no debe ser generalizado para toda la “sociedad de mercado”.
- 6) El fin del Estado es la administración de justicia y el bienestar público.

Mandeville argumenta que el lujo da trabajo a millones de pobres, pero la contradicción consiste en que al dar trabajo a niveles de “salarios de subsistencia” o por debajo de estos, se termina por discriminarles de la vida, en tanto los pobres pierden la posibilidad de disponer de los bienes para su “auto-conservación”, para el mantenimiento de su corporalidad y de sus formas de vida, con lo cual se le niega sus posibilidades de “producción, reproducción, desarrollo y ampliación de su vida” a favor de los “derechos de propiedad” de la oligarquía burguesa, y permite la “autoconservación” de la “sociedad de mercado” visto como totalidad, pero al precio del sacrificio de los pobres, ese es en el fondo lo que encierra la falacia de la noción de progreso mandevilliana. De este modo los “beneficios públicos” defendidos teóricamente por Mandeville, pero contradichos en la

⁶⁸ Por escasez diferencial me refiero a la existencia de su contraparte como momento de abundancia para la “sociedad-de-goce”. Es necesario que el pobre viva en la escasez, como negatividad para la “sociedad de mercado” para garantizar la abundancia para aquellos que pertenecen positivamente a ella.

⁶⁹ Esta dialéctica mercantil de escasez y abundancia es sólo posible por la existencia de colonias con abundancia de materias primas que abastecieran a las naciones europeas basadas en el comercio, de lo contrario la posibilidad de la existencia de estas “sociedades de mercado” se habría agotado.

⁷⁰ La ignorancia evita la crítica revolucionaria de los oprimidos del sistema, sus posibilidades de formación crítica política, su conciencia de dominación y por tanto su posible tránsito hacia la liberación. Los propietarios de la “sociedad de mercado” son los únicos ilustrados.

praxis son falaces al ser sólo los beneficios de unos cuantos. El avance del progreso sólo es posible en la medida en que existan personas que soporten lo más duro de las cosas:

“la parte más humilde e indigente de la nación, el pueblo esclavizado por el trabajo. Pues por excesivos que fueran la abundancia y el lujo de una nación alguien tiene que hacer el trabajo, construir las casas y los barcos, transportar las mercancías y cultivar la tierra. La gran variedad de las faenas de toda gran nación requiere una vasta multitud, en la cual siempre se encuentran disponibles suficientes vagos, perezosos y extravagantes para formar un ejército.”⁷¹

La crítica a la “ética política” mandevilliana parte del reconocimiento de la negación explícita de la subjetividad del trabajador como la fuente creadora de todo valor o riqueza posible, al negarle la realización de su vida como sujeto libre, como corporalidad, como significatividad viviente, como afirma Enrique Dussel en su *Ética de la liberación*:

“...el futuro creador de la riqueza nada tiene; o sólo tiene una *objetividad que de ningún modo es exterior a la existencia inmediata del individuo mismo*: Es un pobre desnudo, es la “nada” o negatividad anterior,... el pobre, que es positivamente la “fuente creadora” de toda riqueza, se enrosca en un círculo perverso de alienación ontológica...”⁷²

La “ética política” mandevilliana realiza esta *inversión*, en tanto, la persona del trabajador que es la fuente creadora de la riqueza en la “sociedad de mercado” es colocada como medio (siendo en realidad fin), y el medio (el proceso de valoración del capital), como fin (siendo en realidad medio)⁷³. La consecuencia de esta *inversión* es que la realización de los beneficios públicos perseguidos por la “sociedad de mercado” implica la desrealización del trabajador, la degradación ontológica de su existencia. La felicidad pública mandevilliana es contradictoria en términos reproductivos, porque es ineficaz para ampliar la vida de los trabajadores con salarios de subsistencia, a pesar de ser ellos la “fuente creadora” de la riqueza.⁷⁴

Esta parte de la sociedad a la que Mandeville se está refiriendo son los excluidos de la adquisición de los “valores de uso”, cuya existencia es considerada desde la negatividad como “vida-para-la explotación”, los excluidos de la “felicidad pública” entendida como

⁷¹ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, vol I., “Observación L”, p. 72.

⁷² Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, p. 322.

⁷³ Véase Dussel, p. 322.

⁷⁴ Véase el análisis ético crítico de Dussel quien analiza el problema de la imposibilidad de la vida humana dentro de los marcos capitalistas. Demuestra siguiendo un principio ético-crítico de factibilidad, la imposibilidad del capital, al ser empíricamente imposible en tanto la presencia de una tendencia a la disminución de la tasa de ganancia, con lo cual el capital lleva en su seno su propia destructividad.

“vida-para-el-goce” aunque incluidos en el sistema de la acumulación de riqueza, al ser la base que posibilita la reproducción del sistema como totalidad. A éstos son a los que el Estado debe vigilar, mantener en el nivel de subsistencia y procurar que no escasearan, según postula la “ética política” mandevilliana.

5.5. La “racionalidad instrumental” frente a la “racionalidad reproductiva”.

Pasemos a analizar ahora las falacias de la “ética política” mandevilliana, la cual por quedarse al nivel estratégico de una “racionalidad instrumental” de “medio-fin” agota la efectividad de la “sociedad de mercado” juzgada críticamente desde un principio de “racionalidad reproductiva”⁷⁵, ésta última debe entenderse como aquello que tiene como fundamento ontológico la vida humana concreta, la cual reconoce la necesidad de las relaciones mercantiles como mediación para la conservación de la vida humana en su “corporalidad viviente”⁷⁶, como una mediación institucional necesaria pero no excluyente, es decir, no para la conservación de unos cuantos sino para la de todos. Ambas racionalidades, tanto la instrumental como la reproductiva, deben ser compatibles⁷⁷, es decir, es irracional hablar de la consecución de un fin empleando todos los medios adecuados para ello, si al hacerlo el sujeto que pone los fines ve disminuir sus posibilidades de vida humana concreta y los de su comunidad⁷⁸

La “racionalidad instrumental” encerrada en la “ética política” mandevilliana deja de considerar a las mercancías en tanto “valores de uso” ligadas a la satisfacción de necesidades concretas, las necesidades humanas parecen transformarse en preferencias y por tanto el valor de las mercancías también, ahora parecen satisfacer un mero “gusto de

⁷⁵ Término empleado por Enrique Dussel y Franz Hinkelammert y significa una acción de la voluntad humana que tenga como referencia última la vida humana concreta en su corporalidad viviente y forma de vida individual y comunitaria.

⁷⁶ Término empleado por Dussel en su *Ética de la Liberación*.

⁷⁷ Es Franz Hinkelammert quien habla de la compatibilidad de la “racionalidad instrumental” y la “racionalidad reproductiva” a lo largo de toda su obra crítica.

⁷⁸ Véase el análisis de Franz Hinkelammert en *El mapa del emperador*. En este libro utiliza el ejemplo de un sujeto sentado encima de la rama de un árbol, su acción de serruchar es el medio y su fin cortar la rama en la que está sentado, la consecución de su fin implica su caída y por tanto la muerte de su ejecutor, vista desde una visión reproductiva, su acción es irracional, aunque desde una visión instrumental cumple con dicha racionalidad de medio-fin, ¿pero qué sentido tiene si muere? Su acción juzgada desde una racionalidad reproductiva es irracional, de ahí que le llame a la justificación de la acción, la “irracionalidad de lo racionalizado”.

consumo” (una preferencia) en vez de una necesidad concreta, lo cual conlleva la siguiente implicación, a saber, al separar la mercancía de su referencia real y concreta que es la vida humana en su corporalidad viviente, la responsabilidad por las consecuencias de la “discriminación del mercado” aparecería como indiferente, como neutral, como si no estuviese en juego más que un gusto desinteresado por la obtención de objetos de placer por parte de los “sujetos-de-crédito”. La ineficiencia del mercado, dentro de una visión reproductiva, consiste en obstaculizar e impedir las posibilidades de vida de todos en la sociedad, es ineficiente para la vida humana concreta; sin embargo, la ideología de mercado realiza la inversión teórica de las necesidades como una cuestión de preferencias, de moda, de gustos, y le deja la responsabilidad al “sujeto de preferencias de consumo”, como si su elección fuese libre, cuando en realidad dicho sujeto está dominado por esta “discriminación de mercado” que no elige. Las relaciones intersubjetivas en el mercado están basadas en la competencia, en su lucha por la existencia, que Mandeville hipostasía como la “condición humana” por naturaleza cuando en realidad obedece exclusivamente a un momento socio-histórico.

