



01058

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**“BERNARD MANDEVILLE:
LA GENESIS DE LA MORAL”**

292173

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN FILOSOFIA**

**PRESENTA:
MA. CRISTINA RIOS ESPINOSA**

**DIRIGE:
PROF. DR. ENRIQUE DUSSEL**



MÉXICO, D.F.

2001



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

*A Carla, por esos ojos negros
a través de los cuales miro
a la niña que quise ser.*

*A mi padre, por su generosidad
y excelente sentido del humor.*

*A mi madre, por enseñarme el
valor de la tenacidad de una mujer.*

*A Antonia, por mostrarme
el camino de la fortaleza.*

*Al Dr. Enrique Dussel,
por su entusiasmo filosófico
y apoyo continuo para la realización
de este trabajo de investigación.*

*To be good, according to the vulgar
standard of goodness, is obviously quite easy.
It merely requires a certain amount of sordid terror,
a certain lack of imaginative thought,
and a certain low passion for middle-class respectability.*

Oscar Wilde, "The Critic as Artist".

I N D I C E

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCION | 1 |
| Notas a la Introducción | 8 |
| Capítulo 1.-Contexto político-ideológico en la Inglaterra de finales del siglo XVII y principios del XVIII | |
| 1.1.-El surgimiento de la sociedad especulativa en Inglaterra..... | 9 |
| 1.2.-El debate en el pensamiento social en la Inglaterra del siglo XVIII..... | 12 |
| 1.3.-Ideología acerca de la virtud y el vicio en Inglaterra en el siglo XVII y XVIII..... | 17 |
| 1.4.-La ideología de la virtud pública en el siglo XVII..... | 20 |
| 1.5.-Campaña en contra de los vicios privados..... | 24 |
| 1.6.-Crítica de Mandeville a la ideología de la virtud pública y privada..... | 28 |
| Notas al capítulo 1..... | 36 |
| Capítulo 2.-El antecedente holandés de Bernard Mandeville | |
| 2.1.-La familia Mandeville..... | 38 |
| 2.2.-Los disturbios políticos de Rotterdam..... | 41 |
| 2.3.-El poema <i>The Sanctimonious Atheist</i> | 44 |
| Notas al capítulo 2 | 50 |
| Capítulo 3.-La genealogía moral de Bernard Mandeville en la Fábula de las Abejas. | |
| 3.1.-Historia y estructura de la Fábula de las Abejas..... | 51 |
| 3.2.-El Panal Rumoroso o la Redención de los Bribones y las Observaciones al Poema..... | 54 |
| 3.3.-Nuevas Observaciones e Investigación sobre el Origen de la Virtud Moral..... | 58 |
| 3.3.1.-Intención satírica del concepto rigorista de virtud en la Investigación sobre el Origen de la Virtud Moral..... | 60 |
| 3.4.-Ensayo sobre la Caridad y las Escuelas de Caridad..... | 69 |
| 3.5.-Investigación sobre la Naturaleza de la Sociedad..... | 79 |
| 3.6.-La Fábula de las Abejas: Segunda Parte..... | 89 |
| 3.6.1.-Fundamento de la acción en el apego de sí (self-liking) y el amor propio (self-love)..... | 91 |
| Notas al capítulo 3 | 100 |
| Capítulo 4.-Interpretaciones sobre la genealogía moral de Mandeville | |
| 4.1.-La posibilidad de la virtud en la genealogía moral de Mandeville | 110 |
| 4.2.-El orgullo como fundamento del surgimiento de normas..... | 132 |
| 4.3.-Fuerza de la adulación (flattery) en el sistema normativo de Mandeville..... | 138 |

| | |
|---|-----|
| Notas al capítulo 4 | 146 |
| Capítulo 5.-Lugar de Mandeville en la filosofía moral | |
| 5.1.-¿Escéptico? | 152 |
| 5.2.-¿Inmoralista?..... | 159 |
| 5.3.-¿Rigorista?..... | 179 |
| 5.4.-¿Utilitarista? | 180 |
| Notas al capítulo 5 | 187 |
| CONCLUSIONES | 195 |
| Notas a las conclusiones | 203 |
| BIBLIOGRAFIA | 204 |

INTRODUCCION

En este trabajo de investigación filosófica se analiza la genealogía moral de Bernard Mandeville, pensador holandés de principios del siglo XVIII, autor de la Fábula de las Abejas: O Vicios Privados, Virtudes Públicas. 1/

En la investigación se descubrió que Mandeville se enfrenta a la paradoja de dos paradigmas de moralidad irreconciliables, a saber, una moralidad pública y una privada, que resume en la frase "vicios privados, virtudes públicas".

El paradigma de moralidad privada es aquel que considera al ideal de virtud como la negación de uno mismo o la conquista de las pasiones. Este concepto de virtud lo utiliza Mandeville en su obra con fines satíricos, para denunciar el vicio de hipocresía de todos aquellos que aparentan ser virtuosos sin serlo, de aquellos que disfrutaban de las cosas mundanas criticando al mismo tiempo las prácticas en que se complacen.

Además, Mandeville denuncia a este ideal de virtud ascética como impracticable e inconveniente al progreso de una nación. Mandeville es un opositor de dos corrientes ideológicas, la del cristianismo con sus virtudes monacales y la del humanismo cívico que profesaban los seguidores de Maquiavelo en Inglaterra, ellos consideraban que la función de la sociedad era formar hombres virtuosos para poder sostener a la sociedad misma. Mandeville pertenece a la tradición ilustrada inglesa que cree que la prosperidad no se funda en las virtudes republicanas, sino en la búsqueda y realización del interés propio.

El paradigma de la moralidad pública que nos ofrece Mandeville tiene como imperativo la búsqueda de la felicidad del todo, sin la necesidad de la negación del yo. Con la negación parcial de uno mismo es suficiente, a cual se logra gracias al sometimiento de unas pasiones mediante otra más poderosa, a saber, el orgullo. El orgullo es aquel sentimiento de

sobrestimación de la propia valía que posee todo ser humano. Dicho orgullo me hace depender del reconocimiento ajeno mediante la adulación, pues me refuerza la buena imagen que tengo de mí mismo y se convierte en el ideal de honor en sociedad.

Mandeville confronta estos dos tipos de ideal, el de la virtud versus el del honor, uno es privado y el otro es público, uno es impracticable y el otro no. El honor depende del reconocimiento público mediante la adulación, de manera que lo que me permite actuar en favor de los demás es la expectativa de aplauso que recibiré a cambio de tal conducta. En cambio con la virtud la acción es realizada en silencio movida por una convicción interior y que no requiere de recompensa externa.

El principio del honor es más relajado que el de la virtud, y se logran igualmente conductas cooperativas en beneficio de la sociedad. Es más eficiente que el ideal de virtud, pues está más adecuado a la condición humana con su naturaleza pasional y le exige menos, pues no requiere la conquista total de las pasiones sino sólo su moderación. Además visto bajo un criterio utilitarista, el ideal de honor brinda los mismos resultados en el funcionamiento social. Solo que este ideal de honor se contrapone a la moralidad cristiana que considera a la humildad como la máxima virtud, mientras que el honor está basado en la pasión de orgullo, en el sentimiento de la propia valía.

Mandeville nos presenta a la moralidad como una creación humana, como un invento o artificio político para hacer sociables a los seres humanos, un legislador simbólico que conocedor de la naturaleza pasional y egoísta del individuo sabe entretener y dirigir estas pasiones hacia el beneficio de la sociedad. Este legislador no es alguien en específico en algún punto determinado de la historia, sino el proceso de la civilización en su evolución.

Mandeville descubre una ética en las cosas tal como son y no en un deber ser "a priori". Los juicios morales se basan en la costumbre, logra vincular la ética con la teoría social, sostiene la tesis de que la moralidad es un sistema normativo y un orden que se aprende mediante la educación y las buenas costumbres, como la única dimensión en donde el hombre puede satisfacer sus necesidades y realizar su fines y proyectos. Es decir, Mandeville reconoce en el hombre la necesidad por la autopreservación, pero como en la naturaleza existen tantos obstáculos para lograrla, se dotó al ser humano de pasiones para así obtener la fuerza para vencerlos. Es justo por la existencia de estos impedimentos que nace la necesidad de la vida en comunidad, cuya función es posibilitar la realización de los fines humanos, no sólo materiales sino también espirituales.

Como veremos se trata de una ética fundada empíricamente, que hunde sus raíces en la condición humana. Mandeville reconoce la naturaleza humana como pasional, pero en lugar de lamentarse de este hecho tratándolo como si fuese una debilidad, como lo interpretó la moralidad cristiana, lo considera una fuente de fortaleza, pues es gracias a la pasión de orgullo como el ser humano acepta moderar sus pasiones más violentas, lo que no logró hacer el ideal de virtud como abnegación.