En la lógica del mercado mandevilliana es necesario mantener a los pobres en niveles de subsistencia, sin ambiciones, excluidos del mundo del refinamiento y de la moda, donde impere una “ley de la pauperización”. Así el sujeto se ve impedido a la obtención de “valores de uso”, quedando limitadas sus posibilidades de reproducción, lo cual celebra el mercado como una victoria para el logro de la acumulación de la riqueza y el progreso nacional. Se impide así la inserción del sujeto como ser natural en el circuito de la vida humana.⁷⁹

Me parece que la contradicción de Mandeville consiste en haber puesto como fundamento de la riqueza, al orgullo y al lujo, no alcanzó a comprender el fundamento de la riqueza como trabajo humano concreto, cuyo funcionamiento permite el proceso de valoración del capital. Concibe el proceso de la acumulación como algo invertido, al ver al lujo como condición de posibilidad del trabajo:

“¿Por qué uno que reciba grandes rentas, no ha de poder hacerse cada año gran variedad de trajes completos, que probablemente no gastaría, sin otro fin que dar

⁷⁹ Cfr., Franz Hinkelammert, *El Mapa del Emperador*, DEI, p. 26.

empleo al pobre, fomentar el comercio y proporcionar empleo a muchos, contribuyendo de este modo al bienestar del país?”⁸⁰

Mandeville considera al dinero puesto en circulación en el mercado como el fundamento del trabajo y de la riqueza de la nación, cuando es justo lo inverso, a saber, dado que las mercancías en tanto valores son trabajo humano objetivado, es que se pueden medir colectivamente en la forma de dinero como equivalencia. Por tanto, la fuente de la riqueza es el trabajo humano objetivado y no su representación en dinero, dinero que no es más que la expresión de valor de una mercancía. Y si el valor de las mercancías es el trabajo humano que contiene, éste se representa en una forma ideal como dinero:

“En cuanto medida del valor y patrón de precios de las mercancías, es una mera encarnación social de trabajo humano.”⁸¹

En el mundo mercantil basado en el refinamiento de la sociedad, las mercancías sufren una escisión de su valor, pues ya se ha saturado la necesidad social, los productos se vuelven excesivos, superfluos e inútiles, valen como “no-valores-de-uso”, no satisfacen una necesidad concreta sino tan sólo la imaginación y la adulación que produce en el orgullo:

“su lujo... sirve para avivar en ellos el orgullo y la vanidad, que son los móviles más fuertes para hacerlos portarse como quieren que se piense de ellos.”⁸²

En otra cita muy ilustrativa Mandeville insiste que el orgullo permitió nuevas invenciones en cuanto a la moda:

“En un principio se inventaron las ropas con dos fines: ocultar nuestra desnudez y defendernos contra el clima y otros daños exteriores; después nuestro ilimitado orgullo añadió a estos dos un tercero, que es el ornamento, pero, ¿qué otra cosa sino un exceso de vanidad estúpida podría haber inducido a nuestra razón a imaginar estos adornos que nos traen al pensamiento nuestras necesidades y miserias, en contraste con todos los demás animales, ya vestidos por la Naturaleza.”⁸³

Se trata de mercancías en las cuales se ocultan las huellas de su “valor de uso” y del “trabajo útil” a quien deben su origen, para transformarse en “trabajo indiferenciado”, en forma social uniforme, en suma, una apariencia resultado de una abstracción sufrida a lo largo de la circulación mercantil, abstracción del intercambio directo de mercancías en

⁸⁰ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, vol. I., “Observación L”, p.71-73.

⁸¹ Cfr., Karl Marx, *El Capital*, vol I, libro III, p. 119.

⁸² Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, vol. I. “Observación L”, p. 74.

⁸³ Ibid., “Observación M”, p. 78.

donde los “sujetos-de-crédito” como poseedores de mercancías y actores en el mercado quedan rebasados por el proceso del mercado, cuyos efectos generados dejan de estar bajo el control de los “sujetos-de-crédito”, y en ese sentido se dice que sus consecuencias son espontáneas⁸⁴, como si obedecieran al ciego azar.

La “sociedad de mercado” que Mandeville defiende está dominada por la circulación, de poco importa el “valor de uso” de las mercancías, el cual se desvanece en el proceso de la circulación y queda un puro “valor de cambio”. Es en este momento en que el proceso de compra y venta de los poseedores de bienes se fragmenta, porque se escinde la identidad directa que había entre vender el producto del trabajo propio y comprar el producto del trabajo ajeno. Esta relación originaria de compra-venta en el intercambio directo se desvanece y aparece la acción de dichos “sujetos-de-crédito” como algo autónomo, separado y atomístico. Surge una contradicción, el “valor-de-uso” se trastoca en “valor-de-cambio”, el trabajo concreto se convierte en trabajo abstracto, como tiempo de trabajo socialmente necesario, y los actores del mercado son cosificados en su mutua relación. En esto radica el encubrimiento del mercado, queda oculto el origen de la circulación del dinero, que no es otra cosa que el movimiento de la mercancía como trabajo.⁸⁵ Se olvida que en el movimiento se imprimen los productos del trabajo encarnados como mercancías, su valor sufre una doble autonomización: 1) con respecto a sus productores (trabajadores) y 2) con respecto a las necesidades concretas que satisfacen dichas mercancías.

La sociedad en su refinamiento basado en el lujo y la vanidad se mueve conforme a símbolos, las mercancías son símbolos y apariencias vistas como “valor-de-cambio”, su aparición es fugitiva, efímera. Las mercancías son perfectamente sustituibles unas a otras vistas como “valor-de-cambio”, cuentan en tanto signos y en tanto su funcionalidad. La relación entre los “sujetos-de-crédito” quedan encubiertas, las relaciones intersubjetivas sufren también una inversión al dejar de basarse en la necesidad y hacerlo sobre la imaginación. La mercancía es valorada por el símbolo que representa, la distinción, status y poderío (deseo de sobresalir), se da una sustitución por signos desligada de su sustancialidad, a saber, la funcionalidad de la mercancía en tanto que es útil. Lo que se

⁸⁴ Véase Friedrich Hayek

⁸⁵ Cfr., Karl Marx, *El Capital*, libro I, vol. III, p. 140.

intercambia pierde su sustancialidad para convertirse en un intercambio de símbolos. Las relaciones mercantiles se convierten en expresiones sociales de lo superfluo. Mandeville describe un mundo basado en lo superfluo de la siguiente forma:

“las ropas elegantes son un punto de capital importancia, las lindas plumas hacen bellos a los pájaros y cuando no se conoce a la gente, se le honra según sus ropas y los demás atavíos que llevan sobre su persona, por su riqueza juzgamos su posición económica y por su manera de combinarlas suponemos su inteligencia. Ésto es lo que incita a todo el que tiene conciencia de su propia valía a procurarse los medios necesarios para usar ropas de elegancia superior a su categoría, especialmente en las ciudades grandes y populosas, donde los hombres insignificantes pueden... encontrar cincuenta desconocidos por un conocido, y por tanto, tener el gusto de verse apreciados por una gran mayoría, **no por lo que son en realidad, sino por lo que aparentan ser**; lo cual para los vanidosos, es la más grande de las tentaciones.”⁸⁶

Los valores que sostienen a la “sociedad de mercado” es la apariencia del vestir, de lo ornamental, las relaciones intersubjetivas pierden su esencia moral y se limitan al hedonismo. Los lazos de la intersubjetividad no están basados en el conocimiento del carácter personal de los miembros de la sociedad, no es necesario el conocimiento sino la apariencia, la belleza corporal, el embellecimiento. La opinión pública, el reconocimiento por el otro se basa en lo superfluo de la moda, de los gustos y las preferencias colectivas, ya no en la formación del carácter de la personalidad, sino sólo en la apariencia corporal, en las puras formas.

5.5.1. Crítica al postulado del bienestar público como el “efecto no-intencionado” del “amor-propio” en la “ética política” mandevilliana.

En este apartado haré una crítica al postulado mandevilliano que sostiene la posibilidad de lograr un bienestar público a través de la búsqueda del “amor-propio” y del “deseo de superioridad”, pues tal idea encierra una contradicción, como he de mostrar. Para Mandeville la felicidad de la sociedad significa el bienestar público, el cual descansa en la desigualdad de clases: “...para hacer a una sociedad feliz debe haber una gran

⁸⁶ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, vol. I, “Observación M”, p.79.

desproporción entre su parte activa e inactiva.”⁸⁷ Es el hombre activo el que lleva a cabo la función civilizatoria, pero para llevar a cabo su labor debe demostrar su superioridad en la lucha por la existencia, que Mandeville hipostasía como la condición humana.

En el análisis de la sociedad comercial, Mandeville afirma que el hombre posee de manera innata un “deseo de superioridad” (*emulation*) y un “amor-propio” que nos hace buscar activamente todo aquello que lo satisfaga, produciendo beneficios públicos:

“Aunque todo el mundo admite que debiéramos comportarnos, vestir y vivir con arreglo a nuestra condición, imitando el ejemplo de los más sensatos y prudentes entre nuestros iguales en posición y fortuna, ¿dónde están, sin embargo, esos pocos que, sin ser unos miserables ambiciosos, ni tener la soberbia de querer distinguirse, puedan vanagloriarse de esta discreción? **Todos aspiramos a ser más de lo que somos** y tan rápidamente como podemos, procuramos imitar a aquellos que de alguna manera son superiores a nosotros.”⁸⁸

El mundo es entendido como negación, como competencia, en realidad mundo no es más que la “sociedad de mercado”, espacio en donde el sujeto está sometido a la competencia a la cual no puede sustraerse, es una exigencia de la “ética del mercado”; mundo es entendido como algo que se le enfrenta al sujeto y contra lo que debe defenderse, quien logra vencer en esta lucha es el “hombre activo”, la libertad se entiende como la realización de esta lucha y de la apropiación del mundo, y eso incluye a los demás sujetos que también se le oponen a su realización, por ello le es necesario ser reconocido y adulado. El mundo ínter subjetivo del mercado amenaza constantemente su libertad, así que sólo puede seguir ganando si se arriesga en la disputa del mercado. Esta actitud agresiva hipostasiada como libertad humana, provoca la lucha del hombre por el hombre.

Esta concepción de naturaleza humana entendida como ambición de superioridad y de orgullo es lo que provoca la competitividad de la “sociedad de mercado”, la no conformidad con el modo de vida, la permanente insatisfacción del hombre y la escisión que sufre la mercancía separándose de su “valor-de-uso”:

“La mujer del más pobre de los trabajadores de la parroquia que desdeña usar un vestido resistente y cómodo, como debiera, pasará y hará pasar a su marido hambre para comprar una blusa y una falda usadas, que aunque sean realmente más elegantes, no le resultarán ni la mitad de útiles.”⁸⁹

⁸⁷ Ibid., *Ensayo sobre la Caridad*, p. 173.

⁸⁸ Ibid., p. 80.

⁸⁹ Ibid., p. 80.

Mandeville continua poniendo ejemplos de cómo las personas, aún las de menor clase en esta ambición de aparentar ser más de lo que son, buscarán adquirir bienes no por su utilidad, sino por lo que representan, su carácter simbólico, una imagen que les hace aparecer superiores de lo que son, en este despilfarro en lo superfluo se presenta una competencia que lo que busca es aventajar a algunos de los inferiores, y ello permite darle trabajo a los pobres, según Mandeville:

“A esta emulación, y a esta continua competencia por sobreempujarse la una a la otra se debe que, después de emplear tantos y tan diversos recursos, planes y cambios de moda para inventar nuevas y renovar las viejas, quede todavía un plus ultra para los ingeniosos; esto, o por lo menos sus consecuencias es lo que procura trabajo a los pobres, añade estímulo a la industria e incita al artesano a buscar nuevos adelantos y cambios.”⁹⁰

Para Mandeville esta ambición y búsqueda del interés propio es más efectiva que la benevolencia para lograr los beneficios públicos del trabajo, la industria y la invención:

“Pero decir que si todos los hombres fueran sinceramente virtuosos, podrían sin ninguna consideración a sí mismos, por el celo de servir a sus vecinos y contribuir al bienestar público, consumir tanto como lo hacen ahora por “amor propio” y “deseo de superioridad”, sería un miserable engaño y una suposición irrazonable.”⁹¹

El tipo de racionalidad de la “ética política” mandevilliana no es la de la virtud sino la vanidad, la ambición, el deseo de ser más de lo que se es, el exceso del querer y del deseo, una voluntad siempre insaciable. El ejercicio de este tipo de racionalidad llevará a la sociedad a la felicidad entendida como bienestar público, a la cual se llega no a través de una búsqueda directa por el interés del otro, sino que es una consecuencia no intencionada de la búsqueda del interés propio; que la consideración activa por el interés público siempre ha sido ineficiente, imposible e irrazonable. En su argumentación vemos que lo razonable es actuar conforme a nuestra “naturaleza humana”, la cual es ambiciosa, negar esto es irrazonable, como irrazonable es pensar que los seres humanos actúan con una limpia intención por cuidar del otro. Mandeville no lo cree posible, para ello sería necesario poseer otra naturaleza:

“Si se insistiera en que, si no hay tales personas, pudiera haberlas (aquellas preocupadas por el bien público), contestaría que ello sería tan posible como el que los gatos, en lugar de matar ratas y ratones, los alimentaran...que un milano llamara

⁹⁰ Ibid., p.83.

⁹¹ Ibid., p. 83.

a las gallinas para que compartieran su comida, como hace el gallo, y se echara a cobijar sus pollos, en lugar de devorarlos. Si todos hicieran esto, dejarían de ser gatos y milanos; pues esta actitud es totalmente contraria a sus naturalezas, y ...los gatos y milanos se extinguirían tan pronto esto llegara a ocurrir”⁹²

Es la competencia por la sobrevivencia y la lucha por la existencia la que justifica el sacrificio y la muerte de algunas especies en la lógica de la naturaleza, eso es lo racional para que el todo del sistema continúe vivo y en funcionamiento. Los problemas aparecen cuando este modelo de comportamiento es trasladado al funcionamiento social, al aplicarlo como paradigma de la organización social, en ella se descubre una idea biologista de base en tanto que para lograr la conservación de la “sociedad de mercado” como sistema, el sujeto es reducido a un mero componente biológico, a su lucha por la “auto-conservación”⁹³ individualista, la cual requiere dentro de esta racionalidad, la negación de la existencia del otro, el cual es visto como la mera negatividad que se le opone a un sujeto en la realización de su libertad, no se puede incluir la preocupación por el otro, pues la sobrevivencia se ve imposibilitada si eso ocurre, dentro de la concepción mandevilliana. La falacia que encierra toda su argumentación es el haber considerado como un elemento inherente a la naturaleza humana la *competencia* por la sobrevivencia y el elemento de dominio y agresión que se presentan en otras especies, como condición humana. Para Mandeville, la búsqueda activa del interés propio de cada uno de los “sujetos-de-crédito” es la competitividad del mercado. La única manera posible de convivencia con el otro es el interés o el “amor-propio”, la *competencia* es la única forma real y razonable de sociabilidad y de preservación de la especie.

Sin embargo, es falso que la *competencia* sea una forma genuina y originaria de las relaciones intersubjetivas, es falso que la “relación negativa” sea la base de la intersubjetividad ni siquiera al nivel del mercado como institución mediadora de la vida, no me refiero al mercado en su consideración histórica, sino a considerarla como una institución mediadora de vida humana concreta. Esta referencialidad del mercado como

⁹² Ibid., p. 84

⁹³ Estas ideas obedecen a la misma racionalidad científica de occidente, como apuntó Marcuse en su crítica a Freud en *Eros y Civilización*, “el ego que emprendió la transformación racional del medio ambiente humano y natural se reveló a sí mismo como un sujeto esencialmente agresivo, ofensivo, cuyos pensamientos y acciones estaban proyectados para dominar a los objetos. Era un sujeto contra un objeto...La naturaleza (tanto la suya como la del mundo exterior) fueron dadas al ego como algo contra lo que tenía que luchar, a lo que tenía que conquistar e inclusive violar—tales eran los prerequisites de la autopreservación y el autodesarrollo ...el mismo significado de la libertad humana es definido por la mutua relación negativa con el otro”, p. 113.

institución necesaria para la reproducción del ser humano concreto y de su comunidad puede ser considerada como un postulado⁹⁴, en tanto regula y norma, orienta el sentido del mercado como institución, reconocer al mercado como el horizonte de posibilidades de reproducción de la vida concreta humana, de ahí su necesidad. Sabemos no obstante, que en el plano práctico la historia del mercado en su forma capitalista ha mostrado la entropía de esta institución, en tanto invierte su relación con las posibilidad de la vida concreta humana amenazándola, pero eso no quita al mercado su carácter necesario como mediación de la vida; en la praxis los sujetos que interactúan en el mercado lo hacen desde relaciones antagónicas a las que se ven sometidos.