Mandeville pertenece al movimiento ilustrado inglés que pretende construir una antropología fundamentada en lo que el ser humano "es" antes que en lo que "debiera ser" o quisiera que fuese. Funda los orígenes de la sociedad, del Estado y de la moralidad sobre bases empíricas, a saber, a partir del análisis de la naturaleza humana y del proceso civilizatorio mismo. No se basa en principios "a priori" innatos. El es el precursor del liberalismo económico de Adam Smith y escribe en un contexto de grandes transformaciones económicas e ideológicas. Si bien su ética es material, no por ello carece de pretensiones de universalidad. Mandeville es un liberal radical que va más allá que otros

librepensadores europeos, pues funda una teoría económica en una ética material, ubicado en el contexto de un gran auge del comercio y del mercantilismo a fines del siglo XVII y principios del XVIII.

Mandeville se enfrasca en un intenso debate ético desarrollado en Inglaterra sobre virtud y comercio. Protagoniza la intensa polémica respecto al impacto de la sociedad comercial y las virtudes. La tesis a la cual se opone ferozmente Mandeville es al tradicional humanismo cívico que sostenía que el funcionamiento y progreso de una sociedad dependía de la práctica de la virtud y de su defensa en contra de la corrupción. Pues este humanismo cívico consideraba a la naciente sociedad comercial como corrupta y llena de vicios.

En oposición a todos ellos, Mandeville plantea que la prosperidad comercial beneficiaba a toda la sociedad y que vicios como el lujo possibilitaban el auge comercial en Inglaterra. Es decir, que para lograr la prosperidad económica ésta debía basarse en la búsqueda de la satisfacción de nuestras pasiones o vicios privados, todo ello mediante la intervención del Estado, pues él es quien convierte los vicios privados en virtudes públicas. Hasta este momento todavía no existía la "mano invisible" de Adam Smith.

Para Mandeville, el principio de socialización es el egoísmo, en tanto fomenta una relación social cooperativa e interesada. Critica la noción de naturaleza perfecta y la existencia de las cualidades morales innatas como origen de la socialización que defiende Shaftesbury en sus Características. Toda la segunda parte de la Fábula de las Abejas está dedicada a esta polémica.

Por tanto, el presente trabajo de investigación pretende mostrar a lo largo de la obra de Mandeville, utilizando como su obra central la de La Fábula de las Abejas, o Vicios Privados hacen la Prosperidad Pública, los argumentos que aporta a favor de una moralidad basada en la naturaleza pasional del ser humano, como un artificio político para

facilitar la convivencia entre los hombres, puesto que el paradigma de moralidad basado en un concepto de virtud como conquista de las pasiones era imposible de practicar e inconveniente dentro del contexto del auge de comercio en Inglaterra. Asimismo, se intenta mostrar la intensión satírica de Mandeville a lo largo de toda su obra en torno a la hipocresía de aquellos que pretendían ser virtuosos y criticaban los vicios de una vida cómoda.

Este trabajo busca demostrar que Mandeville es un escéptico en torno a la práctica de una moralidad privada que cree en la posibilidad de la existencia de la virtud verdadera, la cual exige la conquista total de las pasiones, negando al yo. Sin embargo, se demostrará que no estamos frente a un escéptico en torno a la posibilidad de la moralidad pública, pues descubre que es posible actuar en beneficio de los demás siguiendo un ideal de honor, pues el ser humano logra moderar sus pasiones más violentas gracias a la pasión de orgullo, pues al actuar en favor de la sociedad recibe como recompensa la adulación pública, que me confirma la sobrestimación que tengo de mi propia valía.

De la misma manera, se prueba cómo los motivos por los cuales Berkeley, Law y Bluet acusan a Mandeville de inmoralismo son inválidos. Es inmoralista por otras razones, a saber, por la justificación utilitarista que emplea acerca de la conveniencia de tolerar un mal menor si con ello se ha de evitar uno mayor.

Con esta intención, busco analizar a) el contexto ideológico y político de la Inglaterra de finales del siglo XVII y principios del XVIII, para comprender el debate al que se enfrenta Mandeville; b) las interpretaciones de distintos pensadores acerca de la obra mandevilliana; y c) por último, el lugar que ocupa Mandeville en la filosofía moral.

El orden en que se expondrá esta investigación filosófica será el siguiente:

Capítulo 1: El contexto político ideológico en la Inglaterra de finales del siglo XVII y principios del XVIII.

El objetivo de este capítulo es mostrar como el surgimiento de la sociedad especulativa en Inglaterra dió-lugar a una crisis de identidad, pues el ideal de una personalidad basada en la propiedad de la tierra se ve amenazado por el surgimiento de nuevas formas de propiedad como fueron el comercio y el crédito, formas que se consideraban corruptas. Por lo cual fue necesaria la construcción de una nueva ideología, con el objetivo de crear un modelo valorativo de donde surgen los fundamentos de una nueva moralidad basada en la opinión pública.

Capítulo 2: El antecedente holandés de Bernard Mandeville

El objetivo es brindar al lector datos biográficos de la familia Mandeville y revisar el momento político que vive Holanda, para ubicar el papel de los Mandeville en los disturbios de Rotterdam de 1690, en donde Bernard tuvo una activa participación, que explica su exilio hacia Inglaterra. Dichos acontecimientos marcaron profundamente su pensamiento y su obra.

Capítulo 3: La genealogía moral de Bernard Mandeville en la Fábula de las Abejas.

El objetivo de este capítulo es revisar la historia del texto, pues tardó veinticuatro años en ser escrito, y elaborar un análisis de cada ensayo. El primero es el poema de la Fábula escrito en verso, más las observaciones al mismo hechas por Mandeville. El segundo es *El Origen de la Virtud Moral* en donde busca probar que la moralidad es una creación humana. El tercero es el *Ensayo sobre la Caridad y las Escuelas de Caridad* en donde intenta demostrar mediante criterios utilitaristas las inconveniencias del asistencialismo en la división del trabajo, así como denunciar el vicio de hipocresía de quienes pretenden ser caritativos desenmascarando sus verdaderas intenciones. El cuarto, *La Investigación sobre la Naturaleza de la Sociedad* demuestra como la sociedad surge de la

naturaleza pasional y egoísta del ser humano y es el resultado de la educación y las buenas costumbres. Y por último, la *Segunda parte de la Fábula* que es una crítica a las tesis de Shaftesbury, negando el carácter innato de la tendencia a socializarnos como si fueran el resultado de cualidades nobles en los seres humanos.

Capítulo 4: Interpretaciones sobre la genealogía moral de Mandeville.

El objetivo de este capítulo es examinar las diferentes interpretaciones de algunos filósofos contemporáneos acerca de la obra de Mandeville, en donde elaboro una crítica personal a las mismas.

Capítulo 5: Lugar que ocupa Mandeville en la filosofía moral.

El objetivo es ubicar la corriente moral con la que podríamos identificar el pensamiento de Mandeville, pues los críticos le han ubicado dentro de cinco distintas, a saber, como escéptico, inmoral, rigorista y ascético, utilitarista y egoísta ético.

NOTAS A LA INTRODUCCION

/ La edición en inglés utilizada es la de F.B. Kaye, The Fable of the Bees, 2 volúmenes, Oxford, Clarendon Press, 1924. La edición traducida al español es La Fábula de las Abejas: O Vicios Privados hacen la Prosperidad Pública, traducción de José Ferrater Mora, Fondo de Cultura Económica, México, 1982. La paginación que viene en los márgenes a lo largo de toda la edición, corresponde a las ediciones originales de 1723 para el primer volumen y 1729 para el segundo volumen.

Capítulo 1.-Contexto político-ideológico en la Inglaterra de finales del siglo XVII y principios del XVIII.

1.1.-El surgimiento de la sociedad especulativa en Inglaterra

Según Pocock en The Machiavellian Moment 1/, el clasicismo dieciochesco tomaba las ideas de Maquiavelo con dinamismo y rigor, la moralidad política toma la forma de un escepticismo que duda de la existencia de un sistema moral capaz de durar para siempre, y advertía que una vez iniciada la corrupción era imposible de vigilar y controlar, aún cuando se retornara a los principios originales de la constitución.

La política clásica del pensamiento occidental incluía en ese tiempo la sugerencia hecha por Maquiavelo, aquella que afirmaba que como la virtud era acción, tarde o temprano se modificarían las condiciones que la fundamentan, y por lo tanto la virtud se haría imposible.

Si el individuo habría de ser virtuoso debía vivir en una ciudad virtuosa, pues en una corrupta el individuo también lo sería. En una República, para poder practicar la virtud, era necesaria una fundamentación material basada en la propiedad.

En opinión de Pocock, si la función de la propiedad era conferirle independencia y autonomía al sujeto, se debían evitar las menores relaciones contingentes entre los individuos, a saber las relaciones comerciales y especulativas basadas en el crédito, de tal manera que el ideal de propiedad era el que podía ser heredable, por ejemplo la tierra.