En las interacciones ecológicas la *competencia* es una interacción antagónica. En ella cada especie le quita recursos a la otra, peleando por ellos o reduciendo su número al consumirlos (devorarlos), a lo que se le conoce como “competencia por explotación”. La depredación es otra interacción antagónica, lo cual significa que una de las especies que participa en ella se come a la otra total o parcialmente. La *competencia* la defiende Mandeville como la única manera de lograr la preservación, cuando lo que encierra en el fondo es una *irracionalidad*, a saber, la idea de que la existencia funciona con base en el sacrificio de una parte de la sociedad, lo cual Mandeville trata de legitimar como aquello que permite el “justo” balance del sistema del mercado, con esta lógica es que hace una justificación de la guerra como “guerra justa” y mantiene la idea de una sabiduría providencial que busca dicho equilibrio y que ve con buenos ojos la guerra y la muerte, pues las enfermedades actúan a muy largo plazo y no depuran a la población superflua, mientras que la guerra actúa con más rapidez y eficiencia. La eficiencia implica que muera una parte para conservar al todo, lo cual encierra un “sin sentido”, a saber, la celebración de la muerte de los actores como eficiencia, la defensa de esta eficiencia es incompatible con “racionalidad reproductiva” y al ser este último el criterio desde donde juzgamos la validez de las “acciones de eficiencia”, esta supuesta eficiencia de la *competencia* es juzgada como falsa por tratarse de lo **“irracional de lo racionalizado”**⁹⁵, al ser ineficaz para lograr la

⁹⁴ Lo que quiero decir es que el mercado al ser una institución es necesaria, más no en su versión fetichizada, en donde su función es invertida al dejar de ser un medio que posibilita la ampliación de la vida humana, como una mediación para la vida, al ser el espacio en donde puede adquirir los bienes de uso ligados a sus necesidades concretas.

⁹⁵ Término empleado por Hinkelammert en su obra *Crítica a la razón utópica*.

“producción, reproducción, ampliación y desarrollo de la vida humana concreta”⁹⁶, en sus múltiples modos de vida específicos. El proceso de creciente racionalización que acompaña todo desarrollo moderno está produciendo una irracionalidad creciente, en donde la vida pierde sentido.

Se ve claramente que estamos frente a una idea de racionalidad que encierra una irracionalidad, pues se trata de acciones humanas que no se dirigen intencionalmente a cuidar del otro, sino al logro del “interés propio” y cuya tendencia ha de lograr de manera inconsciente el bienestar público, según el planteamiento mandevilliano. No obstante, me parece que a la acción se le puede llamar eficiente más no solidaria porque su intención nunca fue el otro, y además se va imposibilitado el logro del bienestar público en el largo plazo.

En el fondo de la argumentación mandevilliana encontramos la siguiente contradicción, la “auto-conservación” de la vida debe ser el fin último de la existencia pero empleando como medio el sacrificio de vidas humanas, que Mandeville considera “males necesarios” o “males menores” como si se tratase de algo justo y legítimo dentro de la lógica de mercado. El único criterio posible de racionalidad en el logro de la preservación y el logro del interés general es mediante la búsqueda del “amor propio” y la competencia de intereses, el planteamiento de otras formas de intersubjetividad en la sociedad que favorezcan el logro de los beneficios públicos son juzgadas por Mandeville desde su imposibilidad, como enmascaramiento, hipocresía, error, apariencia y olvido. Me parece un argumento contradictorio, pues si el fin es la “auto-conservación” ¿cómo se ha de lograr mediante la destrucción? Al atentar contra la “reproductibilidad de la vida” se vuelve un “sin sentido”. El proceso de esta competencia entre los distintos “sujetos-de-crédito” decide sobre la vida humana amenazándola, aunque nadie lo haga de manera intencional, sino que el mercado mismo hace surgir esta destructividad.

Para Mandeville es irracional curar las necesidades de los pobres y educarlos, nos plantea un tipo de racionalidad en donde las diferencias entre las clases y la lucha entre ellas aparece como lo eficaz:

“Mucho es el trabajo duro y sucio que es necesario hacer, y hay que resignarse a la vida dura. ¿Cómo podemos encontrar mejor solución para remediar estas necesidades sino recurriendo a los hijos de los pobres?... Además, las cosas que yo

⁹⁶ Frase utilizada por Enrique Dussel en su *Ética de la Liberación*.

llamo penalidades ni lo parecen ni son tales para los que se han criado entre ellas y no conocen nada mejor. No hay personas más felices entre nosotros que los que trabajan en las faenas más duras y están más lejos de conocer la pompa y las exquisiteces del mundo... (pero hay) una cierta irrazonable corriente de mezquina veneración hacia el pobre, que es común en la mayoría de las personas... que es el resultado de una mezcla de lástima, necesidad y superstición.”⁹⁷

La contradicción de la “ética política” es considerar dos lógicas dentro de la “sociedad de mercado”, una para los pobres y otra para los ricos, una “lógica negativa” para los primeros y una “lógica positiva” para los segundos, ellos si tienen la posibilidad de realizar su libertad mientras que la de los otros es negada, los pobres han de resignarse a la vida dura, que no lo parece por la costumbre. La felicidad para estos desdichados consiste en la ignorancia, al no conocer nada mejor, se trata de mantenerlos en la inconciencia de su enajenación. Lo irracional y cruel, en opinión de Mandeville, es sacar a los pobres de la ignorancia, pues un conocimiento distinto de su oficio lo haría estar a disgusto sabiendo que puede ambicionar algo mejor, pero como esos oficios para los que fue instruido se encuentran saturados no encontrará colocación en el mercado, por lo que tendrá que conformarse con el que tiene, pero creyéndose superior en capacidades hará su trabajo con desgano, se volverá insolente y se considerará mejor que a quien sirve, juzgándolo un tonto. Por ello, según el autor, es mejor mantenerlo en la ignorancia pues ahí encontrará la felicidad, pues felicidad es estar satisfecho y se está si se ignora la posibilidad de una existencia mejor:

“Ser feliz es estar satisfecho, y cuanto menos noción tenga un hombre de otra existencia mejor, más contento se sentirá con la suya; al contrario, según aumente sus conocimientos y experiencia, más refinados serán sus gustos, y cuanto más agudamente aprenda a juzgar las cosas en general, más difícil será... darle satisfacción.”⁹⁸

Pero se trata de una racionalidad contradictoria, pues para las clases burguesas recomienda la igualdad y la ilustración:

“Las universidades deberían ser mercados públicos para todo género de literatura... para exhibir diferentes efectos y mercaderías, donde no se hace ninguna diferencia entre nativos y extranjeros y a las cuales acuden hombres de todas partes del mundo, con la misma libertad e iguales privilegios.”⁹⁹

⁹⁷ Bernard Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, vol. I., “Ensayo sobre la Caridad”, p. 208.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 209.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 195.

Mandeville muestra su postura cosmopolita en esta cita, pero lo paradójico es que la “sociedad de mercado” es presentada como el espacio para la ampliación de las libertades, como el lugar de la vida democrática, pero con la condición de que sus miembros estén ilustrados, ello significa que la vida del pobre sólo es para la “sociedad de mercado” como la “vida negada”, tiene realidad para la luz del progreso en tanto es un “ser para la explotación”, pero posee irrealidad para el mundo de la “vida-para-el-goce”. El pobre es irreal para la sociedad civil, no tiene lugar en la política o más bien el “pobre”, el “ejército de reserva” no es el fin de la misma sino su instrumento.

En esta búsqueda de Mandeville por legitimar el mercado, nos situamos en un punto crucial de la contemporaneidad pues asistimos no sólo a una estrategia de globalización que impone el “mercado total”, sino que también asistimos a la lucha por constituir un Imperio que se apoya entre otras cosas en una inmensa máquina de robo, mentira y manipulación. Es claro que la postura mandevilliana, junto a la llamada “ética de la banda de ladrones”¹⁰⁰, configura el gran paradigma ético de la actual etapa del proceso de globalización. Todavía uno podría decir que Hayek es mandevilliano, y que los actuales neoliberales y globalizadores han superado el esquema universalista hayekiano. Claro que la postura mandevilliana desemboca inexorablemente en la “ética de la banda de ladrones” que es la que hoy en día está en el comando de la globalización. Esta línea de vinculación es obvia en el campo de la concepción económica y social de Mandeville, lo interesante es reconocer el hobbesianismo de Mandeville en su concepto de la política, pues eso le da una doble actualidad, pues hoy vivimos un contexto de “mercado total” combinado con “absolutismo puro” en el plano político.”¹⁰¹

¹⁰⁰ Frase empleada por Franz Hinkelammert a lo largo de toda su extensa obra.

¹⁰¹ Véase a Germán Gutiérrez quien hace una revisión en su libro *Ética y Economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, de las teorías económicas y éticas de estos dos pensadores, uno liberal y otro neoliberal.

Conclusiones

La “ética política”¹ de Mandeville sostiene como imperativo ético la preservación en la existencia², lo éticamente bueno es el conjunto de medios que ayudan al propósito de la “auto-conservación” individual, dicho instinto de preservación lo llamará “amor propio” que es un principio material de conservación y el “apego-de-sí” que es un principio espiritual que consiste en la “auto-estima”, es decir, en la buena imagen que el hombre tiene de sí mismo en su conciencia y que requiere del reconocimiento de la opinión pública para reafirmarle esa imagen, conocida en el lenguaje mandevilliano como “honorabilidad”. La finalidad de la política será para Mandeville el logro de la “felicidad pública”, entendida ésta como progreso económico de la acumulación de riqueza, pero también como el avance cultural y civilizatorio de las sociedades comerciales, de ahí que Mandeville defienda un utilitarismo político que justifica como legítimo todo conjunto de medios útiles para lograr la finalidad de los beneficios públicos, fin de la política. Para Mandeville, las sociedades comerciales sustituyeron exitosamente la “auto-negación” de la virtud por el código de honor, las pasiones no fueron eliminadas sino redirigidas de sus fines violentos hacia la búsqueda simbólica del reconocimiento público, y se mantuvieron inconscientes para los actores sociales durante el largo proceso civilizatorio.

Mandeville juzga las consecuencias públicas de las acciones particulares según patrones utilitaristas. Llama beneficio a todo aquello que es útil, a todo lo que contribuye a la prosperidad y felicidad nacionales. Pero también juzga a esas mismas conductas privadas bajo una “ética de convicciones”, es decir, evalúa la conducta no de acuerdo a sus consecuencias, sino de acuerdo a la intención de origen en la conciencia. Esta doble moralidad en el mundo es la que produce la paradoja mandevilliana “vicios privados hacen la prosperidad pública”. De esta manera sólo serían virtuosos aquellos actos provenientes

¹ Le llamé “ética política” por corresponder a una ética de la responsabilidad política, a la que le interesan los resultados en la esfera pública, la administración política requiere de recompensas interiores y exteriores para tener éxito en la conducción de las acciones de la sociedad. Dicha “ética política” se enfrenta con paradojas éticas, como es el uso del dominio y la violencia como medio específico de la política, cuya justificación aparece claramente en la *Fábula de las abejas*.

² De fuerte raigambre spinozista en tanto la ley de la naturaleza marca como principio que cada cosa persevera en su ser, aquí descansaba la potencia de cada cosa. Es por esta finalidad de la ética que lo bueno es concebido como el conjunto de medios que permiten acercarse a esta finalidad de preservación en el ser, y lo malo como aquello que nos aleja de dicha finalidad de preservación de la existencia.

de las exigencias del rigorismo³, a saber, aquella que proclama viciosa toda conducta que no sea el resultado de una negación absoluta de las pasiones. Esta es la doble moralidad que aparece en la *Fábula de las abejas*, pero Mandeville descubre la evidente incompatibilidad del ideal ascético de moralidad con cualquier norma de vida utilitarista: “Si la humanidad, en general, buscara la virtud, la religión y la felicidad futura (...) sería lo mejor, ciertamente, que ningún hombre, salvo aquellos de vida ejemplar y reconocido talento, desempeñara un cargo cualquiera en el Gobierno; pero esperar que esto llegue a suceder (...) es mostrar una gran ignorancia en las cuestiones humanas (...) Siendo, pues, imposible lograr lo mejor, busquemos entonces lo menos malo...”.⁴ Mandeville sigue a Maquiavelo y a Spinoza al pretender estudiar la naturaleza humana tal y como es y no tal como deberían ser, la condición humana es pasional y racional, pero la razón es tan sólo un instrumento de las pasiones, la razón no tiene la última palabra sobre la dirección de la conducta humana, es seguidor del pensamiento escéptico francés de Pierre Bayle. Mandeville entra dentro del realismo político, en tanta toda acción del Estado, todo medio empleado está justificado por el fin perseguido de la “felicidad pública”, el Estado y la sociedad son equivalentes en la “ética política” mandevilliana. Los hombres no son sociables por naturaleza, es por la conveniencia de la supervivencia que aceptan dejar su estado de naturaleza y entrar en el estado civil. En la política todo medio es éticamente legítimo si el fin al que tiende es el interés público. La figura del político es la del que posee un adecuado conocimiento antropológico de la condición pasional del hombre, ese será el que sepa entretener con habilidad las pasiones humanas, administrándolas y manipulándolas en beneficio del Estado, que es equivalente a la “sociedad de mercado”.

Pero en su trasfondo, ¿qué trataba de demostrar esta nueva forma de moralidad, es decir, la que tiene en cuenta las consecuencias? La “ética política” mandevilliana buscaba demostrar la manera como los ciudadanos podían tener conductas cooperativas y adecuarse a la sociedad sin necesidad de ser virtuosos o creyentes, sino que siguiendo su propio interés lograrían sin proponérselo el interés general. Posibilitando así la gobernabilidad como resultado de la introyección de las normas. Mandeville trató de demostrar cómo la

³ Rigorismo es aplicar el concepto de virtud a la obediencia, a principios abstractos de bien. Un hombre rigorista es aquel que actúa según principios abstractos prescindiendo de las consecuencias, aquel que cree que lo correcto es independiente de sus consecuencias.

⁴ Bernard, Mandeville, *La fábula de las abejas*, p. 595.

prosperidad material era una forma de paz, al lograr la tranquilidad y la felicidad comunitarias como fin de la política, pero sin necesidad de renunciar a la naturaleza pasional del hombre, es decir, se abría la posibilidad de lograr la reconciliación del hombre con su existencia sin la exigencia de ser bueno. El “principio de honorabilidad” sería el sostén de las “sociedades de mercado”, la vida mundana adoptaría trascendencia y la perdería la vida transmundana, esta sería la nueva forma de moralidad de la *ética del mercado*.

Mandeville define la política como el “arte de gobernar”, el equilibrio de la política dependería de cuatro factores: 1) La *episteme*, la sabiduría del político en torno a la naturaleza humana egoísta e insociable; 2) Una correcta administración de recompensas y castigos; 3) Una normatividad mínima cuyo propósito es la represión de las pasiones insociables del hombre; 4) Un supuesto oculto en la idea de una sabiduría providencial que busca el equilibrio en la naturaleza y la sociedad, dicho supuesto es el fundamento verdadero de la política en el pensamiento de Mandeville, por ello puede postular que la normatividad política y la formación de las leyes han progresado de manera espontánea y no como un producto deliberado de la racionalidad humana.

La “ética política” de Mandeville presupone una dialéctica, no en el sentido hegeliano de un método de pensamiento, sino en el sentido del movimiento de la conciencia en una toma de conciencia que consiste en el proceso de reconocimiento consciente del sujeto de que para lograr el orden en la sociedad civil y la realización de sus fines particulares es necesario tomar en cuenta la realización de los fines de la comunidad, como la posibilidad de ampliación de las realizaciones individuales. Se trata del reconocimiento racional de que la promoción del “interés público” es condición de la realización del “interés privado” entendido este como libertad individual.