Era en este tipo de propiedad sobre la cual, históricamente el ciudadano guerrero romano o gótico, basaba su capacidad de auto-defensa y auto-gobierno. Pero se trataba de un ideal que existió en el pasado, pues a finales del siglo XVII, los ingleses y escoceses estaban incómodos con el crecimiento de la armada profesional, pues alienaba la función

vital de autodefensa del ciudadano que dejaba en manos de un especialista, por lo regular un mercenario contratado.

Pocock sostiene que esto era considerado corrupción y la razón por la que el individuo alienaba su fuerza a un especialista, era el crecimiento de la circulación de bienes y dinero lo que lo obligaba a pagar a un sustituto que lo defendiera, mientras él disfrutaba de los beneficios de una cultura en expansión y la acumulación de más riquezas como medio para un mayor goce.

Los cambios profundos que vivió el hombre occidental dejaron muy atrás el mundo romano-gótico. La expansión de la cultura fue vista como la corrupción de la virtud. Como resultado, el crecimiento económico y cultural fue visto como un avance del progreso, pero también de la corrupción.

La Deuda Nacional fue un instrumento que le permitió a la sociedad inglesa mantener y expandir su gobierno, el ejército y el comercio, hipotecando sus ganancias futuras. Este fue el paradigma de la sociedad que ahora vivía de la especulación y del crédito. Ello significaba que ahora vivían de las expectativas de su capacidad para realizar acciones futuras.

Dado que el mecanismo del crédito era un instrumento expansivo de la dinámica social, las creencias de los hombres eran algo más que la simple expectativa acerca de la capacidad de pago del deudor. Es decir, más allá de las prácticas utilitarias y de comercio, aún las más especulativas, el crecimiento del crédito público obligó a la sociedad capitalista a desarrollar una ideología, a saber, la creencia en una imagen secular e histórica del futuro. Si no se hubiera creído en el progreso de las artes y las ciencias, la sociedad mercantil-inversionista no se habría podido mantener a sí misma.

¿En qué se fundaba la creencia en ese futuro? No en la experiencia, pues no hay manera de experimentar el futuro en el presente; no en la

razón, pues una razón basada en la percepción no puede predecir el ejercicio de algo que aún no ha sido desarrollado; no en la fe cristiana, sino en el hecho de que las profecías apocalípticas no pueden revelar el futuro estado del mercado.

Según Pocock, estas creencias acerca del futuro se basaban en la imaginación, en la fantasía o en la pasión. En la sociedad especulativa el hombre se gobernaba a sí mismo, mediante la perpetuación del juego de la satisfacción de sus deseos. El hombre parecía estar dominado por la opinión.

El crédito simbolizaba una diosa con los atributos de la "Fortuna" renacentista, la cual era equivalente a la fantasía, la pasión y el dinamismo del cambio.

Según Pocock, hay una transformación de la fantasía en opinión. En el mundo del crédito financiero, el gobierno se fundaba en la opinión y la razón era la sirvienta de las pasiones. Dado que Montesquieu representó a una sociedad que transforma el crédito en confianza, al pedir prestado para expandir el poder comercial y militar se ejercía un modo de control y determinación sobre el futuro, que dependía de los temores y fantasías de los inversionistas.

El futuro dependía de la opinión de los inversionistas. El comerciante aparece como aquel cuya voluntad por invertir en el futuro dependía de su confianza en el presente. En un sentido, estaba comprometido en el proceso de reificación del intercambio de fantasías, y en la creación de un futuro traído al presente.

Se trata de un presente que conlleva una serie de pasos hacia un futuro imaginado, preñado de fantasías y pasiones, o revestido con una serie de principios no más estables, moralmente hablando, que las leyes del mercado. Era necesario que estas fantasías y pasiones fuesen auto-reguladas, en donde no se pudiera recurrir a la intervención última de un soberano, es decir, la necesidad de una mano invisible (un laissez

faire). Esto es finalmente el resultado de un divorcio entre política y moral, este fue un principio importante en la formulación de Maquiavelo, el otro aspecto de este descubrimiento fue la rigidez del concepto de virtud maquiavelico, a saber, aquel que afirma que "si la virtud no es absoluta, entonces es corrupción".

1.2.-El debate en el pensamiento social en la Inglaterra del siglo XVIII.

Una buena parte del pensamiento social del siglo XVIII estuvo rodeado de un debate entre la virtud y la pasión; entre la propiedad basada en la tierra o en la actividad comercial; entre República o Imperio; entre una ideología basada en el valor y otra basada en la historia.

Todo esto es a lo que Pocock llama el momento maquiavélico, a la crisis que vive Inglaterra durante el siglo XVII y XVIII en las relaciones existentes entre individuo y sociedad, y en la ideología sobre la virtud y la corrupción.

Durante el siglo XVIII, Montesquieu reitera el reconocimiento de Maquiavelo sobre la virtud cívica, la cual debería ser secular y distinta de la comunión cristiana. El reconocimiento de una moralidad social cuyos fundamentos habrían de ser distintos de los valores puramente cristianos.

Se reconocía a un ciudadano distinto del santo, por ello su personalidad cívica requería de una *virtu* menos exigente, ésta ya no era considerada aquella capacidad del hombre para la redención. Se trataba de un concepto de virtud fundado en la autonomía del hombre aristotélico, más como el *amour-propre* de Rousseau; se trataba de una moralidad que requería de un fundamento menos espiritual y más social, incluso material.

Este fundamento de la nueva moralidad se basó en primera instancia en el poder que otorgaban las armas y luego en la propiedad. La propiedad

paradigmática era la real, tangible y heredable tierra; pues dado que la función de la propiedad era afirmar y mantener la autonomía personal, la libertad y la virtud, ésta debía ser una realidad capaz de extenderse por generaciones, y así los vivos trascenderían a los muertos en un orden real y natural.

La tierra y la herencia eran consideradas esenciales a la virtud, esta última era necesaria a la identidad del yo, la cual se ve amenazada por la corrupción, esta es la razón del gran temor existencial experimentado en la sociedad inglesa del siglo XVIII.

El ideal de una personalidad basada en la propiedad se veía amenazado por el surgimiento de nuevas formas de propiedad, como la función pública asalariada, el patronato y la dependencia del crédito público.

A estas formas de propiedad se les consideró corrupción. La sustitución de una dependencia privada por una gubernamental y la amenaza que la corrupción significaba a la integridad individual, fue reforzada por nuevas formas de propiedad basadas en la fantasía, la imaginación y a falsa conciencia.

Una vez que la propiedad adquiere valor simbólico, expresado a través de la moneda y el crédito, los fundamentos de la personalidad fueron imaginarios o en el mejor de los casos consensuados.

El individuo debía su existencia a los valores fluctuantes impuestos por otros sujetos, y estas evaluaciones aunque fuesen constantes y públicas, estaban hechas tan irracionalmente como para ser consideradas actos de decisión política o actos de virtud. La amenaza de la corrupción era a fondo.

Mientras que la economía crediticia se basara en el intercambio real de bienes tangibles y en la percepción de valores reales y no imaginarios, entonces la sociedad se hallaría a salvo de la amenaza de la falsa conciencia, estaría revestida por los conceptos de espíritu público

y virtud personal, los cuales debían estar en armonía, es decir, la virtud individual se manifestaría como virtud cívica.

Sin embargo la realidad fue muy distinta, pues el nuevo tipo de ética y política a la que se enfrenta la sociedad inglesa estaba basada en la pasión, la opinión y el interés. La ética de la frugalidad que implicaba la negación de uno mismo pasa a segundo término, el primero lo ocuparía la ética del interés propio.

El terrateniente, sucesor del maestro del *oikos* clásico, se le permitía el ocio (el tiempo para pensar) y la autonomía para considerar lo que era el bien para los demás y para sí mismo; pero el individuo ocupado en el comercio (el negocio como negación del tiempo para pensar) discernía meramente valores particulares, los de la mercancía que intercambiaba. Su actividad no le permitía contemplar el bien universal, y por consiguiente continuó careciendo de la racionalidad clásica. De ahí se seguía que no era amo consciente de sí mismo, y que se le creía dominado por fuerzas irracionales, aquellas fuerzas que gobernaban el mundo del crédito.

El mundo económico comienza a moverse guiado por formas menos rígidas de racionalidad y de moralidad, entre las que se encuentran, la opinión, la prudencia, la confianza, la simpatía, y hasta la caridad. Pero detrás de todo esto, descansaba el problema de mostrar como una sociedad podía operar racionalmente y beneficiosamente si los individuos que la componían carecían de virtud y de una racionalidad a la manera clásica.

Las soluciones comienzan a darse cuando se considera a la sociedad como un mecanismo económico, en el cual el intercambio de bienes y la división del trabajo operan de tal forma, que el egoísmo individual podía transformarse en un beneficio universal, tales fueron las propuestas de Addison, Mandeville y Montesquieu, entre otros. Montesquieu consideraba que la razón de tal metamorfosis residía en que "el interés propio es el

mónarca más poderoso del mundo". Todo ello se da bajo el reconocimiento de un mal necesario, a saber, el hecho de que la moralidad social se divorciaba de la moralidad personal y de la confianza del yo en su integridad.