Esta investigación de tesis logró demostrar el valor positivo de la “ética política” mandevilliana al poner como fundamento de las instituciones sociales y políticas el principio del “amor propio”, es decir, la “autopreservación” de la existencia humana. La tesis reconoce el valor formal que posee el mercado como institución mediadora de la vida humana concreta entendida como un sistema de necesidades. Sin embargo, se demostró críticamente cómo el orden concreto histórico de la “sociedad de mercado” en la modernidad *invierte* esta referencia a la reproductibilidad de la vida humana concreta,

amenazándola. Por ello, la tesis demostró la necesidad de un mercado referido a la “reproductibilidad de la vida” de los sujetos como su sentido último.

Asimismo la investigación puso en cuestión la legitimidad del modelo civilizatorio ofrecido por Mandeville, por hipostasiar el “afán de dominio” del “hombre activo” como principal promotor del progreso como si se tratara de un carácter ontológico de la naturaleza humana y por tanto universal, cuando no es más que una característica particular de un modelo de hombre dentro de la civilización moderna convertido en arquetipo. El tipo de hombre promovido por la “ética política” mandevilliana así como el modo de comportamiento humano que promueve, es la de un tipo de humanidad que sea capaz de adecuarse al funcionamiento de la sociedad mercantil, el *ethos*⁵ solicitado por el mercado basado en la división del trabajo, la especialización del saber en el trabajo, el consumo, el lujo, la competencia, el egoísmo, la búsqueda de la buena opinión del mercado, es decir, la búsqueda de la honorabilidad, es un *ethos* de dominación, en tanto las relaciones intersubjetivas se reducen a los antagonismos del mercado, a la búsqueda de superioridad y al sometimiento de una masa de pobres e ignorantes, como reserva de trabajo necesario para la preservación de la “sociedad de mercado”. Un *ethos* de dominación expresado en ciertos imperativos del mercado como son: un supuesto de “ignorancia” como negación necesaria para lograr el progreso de la “sociedad de mercado”, pues la ignorancia funciona como elemento “contrarrevolucionario”⁶; un principio material de “propiedad privada” como fundamento de la “autoconservación” de la “sociedad de mercado” justificado como “principio de justicia”; un “principio de discriminación” en el lujo como fundamento de la “vida-para-el-goce”, el cual no debe ser generalizado para toda la “sociedad de mercado”.

En suma, un *ethos* de dominación expresado en la entrega sacrificada al milagro de la armonización de intereses del mercado. En este plano, la identidad humana promovida por el modelo civilizatorio mandevilliano consiste en el conjunto de características que constituyen a un tipo de ser humano que logra interiorizar aquello que el *ethos* del mercado le solicita, a saber, el “afán de dominio” del hombre civilizado, la consideración del mundo como pasividad, como algo que está ahí para el disfrute subjetivo, como algo para ser

⁵ *Ethos* en el sentido weberiano de forma de vida.

⁶ La ignorancia evita la crítica revolucionaria de los oprimidos del sistema, evita las posibilidades de formación crítica política de la “población pasiva”, la formación de una conciencia de dominación y por tanto su posible tránsito hacia la liberación de aquel estado de opresión y de ignorancia.

apropiado por un sujeto. El tipo de requerimiento o imperativo que el *ethos* del mercado le hace a sus miembros, es la moderación de sus pasiones a cambio del reconocimiento de “honorabilidad” por parte de la sociedad mercantil, reconocimiento necesario para ser aceptado en las relaciones de intercambio y lograr así la “auto-conservación” individual. En el avance civilizatorio promovido por Mandeville, las formas de vida tradicional, los distintos usos y costumbres “pre-modernos”, en suma las distintas determinaciones de la forma natural de los individuos singulares o colectivos son oprimidos y reprimidos sistemáticamente en la dinámica del mercado a lo largo de la historia, en el camino que lleva a la identidad moderna, todas aquellas determinaciones identitarias distintas de la que solicita el *ethos* del mercado son rechazadas, y deben ser sustituidas o reconstruidas de acuerdo a esta versión realista del *ethos de la honorabilidad*.

La investigación demostró las contradicciones de la “ética-política” de Mandeville, su teoría se presenta como un orden racional basado en un sistema de dependencias mutuas, cuya promesa es el logro del bienestar público de todo el cuerpo político. Sin embargo, se probó la falsificación de dicha promesa así como el verdadero trasfondo ontológico de la “ética-política” mandevilliana, a saber, un “principio de negación de la vida”, al implicar el sacrificio sistemático de una parte de la sociedad. El error de Mandeville fue haber transpuesto un modelo de funcionamiento orgánico natural al funcionamiento de la sociedad, si bien en la naturaleza la competencia por la sobrevivencia y la lucha por la existencia justifica el sacrificio y la muerte de algunas especies en la lógica de su organización, lo cual aparece como racional para que el todo del sistema continúe vivo y en funcionamiento, dicha lógica es insuficiente para explicar el complejo funcionamiento social. Si la lógica organizacional de la naturaleza se aplica como paradigma de la organización social, en ella se descubre una idea biologista de base en tanto que para lograr la conservación de la “sociedad de mercado” como sistema, el sujeto es reducido a un mero componente biológico, a su lucha por la “auto-conservación” individualista, la cual requiere dentro de esta racionalidad la negación de la existencia del otro, el cual es visto como la mera negatividad que se le opone a un sujeto en la realización de su libertad, no se puede incluir la preocupación por el otro, pues la sobrevivencia se ve imposibilitada si eso ocurre, dentro de la concepción mandevilliana. La falacia que encierra toda su argumentación es el haber considerado como un elemento inherente a la naturaleza humana

la *competencia* por la supervivencia y el elemento de dominio y agresión que se presentan en otras especies, como condición humana.

Lo que queda en cuestión es cómo la formación de la sociedad civil dentro del intercambio de mercancías entre propietarios privados pretende tener un carácter universal, es decir, Mandeville nos ofrece una génesis de sociabilidad que pertenece a una forma histórica particular hipostasiada como universal. La “ética política” mandevilliana fundamenta ontológicamente tan sólo el origen de las formas de la sociedad moderna ligadas al mercantilismo y a la formación del capitalismo occidental, lo cual debilita la validez y legitimidad de su “ética-política” como un orden racional universal. Sin embargo, no nos conformamos con este diagnóstico, si así fuera el pensamiento de Mandeville sería interesante sólo como un capítulo más dentro de una historia de las ideas, la teoría de este filósofo posee una dimensión más amplia en el discurso de la modernidad capitalista, en tanto la pretendida legitimación del orden del mercado de su “ética política” tiene una vigencia inusitada hoy en día, ante el férreo control económico de las grandes empresas multinacionales, que siguen estando aprovechando los frutos de la guerra y de un nuevo tipo de colonización bajo la globalización corporativizada que no promueve un mercado libre sino monopólico, que deja más naciones perdedoras que ganadoras, que efectivamente el juego del comercio internacional es un juego de “suma cero”, que las naciones se disfrazan de democracia en el discurso sin serlo en los hechos. Me parece que es dentro de esta realidad actual que el pensamiento de Mandeville debe ser contextualizado.

Bibliografía

Obras escritas por Bernard Mandeville: Ediciones originales, traducciones y reimpresiones:

An Enquiry into the Cause of the Frequent Executions of Tyburn: And a Proposal for some Regulations concerning Felons in Prison, and the Good Effect to be Expected from them, por B. Mandeville, MD Londres, J. Roberts, 1725 (versión revisada de artículos en *British Journal* 128-33 (27 Feb-3 Abril 1725). Introducción de Malvin R. Zirher, Jr., Augustan Reprint Society, Publicación #105, Los Angeles, William Andrews Clark Memorial Library, 1964.

An Enquiry into the Origin of Honor, and the Usefulness of Christianity in War, by “The Autor of the Fable of the Bees”, Londres, J. Brotherton, 1732. Reimpresión con introducción de M.M. Goldsmith, Londres, Cass Reprint, 1971.