Como se dijo antes, Mandeville fue uno de los pensadores que explica cómo la sociedad funciona como mecanismo económico, sus obras principales aparecen entre 1714 y 1732, ganó gran reputación similar a la que Montesquieu y Hobbes obtuvieron en su época, al proclamar que "vicio privados son beneficios públicos". Argumentaba que la fuente principal del comportamiento humano no era el amor de sí mismo de Rousseau (*amour de soi-même*) entendido como el conocimiento que uno tiene de sí mismo, sino el apego de sí (self-liking), que consiste en aquella imagen que tengo de mí mismo y lo que aparezco frente a los demás, que Rousseau llama *amour-propre*.

Mandeville crea una compleja psicología social basada en las ideas de la costumbre, los buenos modales, la fantasía y el honor. El honor no significa ningún *ethos* feudal o un orgullo heródico, sino aquella intersubjetividad que lleva a Defoe a usar el concepto de honor como síntoma del crédito. En el fondo, Mandeville afirmaba que el mundo real de la economía y de la política descansaba en una fantasía de mundos, mantenida por los individuos. Enfureció a sus contemporáneos, no tanto por decirles que eran ambiciosos y egoístas, sino por llamarlos falsos, y además deberían permanecer falsos si querían que la sociedad subsistiese.

El espectro de la falsa conciencia hacia su aparición, y era más de temer que la "Realpolitick" de Maquiavelo. En el *ethos* del humanismo cívico el individuo se sabía racional y virtuoso, y poseía aquello que llamamos *amour de soi-même*, tanto como saberse ciudadano y el papel que jugaba en la *politeia* y el *modo di vivere* de una República. Este modo de autoafirmación era precaria y siempre estaba amenazada por la

inestabilidad y la finitud espacio-temporal, se requería por tanto, de una virtud heroica o una gracia especial.

En la Inglaterra puritana y augusta, surge una teoría de la propiedad privada, libre y tangible como fundamento de la personalidad, de la autonomía y de la comunidad, que se vio amenazada por el surgimiento de nuevas formas de propiedad, es entonces cuando la economía política replantea de una nueva manera el problema de la individualidad y de la inestabilidad temporal.

El universo de la propiedad real (la tierra) y de la autonomía personal pertenecía a un pasado histórico, pues comienzan a surgir formas más dinámicas de gobierno y de comercio, que condenan al individuo a vivir en el ámbito de la fantasía, la pasión y el amor propio. El individuo podía identificar y perseguir las metas propuestas por sus pasiones y fantasías. El hombre comienza a alienarse de su historia.

El paradigma dominante del individuo habitando el mundo del valor era la del "hombre cívico", pero el paradigma dominante del individuo comprometido en la historia era la del "hombre económico" e intersubjetivo, era difícil reconciliar ambos modelos.

En la Inglaterra dieciochesca nos encontramos frente a dos tipos de ideología. Una sociología de la libertad desarrollada de Aristóteles a Maquiavelo y Harrington, que se presenta como la ideología de los viejos Whigs, en ella se expresaban los valores de la libertad cívica; las condiciones morales y políticas bajo las cuales una nación florecía o decaía, y la interpretación de la historia era la de estar expuestos a la amenaza de la corrupción.

En oposición a ésta encontramos una ideología que identificaba las fuerzas del cambio histórico y explicaba como el gobierno debería trabajar sobre este nuevo fundamento (las pasiones e intereses privados). Sin embargo, no brinda ni a la política ni a la personalidad una estructura moral coherente.

La actitud frente al cambio histórico era la de una aceptación pragmática; negaba que el gobierno estuviese basado en principios a los que hubiera que retornar (ejemplo: la Ley Agraria de Harrington). La nueva teoría moral y filosófica afirmaba que las fuentes principales de la motivación y percepción humanas eran el orgullo, la pasión, la fantasía y el interés propio.

Difícil reconciliar estos dos tipos de filosofía, la del valor de la libertad cívica y la de la historia; la de la virtud y la de la pasión; la de la propiedad y la del crédito; la del amor-propio (self-love) y la del apego de sí (self-liking). Bernard Mandeville pertenece al modelo de la nueva ideología en la Inglaterra del siglo XVIII, representaba la amenaza misma de la corrupción y la inmoralidad, según algunos de sus contemporáneos.

1.3.-Ideología acerca de la virtud y el vicio en Inglaterra en el siglo XVII y XVIII

A finales del siglo XVII se advertían los peligros inherentes a los vicios privados y a la corrupción pública. Se exhortaba a los ingleses a practicar la virtud, tanto en el ámbito privado como en el público.

Un año después de la revolución inglesa, Edward Stephens afirmaba que no obstante la providencia de Dios sobre Inglaterra, los asuntos públicos no marchaban bien. Guillermo III se había deshecho de los papistas abominables, pero la impiedad permanecía. Carlos II se había tirado al vicio y había infectado al país con su pésimo ejemplo. El presente régimen no había hecho lo suficiente para deshacerse de la corrupción en Inglaterra, en especial en la clase alta. La Reforma involucraba no sólo los pecados privados, sino también los asuntos públicos. No sólo habría de reformar las maneras profanas y disolutas del parlamento, sino las prácticas de otras instituciones sociales y

políticas, según Stephens. 2/ Stephens hacía recomendaciones acerca de como debía conducirse el gobierno. Ligaba las virtudes privadas con la virtud pública, es decir, unía la conducta moral y religiosa en la vida privada con la conducta patriótica y benefica al bien común.

Era común esperar que la virtud se reflejara en los acuerdos institucionales y programas de gobierno. White Kenneth incluyó en un panfleto que juraba lealtad a Guillermo III, una promoción de la virtud en el contrato social:

"Thus, when a Company of Men, (whether many or few it matters not: for Majus and Minus non variant Speciem) are unanimously incorporated into one Society, for the securer Maintenance of Peace, Correction of Vice, Reformation of Manners, and the more equal Administration of Justice; Laws were enacted, Constitutions made and Statutes provided to redress all private Grievances among themselves; and to protect the Society from the open Hostility of Public Invaders". 3/

Algunos diferían de la opinión de Stephens acerca del origen de la corrupción. Jeremy Collier creía que el teatro, en lugar de promover la virtud, había pervertido la época promoviendo la lujuria, la obscenidad, el paganismo e incluso el ateísmo. 4/

Collier provocó una gran controversia que duró algunos años. Tanto, que escritores como Charles Povey se dedicaron a escribir panfletos en contra del vicio, la inmoralidad y lo profano. Además propuso que se quitaran obras de teatro y que algunos teatros se convirtieran en hospitales para los pobres. 5/ Povey fue víctima de una obsesión autoritaria en contra del vicio, que le duró catorce años:

"I have writ Five large Quarto and Octavo volumes, with many other treatises to recommend Vertue, Loyalty, Wit, Honour, Truth and Moderation, and to extinguish Vice, Rebellion, Bribery, Pride and Ambition, and yet I see Men of Figure still more degenerate in their Morals" 6/

El miedo que sentía Povey por la degeneración moral en Inglaterra, lo llevó a unirse con los panfleteros de los "Whigs" en 1715, los cuales

exigían justicia en contra de los traidores al ministerio de la reina Ana.

Los temas comunes entre los moralistas agustinianos, satiristas y panfleteros políticos eran, los peligros del vicio y de la corrupción, el valor de la virtud, el espíritu público y la libertad. Los controversialistas combinaban dos tipos de pensamiento. Primero, se ubicaron dentro de un patrón de ideas que enfatizaban la virtud pública; y contrastaban la libertad, el espíritu público y la virtud civil con la corrupción civil. Se convirtió en ideología neo-Harringtoniana y neo-Maquiavélica, combinada con una preocupación por el vicio privado, entendiéndolo como la percepción del pecado cristiano, salpicado de puritanismo.

El tipo de hombres como Edward Stephens o White Kenneth, pensaban que una sociedad virtuosa debía estar compuesta por buenos cristianos que tuvieran buenas instituciones políticas. No era difícil unir la virtud cristiana con la virtud cívica. Después de todo, el asunto de Dios todavía no se había relegado a la vida privada, seguía siendo un asunto público y dirigía los destinos de todas las naciones. 7/ Para los agustinianos la virtud pública y la privada estaban íntimamente ligadas; los vicios privados no eran una cuestión personal únicamente, pues conducían a la corrupción cívica. Esta debía ser la preocupación de las campañas en contra del pecado para lograr la reforma educativa y de las buenas costumbres.

Enseguida me ocuparé de dos cuestiones por separado, la ideología de la virtud pública y una revisión de la campaña emprendida en contra del vicio privado en el siglo XVII. En el estudio que Goldsmith hace de la ideología de la virtud, describe a un agustiniano típico llamado Isacc Bickerstaff, personaje de los "Tatlers" de Richard Steele, cuya oposición al vicio privado iba ligado a su preocupación por la virtud pública. Goldsmith sostiene que las ideas de Bernard Mandeville no son una

nera respuesta al periodo agustiniano, sino un ataque específico a la versión ideológica de Bickerstaff acerca de la virtud privada y pública.

3/

1.4.-La ideología de la virtud pública en el siglo XVII

Las ideas de Maquiavelo que utilizaron los ideólogos de la virtud cívica no eran en las que creía Charles Povey. Los ideólogos de la virtud cívica creían en un Maquiavelo a favor de la comunidad, un republicano, era el Maquiavelo de Harrington, traducido al inglés por Henry Neville.

En sus Discursos de los Diez Primeros Libros de Livy, 9/ Maquiavelo discute las condiciones, causas, y consecuencias de la virtud cívica y de la corrupción, los medios para el establecimiento y mantenimiento de la República, cómo se puede preservar o perder la libertad. El principal ejemplo que pone del florecimiento y decadencia de la libertad republicana es Roma. Generalmente la nobleza busca la dominación adquiriendo el poder y oprimiendo a otros; en cambio, el pueblo sólo desea su auto-preservación. Dado que estos conflictos han dado como resultado buenas leyes, instituciones y asambleas populares, los romanos se beneficiaron de una disciplina saludable. Al volverse virtuosos, dirigieron sus energías al exterior conquistando a sus enemigos y ganaron un imperio. Las ambiciones de los nobles eran satisfechas otorgándoles un territorio para exhibir su destreza y valor; la libertad de la gente quedaba protegida no sólo por la justicia, sino por la creación de buenas leyes estrictamente vigiladas, tampoco podían ser suprimidas pues la gente formaba un ejército, una milicia ciudadana que no podía ser utilizada en contra de los ciudadanos, de manera que los nobles debían razonar con el pueblo, infundirles respeto por la religión, aliviar sus preocupaciones y garantizarles sus derechos. El resultado era el surgimiento de la virtud cívica y del espíritu público. Los nobles se

veían limitados en el uso de sus habilidades, pues estas debían dirigirse en favor del bien público; si buscaban la ganancia personal eran castigados. El servicio militar disciplinaba a la gente a sacrificarse por el bien público. 10/ Lograr la virtud y la libertad era difícil, pero todavía más el preservarla. Cuando una sociedad se corrompe sus miembros ponen sus deseos egoístas como prioridad. Los conflictos internos forman facciones, en donde cada grupo lucha por una ganancia personal, los cuales al final derivan en la guerra civil. La degeneración tiene muchas causas. Maquiavelo creía que cada forma correcta de gobierno estaba propensa a convertirse en una mala. La fortuna se acababa por la corrupción. Cuando una sociedad cambia, sus leyes e instituciones pueden fallar en el funcionamiento que tenían originalmente.

Según Maquiavelo, el hombre tiene una tendencia natural hacia el interés propio, como resultado surge la corrupción civil, para evitarla y lograr mantener la virtud cívica es necesaria una estricta vigilancia.

En opinión de Maquiavelo, el éxito es en sí mismo peligroso, pues la pobreza y la amenaza permanente de enemigos poderosos hace que guardemos una estricta vigilancia, mientras que la paz y el bienestar tiende a volver a la sociedad flexible o laxa, creando condiciones propicias para la corrupción. 11/

Maquiavelo no proporcionó prescripciones sencillas o infalibles para mantener la virtud, sus comentarios acerca de los acontecimientos de Roma ofrecen algunas posibilidades. Se requiere de una continua preocupación, se debe prevenir a los individuos de volverse muy ricos o poderosos, se debe preservar la igualdad.

Un ciudadano florentino como Maquiavelo sentía una gran desconfianza por los terratenientes nobles. El mantenimiento de la libertad requiere de asambleas populares. Es necesario mantener la disciplina militar y cívica, preparando a la milicia ciudadana para la guerra. 12/ La presencia de esta forma de pensamiento en Inglaterra es bien conocida. En

1640, Thomas Hobbes acusaba a sus contemporáneos de republicanos. Las doctrinas republicanas de Maquiavelo y los venecianos se extendían como un cáncer en Inglaterra durante el Interreinado. Antes de la Restauración fueron infectados, John Milton, Andrew Marvell, Sir Henry Vane, Sir Arthur Hesilrige, Algernon Sidney, Henry Neville, y James Harrington.

Henry Neville tradujo a Maquiavelo al inglés, pero fue James Harrington quien lo popularizó en sus Machiavellian Meditation on Feudalism. 13/ Gracias a Maquiavelo, Harrington desarrolló una explicación de la historia y una solución a los problemas políticos de la década de los 1650's en Inglaterra. El poder económico y militar de los señores feudales terminó como resultado de los "Estatutos de Alienación" y los "Estatutos de los Siervos" (Retainers). Ello permitió la transformación de los territorios nobles en un territorio de cortesanos. La disolución de los monasterios aceleró el proceso de cambio hacia la propiedad privada (freeholders). El balance gótico ("Gothic Balance") de la monarquía basado en la nobleza terrateniente no podía subsistir. Harrington propuso en su lugar una república de propietarios libres que restaurara la prudencia antigua, para la cual el interés público era prioritario.

Harrington se jactaba de haber resuelto los problemas de inestabilidad política y corrupción en Inglaterra. La Oceana combinaba la sabiduría de una aristocracia natural con la soberanía popular, y así garantizaba la libertad. Sería una comunidad inmortal porque la Ley Agraria (The Agrarian Law) limitaría la riqueza y la rotación evitaría la corrupción oficial. No existirían gobernadores permanentes, ni la corte estaría dividida del resto del país. Entonces el país que pintaba la Oceana de Harrington evitaría sufrir el destino de Roma, cuya decadencia fue resultado de la falta de una ley Agraria. Las propuestas de Harrington resucitaron el ideal aristotélico de una república de campesinos 14/ e inspiró a los padres fundadores de Norteamérica. 15/

Pero la historia de Inglaterra como una república a la manera clásica, maquiavélica, veneciana, cromweliana o harringtoniana, terminó en 1660, cuando Charles Stuart regresó de sus viajes con la intención de instalarse de manera definitiva. Guillermo de Orange no tenía intenciones de ser un duque o un señor feudal (stadholder) en Inglaterra. Aún así, las ideas republicanas no desaparecieron; en lugar de ello se convirtieron en ideología.

La oposición de los "Whigs" tuvo una importante participación en este proceso en los años de 1670's. Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury, en la obra A Letter from a Person of Quality to his Friend in the Country en 1675, descubrió como formar un partido de la alta jerarquía eclesiástica, para hacer a la Iglesia inalterable, al gobierno absoluto y arbitrario, y dejar al parlamento sin fuerza, acompañado de un buen ejército. Un ejército era la clave para mantener un gobierno arbitrario, pues como Harrington observó, una monarquía depende o de un ejército que gobierna por la fuerza, o de una nobleza que gobierna basada en una balance Gótico, es decir, en el equilibrio de poderes de la cámara entre el Rey, los Lores y los Comunes.

Otro tipo de obras de los "Whigs" del siglo XVII que comenzaron a ser muy leídas y reiteraban el mismo patrón de ideas, era por ejemplo, la de Andrew Marvell en An Account of the Growth of Popery and Arbitrary Government en 1677, en donde conviene en baluartes de la libertad inglesa a la Casa de los Lores, la milicia y las frecuentes elecciones parlamentarias, que previenen a los "Comunes" (Commons) de ser desplazados como miembros independientes del país, por miembros de otra facción que busquen corromperlos. 16/ Poco a poco las ideas de los "Whigs" se fueron convirtiendo en ideología, una vez pasada la Revolución Gloriosa (Glorious Revolution) se utilizó como fundamento para el establecimiento del gobierno. El rey Guillermo intervino para preservar la constitución, prevenir la tiranía, mantener la moralidad pública,

extirpar el vicio, defender la religión, establecer la libertad, y promover el espíritu público y la virtud pública.

Comienza así una lucha ideológica en Inglaterra, por un lado la ideología que defendía un gobierno absoluto respaldado por un ejército permanente, y por el otro, aquellos que defendían una monarquía limitada, un balance gótico y el regreso a una ley agraria como base fundamental de la constitución.

En la controversia acerca del "ejército permanente" de 1697-1700, los viejos "Whigs" rechazaron los argumentos Harringtonianos como la ideología nacional. Tuvieron éxito en recortar el ejército de Guillermo III, de 87,000 a 7,000 soldados.