La Fable des abeilles, ou les fripons devenus honnêtes gens, avec le commentaire, ou lón prouve que les vices des particuliers tendent a l’ avantage du public, traduit de l’anglais sur la sixième edition. 4 volúmenes. Traducido por J. Van Effen. Londres, 1740; otra traducción por J. Bertrand, 4 volúmenes, Londres, Aux Depens de la Compagnie, 1750.

The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits, con comentario crítico e histórico, editado por J. B. Kaye, 2 volúmenes, Oxford, Clarendon Press, 1924.

The Female Tatler, by “a Society of ladies”. Londres, A. Baldwin, 1709-1720. Mandeville escribió 32 artículos firmados “Lucinda” and “Artesia” entre el #52 (4 de Noviembre de 1709) y #3 (31 de Marzo de 1710).

Free Thoughts on Religion, The Church and National Happiness, by B.M. Londres, T. Jauncy, J. Roberts, 1720; reeditada, “por el autor de la Fábula de las Abejas”, J. Brotherton, 1723. 2da edición aumentada por B.M., 1729.

The Grumbling Hive: Or Knaves Turn’d Honest. Londres, Sam Ballard, A. Baldwin, 1705.

A Letter to Dion, Occasion’d by his Book call’d Alciphron, or the Minute Philosopher, by “the Author of the Fable of the Bees”, Londres, J. Roberts, 1732.

The Mischiefs that Ought Justify to be Apprehended from a Whig-Government. Londres, J. Roberts, 1714. Introducción de H. T. Dickinson, Augustan Reprint Society, Publicación #174, Los Angeles, William Andrews Clark, Memorial Library Reprint, 1975.

A Modest Defence of Public Stews: Or, an Essay upon Whoring as it is Now Practis’d in these Kingdoms, “Written by a Layman”, Londres, A. Moore, 1724; otra edición, A Modest

Defence...Answer'd. A. Bussy, 1725. Reimpresión de la 1ª edición, introducción de Richard I. Cook, Augustan Reprint Society, Publicación # 162, Los Angeles, 1973.

The Pamphleters: A Satyr, Londres, 1703.

Some Fables after the Easie and Familiar Method of Monsieur de la Fontaine, Londres, (Richard Wellington), 1703; edición aumentada *Aesop Dress'd: Or a Collection of Fables Writ in Familiar Verse*, por B. Mandeville, MD Londres, (Richard Wellington), 1704, incluye 10 fábulas adicionales. Introducción de John S. Shea, Augustan Reprint Society, Publicación #120, Los Angeles, 1966.

A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions, Vulgarly Call'd the Hypo in Men and Vapours in Women, by B de Mandeville, MD Londres, El Autor, D. Leach, W. Taylor, John Woodward, 1711; 1715; reeditada como *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases*. 2da edición aumentada, 1730; 3era edición, 1730. Reimpresión de la 2da edición, introducción de Stephan H. Good. Delmar, New York, Scholars Facsimils, 1976.

Typhon: Or The Wars Between the Gods and Giants: A Burllesque Poem in Imitation of the Comical Mons, Scarron, Londres, J. Pero, S. Illidge, J. Nutt, 1704.

The Virgin Unmask'd: Or Female Dialogues betwixt an Elderly Maiden Lady and her Niece on Several Diverting Discourses on Love, Marriage, Memoirs and Morals & of the Times. Londres, J. Morphew, J. Woodward, 1709, *The Virgien Unmask'd* by Bernard Mandeville, 2a. edición. Londres, G. Strahan, W. Meers, J. Stagg, 1724; reeditada, Londres, A. Bettesworth, C. Witch, 1731. Introducción the Stephen H. Good, Delmar, New York, Scholars Facsimils, 1975.

Wishes to a Godson, with other Miscellany poems, Londres, J. Baker, 1712.

Obras sobre Bernard Mandeville:

Bianchi, Marina; "How to Learn Sociality: True and False Solutions to Mandeville's Problem", *History of Political Economy* 25, 2, 1993, 209-240.

Carrive, Paulette; *Bernard Mandeville: Passions, vices, vertus*, Paris, Vrin, 1980. *La Philosophie des passions chez Bernard Mandeville*, 2 volumenos, Didier Erudition, Paris, 1983

Castiglione, Dario; "Excess, Frugality and the Spirit of Capitalism: Readings of Mandeville on Commercial Society", *Culture and History: Production, Consumption and Values in Historical Perspective*, editado por Joseph Melling and Jonathan Berry, University of Exeter Press, Exeter, 1992, 155-179.

Castle, Terry; *Masquerade and Civilization: The Carnavalesque in the Eighteenth Century*, Stanford University Press, Stanford, 1986.

Chalk, Alfred F. "Mandeville's Fable of the Bees: A Reappraisal", *Southern Economic Journal* 33, 1966, 1-16.

Clark, Henry, C; "Commerce, the Virtues and the Public Sphere in Early Seventeenth Century France", *French Historical Studies*, 21, 3, 1998, 415-440.

Collins, R. A; "Private Vices, Public Benefits: Dr. Mandeville and the Body Politic", D. Phil. Tesis, Oxford University, Oxford, 1988.

Colman, J; "Bernard Mandeville and the Reality of Virtue", *Philosophy* 47, 180, 1972, 125-139.

Cook, Harold, J; "Bernard Mandeville and the Therapy of The Clever Politician", *Journal of the History of Ideas*, 60, 1, 1999, 101-124.

Daniel, Stephen, H, "Myth and Rationality in Mandeville", *Journal of the History of Ideas* 47, 3, 1986, 595-609.

Dekker, Rudolf; "Private Vices, Public Virtues Revisited: The Dutch Background of Bernard Mandeville", *History of European Ideas* 14, 4, 1992, 481-498.

Den Uyl, Douglas J; "Passion, State and Progress: Spinoza and Mandeville on the Nature of Human Association", *Journal of the History of Philosophy*, 25, 3, 1987, 369-395.

Dickey, Laurence; "Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory", *Critical Review* 4, 3, 1990, 387-431.

Dickinson, H. T., "Bernard Mandeville: An Independent Whig", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 151, 1976, 559-570.

-----, "The Politics of Bernard Mandeville", *Mandeville's Studies*, editado por Irwin Primer, The Hague Nijhoff, 1975, 80-97.

Fabian, Bernhard; "The Reception of Bernard Mandeville in Eighteenth Century Germany", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 15, 2, 1976, 693-722.

Farrell, William, J; "The Role of Mandeville's Bee Analogy in the Grumbling Hive", *Studies in English Literature 1500-1900* 25, 1985, 511-527.

Foxon, D. F; *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

-----; "Public Virtue and Private Vices: Bernard Mandeville and English Political Ideologies in the Early Eighteenth Century", *Eighteenth Century Studies* 9, 1976.

-----; “The Treacherous Arts of Mankind: Bernard Mandeville and Female Virtue”, *The Politics of Fallen Man*, editado por M.M. Goldsmith y Thomas A. Horne, Imprint Academic, Exeter, 1986.

Gibson, Carol, J; “Bernard Mandeville: The Importance of Woman in the Development of Civil Societies” M.A. tesis, University of British Columbia, Columbia, 1989.

Goldsmith, M.M; “Bernard Mandeville and the Spirit of Capitalism”, *Journal of British Studies* 17, 1977, 63-81.

-----; “Regulating Anew the Moral and Political Sentiments of Mankind: Bernard Mandeville and the Scottish Enlightenment”, *Journal of the History of Ideas* 49, 4, 1988, 587-606.

Gunn, J.A.W; “Mandeville: Poverty, Luxury and the Whig Theory of Government”, *Beyond Liberty and Property: The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, McGill-Queens University Press, Kingston, 1983, 96-109.

-----; “Mandeville and Wither: Individualism and the Working of Providence”, *Mandeville Studies*, editado por Irwin Primer, The Hague Nijhoff, 1975, 98-118.

Heidegger, Martin, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

Harth, Phillip; “The Satiric Purpose of the Fable of the Bees”, *Eighteenth Century Studies* 2, 4, 1969, 321-340.

Heath, Eugene; “Mandeville’s Bewitching Engine of Praise”, *History of Philosophy Quarterly*, 15, 2, 1998.

Hegel, G. W. F; *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999.

Horne, Thomas; *El pensamiento social de Bernard Mandeville*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Hume, David; *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Antrophos, Madrid, 1990.

-----; *Investigación sobre los principios de la moral*; Austral, Madrid, 1991.