El ataque fue iniciado por John Trenchard en su libro An Argument, Shewing that a Standing Army is Inconsistent with Free Government, and Absolutely Destructive of the English Monarchy, afirmaba que la constitución era el imperio de las leyes y no de las personas, la monarquía debía ser limitada y no absoluta. Para prevenir tanto la arbitrariedad de un monarca al gobernar, así como el libertinaje de una democracia del pueblo, fue instituida una nobleza para regular un balance entre ambos extremos. Afirmaba que introducir un ejército permanente destruye la libertad, como se ha observado en la mayoría de las naciones europeas. Para Inglaterra la solución era una milicia ciudadana. Un ejército permanente era más peligroso en una monarquía que en una república, pues el monarca se vuelve un general permanente, y puede utilizar su poder para alcanzar fines tiránicos. Por supuesto, Trenchard negó que estuviese sospechando de Guillermo III, su panfleto iba dirigido a los ministros y otros miembros de la corte, burlándose de ellos por haber "abated the pride, and reduced the luxury of the kingdom" 17/

1.3.-Campana en contra de los vicios privados

La retórica en contra de la corrupción pública fue permeando las reencias de la sociedad, con lo que se inicia una carrera en contra de los vicios privados desde distintos frentes. En primer lugar los reyes Guillermo III y María, luego la reina Ana y el rey Jorge I, quienes indujeron la edición de proclamas en contra del vicio, la inmoralidad, y a corrupción. En 1689, Guillermo III les escribió a dos arzobispos y al bispo de Londres en donde expresaba su deseo de reformar las costumbres, es solicitó ordenar a los clérigos dar sermones en contra de los vicios pecados prevalecientes en Inglaterra, leerle a los feligreses los estatutos en contra de la blasfemia, juramentos, perjurio, alcoholismo y profanación del sabbath. 18/

Dos años más tarde, la reina María le escribió a los jueces de Middlesex ordenándoles procesar la inmoralidad y poniendo un buen ejemplo ellos mismos. Se creó una nueva organización encargada de la reforma de las costumbres, dicho grupo imprimió listas negras e iniciaron muchos juicios, daban recompensas a quien diera información sobre prácticas inmorales.

Este tipo de sociedades fueron reforzadas en 1699 con la creación de la Sociedad Promotora del Conocimiento Cristiano (Society for the Promotion of Christian Knowledge) (SPCK). El arzobispo Tenison escribió una carta invitando a los clérigos a participar en las reuniones locales dedicadas a la reforma de las costumbres.

La SPCK se convirtió en la directora central de las sociedades reformadas. La reina Ana apoyó a los reformadores al publicar una proclama a favor de la piedad y la virtud, para prevenir el vicio y la inmoralidad. Para 1710, la SPCK y sus satélites se estaban alejando de su objetivo central, y comenzaron a dedicarse más a la educación de los jóvenes en la virtud y la piedad. Comenzaron a fundar y mantener escuelas de caridad.

Las sociedades dedicadas a la reforma de las costumbres se reunían una vez por año, para escuchar un sermón. Algunos pastores se dieron cuenta de la íntima conexión entre la virtud privada y el beneficio público, como Matthew Heynes que creía que la nación había caído en el vicio, sostenía que la virtud unificaría a la nación y fortalecería a la sociedad. En su opinión, la rectitud traería consecuencias favorables en la política exterior, pues hace a los hombres tener coraje y valor, al extirparles el miedo a la muerte y ser temidos por el extranjero. Así de intensa es la conexión que existe entre la virtud y la prosperidad:

"Now secure but the virtue of a Nation and you make it Rich: For Industry, Temperance, and Frugality are the most inexhaustible mines, and make the certainest, if not the most ample Returns to the Publick; whilst Luxury, Prodigality and Idleness are continually preying upon it, and dayly tending to enervate by Impoverishing it"
19/

En general se pudo observar, durante los reinados de Guillermo III, María, Jorge I y la reina Ana, una campaña en contra de la degeneración moral de los ingleses, ya fuera en la vida pública, privada, en el teatro, la prensa, o en el púlpito.

No sorprende que Defoe hiciera un llamado a la alta burguesía a reformarse, abandonando sus vicios de moda y poniendo el buen ejemplo a sus inferiores, en lugar de restringirlos a través del reforzamiento de las leyes, leyes que la alta burguesía rompía con la mayor impunidad.

Tal vez la popularidad de la obra de Defoe, The Poor Man's Plea refleje no sólo el continuo interés por la reforma de las costumbres, sino también el resentimiento social del borracho y fornicador pobre, y en general del menos favorecido a quien se le encarcelaba y se le cobraba una fianza por el magistrado del rico, a su vez también borracho y fornicador, el cual no recibía castigo aún cuando los delitos eran los mismos. 20/ Pero no necesitaba uno ser miembro inferior de la iglesia o un "Whig" disidente de la sociedad para estar preocupado por la reforma de las costumbres. Jonathan Swift, hombre de la Iglesia de Inglaterra,

ofreció en 1709 un proyecto de reforma en su A Project for the Advancement of Religion and the Reformation of Manners. Comienza por admitir que la nación se encontraba muy corrompida en religión y moral; el vicio y la deprabación se practicaban abiertamente, sin mencionar el fraude en cada profesión. La solución de Swift fue sospechosamente simple: permitir que la virtud y no el vicio se manifieste abiertamente. Si todos los oficiales de bajo o alto rango, fuesen ejemplares en su conducta, si el teatro, las tabernas, las cortes jurídicas y la iglesia fuesen reformadas, entonces la virtud y el espíritu público se pondrían de moda.

"As there must always of Necessity be some Corruptions; so in all well instituted State, the executive Power will be always contending against them, by reducing things (as Maquiavel speaks) to their first Principles". 21/

Según Swift los abusos debían detenerse en el momento de su aparición. Nunca se atrevió a declararse miembro de alguna de estas sociedades dedicadas a la reforma de las costumbres, pero sí creó junto con Robert Steele un personaje miembro de los "Whigs", llamado Isaac Bickerstaff. En 1709 apareció el primer número del periódico llamado "Tatler" por Isaac Bickerstaff. Richard Steele era el autor principal, asistido ocasionalmente por Joseph Addison o por el mismo Swift. 22/

Steele anunció que se trataba de un periódico diseñado para las personas que poseyeran un espíritu público, suficientemente fuerte como para dejar de lado sus propios intereses.

El "Tatler" no estaba sólo a favor del gobierno, ni de la reforma de las costumbres, no buscaba sólo el espíritu público y la virtud, sino que le decía a las personas cómo vestirse y cómo actuar. Por ejemplo, no debían usarse tacones rojos pues eran un signo de lascivia; los bastones no debían colgarse de los ojales de los botones.

Poco a poco, Bickerstaff gradualmente se promovió como gran Censor de Inglaterra, los infractores eran enjuiciados por un tribunal

imaginario en donde Bickerstaff les imponía una justicia arbitraria, a todos aquellos que violaran su decretos acerca del vestido, las costumbres y la moral. Todo aquel que se pasara la vida dedicado a la comida, bebida, vestido y a la vanidad en general, era como un muerto en vida, solo aquellos que se dedicaran a la labor intelectual y a los actos en favor de los demás estaban realmente vivos.

1.6.-Crítica de Mandeville a la ideología de la virtud pública y privada.

Bernard Mandeville comenzó su carrera literaria como fabulista, también tradujo algunas fábulas de Monsieur de la Fontaine. Mandeville eligió traducir aquellas en que se desenmascara la hipocresía, el orgullo y la vanidad. En su versión de *The Council held by Rats*, se burla de las reuniones de café políticas. Dos en especial son muy interesantes, una es *The Carp* en donde cuenta de una pez presumido que es ridiculizado por su ignorancia en asuntos de su propio país, después cae en la compañía de un pez vela que lo inicia en el libertinaje. La carpa regresa a su país igual de ignorante, lo único que obtuvo de sus viajes al exterior fue una enfermedad. 23/ The Nightingale and the Owl es otro cuento acerca de la vanidad. El ruiseñor está tan seguro de ganar su nombramiento como velador, que prueba estar siempre despierto, cantando que espera le ruegen que acepte. El búho es más humilde y simplemente ofrece sus servicios. Cuando el ruiseñor se presenta a reclamar su puesto, se encuentra con que debe compartirlo con el búho. Enfurecido por haber sido despreciado, estalla con comentarios desleales. La moraleja del cuento afirma, que la vanidad y la soberbia en hombres capaces, puede privarlos de la oportunidad de utilizar sus habilidades al servicio del Estado. 24/

La colección de fábulas de Mandeville no buscaba exhibir nada complicado en cuanto a las ideas. En el prefacio advertía al lector que no esperara nada muy intelectual, sino un mero entretenimiento. En su

poema burlesco llamado Typhon, no hay recomendaciones acerca de la virtud, piedad, sobriedad o sobre el espíritu público. Los dioses son presentados como borrachos. En términos de las sociedades dedicadas a la reforma de las costumbres, el Typhon está dedicado a las numerosas sociedades de tontos, *To Serenissime the numerous society of Fools* en Londres y Westminster; la acción ocurrió en:

"An Age, that spoil'd by Peace and Plenty,
Had no Reformers, under Banners
Of holy Thirst-encountering Manners;
Those Champions of Sobriety,
That watch to keep the World adry;
Whose Drummers teach one day in seven
That the tap-too's the March of Heaven." 25/

Más tarde en el poema, Júpiter se enoja por el reporte de Atenea de que los hombres cada vez están peor, salvo en conocimientos, y llena de castigos a los hombres por su ingratitud.

En 1705, Mandeville escribe la extensa fábula llamada The Grumbling Hive, en donde los hombres son castigados por Júpiter. Los castiga concediéndoles el deseo de tener un panal virtuoso y que el vicio sea exterminado. Las abejas son los ingleses:

"They were not Slaves to Tyranny,
Nor ruled by wild Democracy;
But Kings that could not wrong, because
Their Power was circumscrib'd by Laws." 26/

En este poema, Mandeville no tiene ninguna intención de reformar las costumbres:

"Thus every Part was full of Vice,
Yet the whole Mass a Paradise." 26/

Nos dice que los crímenes de las abejas contribuían a la prosperidad. La virtud se reconcilió con el vicio a través de la habilidad política, arreglaron las cosas de tal manera que:

"The Worst of all Multitude
Did something for the Common Good." 26/

Son notables las consecuencias benéficas del vicio:

"Thus Vice nursed Ingenuity
Which join'd with Time, and Industry
Had carry'd Life's Conveniences
It's real Pleasures, Comforts, Ease,
To such a Height, the very Poor,
Lived better than the Rich before." 26/

En lugar de que las abejas acepten su cómodas y confortables circunstancias, comienzan a despreciar el orgullo, el lujo, la vanidad, y otras corrupciones, que son condiciones necesarias de la prosperidad. Júpiter les concede la tan buscada reforma de las costumbres. El resultado es la implantación de la virtud privada y pública en el panal, pero en el proceso el panal pierde su prosperidad y poder: vencidos y empobrecidos, el panal regresa a su simplicidad primitiva dentro del hueco de un árbol. Este poema todavía no mostraba la crítica explícita de Mandeville a la ideología de la virtud privada y pública de Bickerstaff, personaje del Tatler de Richard Steele, no fue sino hasta 1709 y 1710 que comenzó su ataque. Mandeville publica The Female Tatler en noviembre de 1709 27/, en dicha obra aparecen dos hermanas llamadas Lucinda y Artesia, las cuales inician una conversación acerca del honor y los duelos. Este era el tema favorito de Bickerstaff, el cual abogaba por su abolición. En cambio, Mandeville muestra la necesidad de su existencia, al poner en boca del personaje del coronel "Worthy" su defensa, afirma que la estricta observancia del honor es un mal necesario para una nación educada. Ella no puede ser rica ni prospera sin el orgullo y el lujo.

Mandeville se siente provocado por Steele, y busca exponer una sociedad contraria a la teoría de la virtud pública y privada por la que abogaba el personaje inventado por Steele, "Bickerstaff" Censor de Gran Bretaña y miembro de las sociedades para la reforma de las costumbres.

Como ya vimos, Bickerstaff declaró muertos a muchos habitantes de Inglaterra, a pesar de caminar, hablar, comer, beber, fumar sus pipas y beber café:

"In short, whoever resides in the World without having any Business in it, and passes away an Age, without ever thinking on the Errand for which he was sent hither, is to me a Dead Man to all Intents and Purposes; and I desire that he may be so reputed. The Living are only those that are some Way or other laudable employed in the Improvement of their own Minds, or for the Advantage of others" 28/

Una semana después de publicarse este número, salió otro que decía:

"I have already taken great Pains to inspire Notions of Honour and Virtue into the People of this Kingdom, and used all gentle Methods imaginable, to bring those who are dead in Idleness, Folly, and Pleasure into Life by applying Themselves to Learning, Wisdom, and Industry. But since fair Means are ineffectual, I must proceed to Extremities, and shall give my good Friends, the Company of Upholders, full Power to bury all such Dead as they meet with, who are within my former Descriptions of deceased Persons." 29/

Estas proclamas iban seguidas de las quejas de los agentes funerarios, quienes afirmaban que los muertos en vida no habían logrado convertirse, y que iban putrificándose por las calles, por tanto, solicitaban la intervención del gran Censor Bickerstaff.

La campaña del semanario "Tatler" en contra de los muertos vivientes, tenía sentido dentro de una ideología de la virtud privada y pública. En su concepción, las sociedades prosperaban porque los hombres se dedicaban al bien público y luchaban por aprender las condiciones reales de la vida. Aquellos que no se dedicaran conscientemente a alcanzar estos fines eran inútiles, podían muy bien estar muertos.

Mandeville respondió inmediatamente a estas afirmaciones en una serie de Female Tatlers #62, 64, 66. El número 62 apareció el 28 de noviembre de 1709, dos días después del Tatler #99 de Steele. El personaje de Emilia hablaba de la felicidad de una nación bien gobernada, cuando es interrumpida por Arsinoe, la cual se pregunta por qué los hombres son las únicas criaturas sociables, aun cuando siempre están en conflicto. Otros animales tienen un temperamento tal que los hace más adecuados para vivir en sociedad. De ahí se sigue diciendo, que:

"there is no Animal that is naturally so little inclined to be Sociable as Man, and consequently, that without Government and the Rigour of the Laws, it would be impossible that Dozen of them should ever spend one day together in Peace." 30/

La opinión de Arsinoe con sus tintes agustinianos y hobbesianos es interrumpida por Lucinda, la cual sostiene que el hombre no es menos sociable que las bestias, pues como al hombre se le ha otorgado la razón y está condenado a trabajar ha mejorado su condición:

"It is this only, that all Arts and Sciences are Subservient; when I think on this, and compare the Meanness as well as Ignorance of the Infant World, and yet unpolish'd Nations of Africa and America to the Knowledge and Comforts of Human Life, which the more Civilised Countries, and more especially the Politer Parts of Christendom enjoy, I can never forbear thinking how infinitely we are indebted to all those that ever inventes any thing for the Publick Good: It is they that actually have meliorated their kind, and from the groveling State and despicable Condition in which we now see the Negroes and other Savages, raised their Posterity to the Enjoyment of those Blessings we have among us. To all the rest of our Ancestors and Predecessors, we are no more beholden, than if they never had been born; And I am of the Ingenious Mr. Bickerstaff's Opinion that none are to be counted Alive, but such as, setting aside all private Interest and Personal Pleasure, are Generous enough to labour and exert themselves for the benefit of others". 31/

De acuerdo con Lucinda, la condición humana ha ido mejorando con el tiempo, el estado salvaje se ha transformado en civilización, gracias a los esfuerzos de aquellos que han actuado a favor del bien público. Pero la opinión de Lucinda es debatida por un caballero de Oxford, quien niega que la condición humana haya mejorado gracias al virtuoso, al entendido y al que posee espíritu público:

"Madam, said he, it is unquestionable, that the greatest and most immediate Benefactors of Human Society, are the idle Favourites of blind Fortune, that having more Money left to them than they know what to do with, take no other Care than to please themselves and studying as well to create new Appetites as to gratify those they feel already, are given over to all Sensuality, and value neither Health nor Estate in the purchase of Delight". 32/

No son los virtuosos, ni los que buscan el bien público los que han sido el motor de la historia, sino los hedonistas. Mientras que Lucinda y Bickerstaff veían cambios en la condición humana, Mandeville y el

caballero de Oxford reconocen otro tipo de desarrollo. No es simplemente que el hombre haya modificado su situación; también han evolucionado sus necesidades y deseos. Además, el hombre no es sociable porque sienta un amor natural hacia los demás. El hombre es biológicamente capaz para la sociedad, es decir, posee capacidad de lenguaje junto con otras características físicas y psicológicas, acompañadas de tantos deseos y apetitos, que le permiten organizarse en grupos amplios, por ello es sociable, no porque tenga una disposición natural. También el hombre tiene cierto interés en ser virtuoso, dado que la virtud será recompensada en el cielo, aún cuando no sea recompensada en la tierra. Muchas virtudes (como la templanza, la humildad y la frugalidad) son insignificantes para la sociedad.

Mandeville sostiene que el vicio produce la prosperidad. El vicio es esencial a una sociedad florecientes en dos sentidos: Primero, en el sentido de un defecto físico, como una privación que hace necesaria a la sociedad para lograr la supervivencia; y segundo, como defecto moral (avaricia, vanidad, orgullo, egoísmo, lujo y envidia) que estimula la producción y el progreso. Las necesidades y los apetitos contribuyen a la cooperación entre los individuos, pues ello permitiría incrementar la disponibilidad de beneficios.

Pero el estándar de un buen nivel de vida es determinado socialmente; el consumo del rico tan beneficioso a la sociedad es impulsado por el orgullo y la vanidad, es decir, por la búsqueda de reconocimiento, la buena opinión de los demás (auto-estima), y el deseo de superioridad, así como el reconocimiento de esa superioridad.

Son a estos vicios a los que debemos agradecer el desarrollo de las artes y las ciencias:

"They are all come to the Perfection they are in by very slow Degrees, and the first Rudiments of most of them have been so small, that the Authors are hardly worth naming". 33/

Al tratar de denigrar la opinión de Bickerstaff acerca de la virtud, Mandeville convirtió sus tempranos descubrimientos en una teoría social, que enfatizaba la relación funcional existente entre la naturaleza humana y sus consecuencias sociales, lo cual a su vez requería que la sociedad fuese el resultado de una prolongada evolución.