-----; *A Treatise of Human Nature*; Oxford Univesity Press, 2001.

Hundert, E. J; “Bernard Mandeville and the Enlightenment’s Maxims of Modernity”, *Journal of History of Ideas*, 56, 4, 1995, 577-593.

-----; *The Enlightenment’s Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

-----; "The Threat of Language and the Web of Dominion: Mandeville to Rousseau and Back", *Eighteenth Century Studies* 21, 1988, 169-191.

Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas I*, Filosofía y Pensamiento, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

Hutcheston, Francis; *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations upon the Moral Sense*, reproducción facsimil de la tercera edición 1742, Scholars Facsmile Reprint, Grainesville, 1969.

Jack, Malcom; "One State of Nature: Mandeville and Rousseau", *Journal of the History of Ideas* 39, 1978, 119-124

-----; "Progress and Corruption in the Eighteenth Century: Mandeville's Private Vices, Public Benefits", *Journal of the History of Ideas* 37, 1976, 369-376.

-----; "Religion and Ethics in Mandeville", *Mandeville Studies*, editado por Irwin Primer, The Hague, Nijhoff, 1975, 43-65.

James, E. D; "Faith, Sincerity and Morality: Mandeville and Bayle", *Mandeville Studies*, editado por Irwin Primer, The Hague, Nijhoff, 1975.

Kaye, F. B; "Mandeville and the Origin of Language", *Modern Language Notes* 39, 1922, 136-142.

-----; "The Influence of Bernard Mandeville", *Studies in Philology* 19, 1922, 83-108.

-----; "The Writings of Bernard Mandeville", *Journal of English and Germanic Philology* 20, 1921, 419-467.

Lafond, Jean; "Mandeville et La Rochefoucauld, ou des avatars de l'augustinisme", *Gestaltung-Umgestaltung : Beiträge zur Geschichte des Romaischen Literaturen*, editado por Nernhard König y Jutta Lietz, Tübingen, Narr, 1990, 137-150.

Lamprecht, Sterling L; "The Fable of the Bees", *The Journal of Philosophy* 23, 21, 1926, 561-579.

Landreth, Harry; "The Economic Thought of Bernard Mandeville", *History of Political Economy* 7, 2, 1975, 193-208.

Lecler, J; "Liberalism économique et libre pensée au XVIII siècle : Mandeville et la fable des abeilles", *Etudes* 230, 1937, 624-645.

McKee, Francis; "The Earlier Works of Bernard Mandeville, 1685-1715", PhD tesis, Glasgow University, Glasgow, 1991.

-----; "Two Brief Notes of Bernard Mandeville", *Notes and Queries* 36, 1989, 52-53.

-----; "Early Criticism of the Grumbling Hive", *Notes and Queries* 35, 1988, 176-177.

McTaggart, M.J; "Mandeville: Cynic or Fool?" *Philosophical Quarterly* 16, 1966, 221-233.

Monro, Hector; *The Ambivalence of Bernard Mandeville*, Clarendon Press, Oxford, 1975.

Moore J. R; "Mandeville and Defoe", *Mandeville Studies*, editado por Irwin Primer, The Hague, Nijhoff, 1975, 119-125.

Nieli, Russell; "Commercial Society and Christian Virtue: The Mandeville-Law Dispute", *The Review of Politics* 51, 1989, 581-610.

Primer, Irwin; "Bernard Mandeville", *The Dictionary of Literary Biography*, Gale Research Company, Detroit, 1991.

-----; "A Bibliographical Note on Bernard Mandeville's Free Thoughts" *Notes and Queries* 214, 1969, 187-188.

-----; "Mandeville and Shaftesbury: Some Facts and problems", *Mandeville Studies*, editado por Irwin Primer, The Hague, Nijhoff, 1975.

-----; "Erasmus and Bernard Mandeville: A Reconsideration", *Philological Quarterly* 72, 1993, 313-335.

Raschild, Salim; "Mandeville's Fable: Laissez-Faire or Libertinism?", *Eighteenth Century Studies* 18, 3, 1985, 313-330.

Rosenberg, Nathan; "Mandeville and Laissez-Faire", *Journal of the History of Ideas* 24, 1963, 183-196.

Ross, Ellen; "Mandeville, Melon and Voltaire: The Origins of the Luxury Controversy in France", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 155, 1976, 1897-1912.

Rousseau, G.S; "Mandeville and Europe: Medicine and Philosophy", *Mandeville Studies*, editado por Irwin Primer, The Hague, Nijhoff, 1975, 11-21.

Shaftesbury; *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*, 2 volumenes, Bobbs-Merrill, New York, 1964.

Smith, Adam; *The Theory of Moral Sentiments*, editado por Raphael and Macfie, Oxford University Press, Oxford, 1976.

-----; *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Speck, W.A; “Bernard Mandeville and the Middlesex Grand Jury”, *Eighteenth Century Studies* 11, 1978, 362-374.

-----; “Mandeville and the Eutopia Seated on the Brain”, *Mandeville Studies*, editado por Irwin Primer, The Hague, Nijhoff, 1975, 66-79.

Vichert, Gordon S; “Bernard Mandevill’s The Virgin Unmask’d”, *Mandeville Studies*, editado por Irwin Primer, The Hague Nijhoff, 1975, 1-10.

Wong, Constant; “Mandeville, Bayle and Epicurus”, *Notes and Queries* 31, 1984, 394.

Yates, Jane; “Bernard Mandeville and the Female Tatler”, *Notes and Queries* 32, 1985, 199-200.

Obras que hablan acerca de la Ilustración del siglo XVII y XVIII

Berman, David; *A History of Atheism in Britain*, Croom Helm, Londres, 1988.

Blom, H. W; “Political Science in the Golden Age: Criticism, History and Theory in Dutch Seventeenth-Century Political Thought”, *Netherlands Journal of Sociology*, 15, 1979, 47-71.

Burt, Shelly; *Virtue Transformed: Political Argument in England, 1688-1740*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Cassirer Ernest; *Filosofía de la Ilustración*, traducido por Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Clark, J. C.D; *English Society, 1688-1832*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985

Foxon, D. F; “Libertine Literature in England, 1660-1745”, *Books Collector*, 12, 1963, 21-36, 159-177 y 294-307.

-----; “Liberty, Luxury and the Pursuit of Happiness”, *The Language of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Obras críticas a la modernidad

Adorno, Theodor, *Minima moralia. Reflexiones desde una vida dañada*, trad. Joaquín Chamorro, 2nda edición, Tecnos, Madrid, España, 1999.

Adorno, Th. y Horkheimer M, *Dialéctica del iluminismo*, trad., H. A., Murena, Editorial Sur, Buenos Aires, Argentina, 1970.

Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Trotta, UNAM-UAM, México, 1998.

Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée, Bilbao, 2001.

Gutiérrez, Germán; *Ética y Economía en Adam Smith y Friederich Hayek*, Universidad Iberoamericana Filosofía, México, 1998.

Habermas, Jürgen; *The Structural Transformation of the Public Sphere*, translated by Thomas Burger and Frederick Lawrence, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

-----; *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón García Cotarelo, Península, Barcelona, 1998.

-----; *El discurso filosófico de la modernidad*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Taurus Humanidades, Madrid.

-----; *Teoría y Praxis, Estudios de filosofía social*, trad. Salvador Mas Torres, y Carlos Moya, revisor Jacobo Muñoz, cuarta edición, Tecnos, Madrid, España, 2002.

Hinkelammert, Franz, *Crítica a la razón utópica*, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1990.

-----; *El mapa del emperador*, DEI, San José, Costa Rica, 1996.

-----; y Mora Henry; *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana, Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*, DEI, San José, Costa Rica, 2001.

Horkheimer, Max; *Crítica de la razón instrumental*, trad., Jacobo Muñoz, Trotta, Madrid, España, 2002.

Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, trad. Juan Ramón Capella, Trotta, Madrid, España, 2005.

Ruano de la Fuente, Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Trotta, Madrid, España, 1996.

-----, *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*, Biblioteca Nueva, Madrid, España, 2001.

Weber, Max; *La ciencia como profesión, la política como profesión*, trad. Joaquín Abellán, Austral, Madrid, España, 2001.

-----, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Luis Legaz Lacambra, Colofón, México, D.F., 1999.