Mandeville inventa una teoría social que justifica el que el hombre busque sus propios intereses, lo que muchos llaman vicios. Ello muestra como a nuestro filósofo, al debatir las opiniones del "Bickerstaff" de Steele en The Female Tatler, ya le interesaban los aspectos de la naturaleza humana mucho antes de escribir la Fábula de las Abejas.

En lugar de valorar los actos en función de la virtud, Mandeville sugería se buscaran en función de que produjeran los efectos deseados. Una sociedad no era el resultado de la nobleza y dignidad de la naturaleza humana, sino un sistema complejo de acciones cooperativas. Para lograr tal sistema todos contribuían sin ni siquiera desearlo, hasta el peor de los hombres hacía algo por el bien común, como afirma en The Grumbling Hive.

Mandeville ve el progreso de la sociedad como un movimiento dialéctico, las preferencias aparentemente contradictorias entre los individuos son armonizadas en el todo; unos aman el estudio, otros lo odian; algunos despilfarran y los otros son avaros: "The jarring Discord of Contraries makes the Harmony of the whole" 34/. También afirma, tanto en The Grumbling Hive como en The Fable of the Bees, que es la labor de los hábiles políticos, acomodar todo en su lugar correcto, y sacar lo mejor de lo peor. El hábil político asigna posiciones, puestos y roles para cada una de las capacidades naturales o las inclinaciones de cada quien para realizar cada tarea. Los hombres justos son jueces; los piadosos son sacerdotes; los sádicos son carceleros; los insensibles son abogados; los perezosos son soldados de guardia; los jóvenes tontos son marinos. Aquellos honestos y poco ambiciosos reciben alabanzas:

"the ill-natur'd ones are employed for Tide-waiters and Informers, whilst the others serve for Pimps and Pandars" 35/

Obviamente el hábil político no es nadie en específico. Dificilmente Mandeville pudo haber supuesto que un hombre real pudiera asignarle a los individuos sus roles apropiados dentro de la sociedad; un conocimiento tal de la mente humana lo haría un superhombre, más allá inclusive de Isaac Bickerstaff, o de los guardianes de la "República" de Platón.

El hábil político (the skillfull politician) no es un ser humano en particular surgido en algún punto de la historia, sino un símbolo de la sociedad, un sistema de roles a los que se adecúan los seres humanos con base en sus capacidades naturales.

El hábil político puede estar simbolizando un sistema convencional construido por las sociedades en su evolución y que puede ser modificado por decisiones humanas. Mandeville enfatiza la convencionalidad del sistema y el lugar de los acuerdos políticos para lograr la armonía benéfica en la sociedad. La armonía generada que resulta del vicio, depende de las leyes.

Como conclusión, se puede decir que en su intento por debatir al "Bickerstaff" de Steele, en cuanto a la ideología de la virtud pública y privada se refiere, Mandeville construye una nueva teoría social.

Después de observar que Steele y las sociedades para la reforma de las costumbres, valoraban la riqueza, el placer, el poder, el confort y la prosperidad, lo mismo que la virtud, Mandeville se propuso mostrar que esos valores eran inconsistentes, pues aceptar las buenas cosas de la vida implicaba aceptar las acciones que las producían. Significaba una revaloración de los vicios juzgados como despreciables con anterioridad, la aceptación de modos de vida que eran considerados poco nobles, ello implicaba inventar una nueva teoría utilitarista y funcional de la sociedad, como hizo Mandeville.

NOTAS AL CAPITULO I

- 1/ J. G. A. Pocock, The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Political Tradition, Princeton University Press, 1975.
- 2/ M.M. Goldsmith, "Public Virtue and Private Vices: Bernard Mandeville and English Political Ideologies in the Early Eighteenth Century", *Eighteenth Century Studies*, vol. 9, 1976, p. 477.
- 3/ White Kennet, A Dialogue between two friends, London, 1689, p. 11. La preocupación acerca de la virtud en estos tiempos fue investigada por D.W.R Bahlman, The Moral Revolution of 1689, New Haven, 1957.
- 4/ Jeremy Collier, A Short View of Immorality and Profaneness of the English Stage, London, 1698.
- 5/ Charles Povey, A Discovery of Indirect Practices in the Coal Trade, London, 1700, p. 45.
- 6/ Charles Povey, An Inquiry into the Miscarriages of the Four Last Years Reign, London, 1714.
- 7/ M.M. Goldsmith, "Public Virtue and Private Vices: Bernard Mandeville and English Political Ideologies in the Early Eighteenth Century", *Eighteenth Century Studies*, vol. 9, 1976, p. 479.
- 8/ Ibid, p. 480.
- 9/ citado por Goldsmith, p.480.
- 10/ Ver Maquiavelo, Discursos, Libro I, Cap. 3-7, 13, 17, 21, 24, 37, 54, 35; Libro II, Cap. 2, 25; Libro III, Cap. 47.
- 11/ Ibid, Libro I, Cap. 18, 37, 42, 46, 49; Libro III, Cap. 16, 28.
- 12/ Ibid, Libro I, Cap. 9-10, 16-18, 25. Libro III, Cap. 1, 3, 8, 9, 16, 28.
- 13/ J.G.A. Pocock, The Ancient Constitution and the Feudal Law: English Historical Thought in the Seventeenth Century, Cambridge, 1957, p. 147.
- 14/ Ver Aristóteles, La Política, 1297 b.
- 15/ James Harrington, Oceana y otros trabajos, Londres, 1771, ver en especial los Preliminares, págs. 35, 37, 51, 79-81, 83-103.
- 16/ Andrew Marvel, An Account of the Growth of Popery and Arbitrary Government, Londres, 1677, págs. 60-62, 66-67, 72-81.
- 17/ John Trenchard, An Argument, Shewing that a Standing Army is Inconsistent with Free Government, and Absolutely Destructive of the English Monarchy, Londres, 1687, reimpresso Exeter, 1971, pag. iii, 2-5, 7.
- 18/ Op. Cit: Goldsmith, p.490.

19/ Matthew Haynes, A Sermon for the Reformation of Manners Preach'd in St. Paul's Church in Bedford at the Assizes there held March the 15th 1700, Londres, 1701, pp. 7-8.

20/ D. Defoe, The Poor Man's Plea to All the Proclamations, Declarations, Acts of Parliament, etc. which have been or shall be made or publish'd for a Reformation of Manners, and Suppressing Immorality in the Nation, Londres, 1698. Ver también su Reformation of Manners en Poems on Affairs of State, Vol. VI, New Haven y Londres, 1970, pags. 398-448.

21/ Ver Herbert Davis, The Praise Writings of Jonathan Swift, 14 vols., Oxford, 1939-63, II, 43-63.

22/ Ver Predictions for the Year 1708, The Accomplishment of the First of Mr. Bickerstaff's Predictions y A Vindication of Isaac Bickerstaff, Esq., in Prose Writings, II, 139-164. Ver también R.P. Bond, Isaac Bickerstaff, Esq., en C. Camden, ed. Restoration and Eighteenth Century Essays, Chicago, 1963, p. 103-124.

23/ Bernard Mandeville, Aesop Dress'd, The Augustan Reprint Society, #120, Los Angeles, 1966.

24/ Ibid, pag. 27-33.

25/ Bernard Mandeville, Typhons: or the Wars between the Gods and Giants, Londres, 1704, pag. 6.

26/ Bernard Mandeville; The Grumbling Hive, líneas 6-10, 156-68, 198-204, 230-34.

27/ Bernard Mandeville; The Female Tatler,

28/ Richard Steele; Tatler # 96, 19 de Noviembre de 1709.

29/ Idem, Tatler #99, 26 de Noviembre de 1709.

30/ Bernard Mandeville; Female Tatler #62, 28 de Noviembre de 1709.

31/ Op. Cit., Female Tatler #64.

32/ Op. Cit., Female Tatler #66.

33/ Op. Cit. Female Tatler # 62, 28 de Noviembre de 1709. Ver F.A. Hayek, "Dr. Bernard Mandeville", Proceedings of the British Academy, 52, 1967, 125-141.

34/ Op. Cit., Female Tatler #64.

35/ Op. Cit., Female Tatler #64; The Fable of the Bees, ed. F.B. Kaye, 2 vol., Oxford, 1924, I, 49-52, 208-10, 369.

Capítulo 2.-El antecedente holandés de Bernard Mandeville

El objetivo del apartado es mostrar el contexto político e intelectual en el que Mandeville creció durante su residencia en Holanda, su país de origen.

Las investigaciones sobre Mandeville tienen algunos huecos, el mayor es el de cómo relacionar sus ideas con su vida personal. Los antecedentes de su pensamiento se han buscado en sus influencias literarias y filosóficas, como sería la que ejercieron Bayle, Montaigne, Hobbes, Locke, Spinoza y Erasmo. La ausencia de una conexión con su vida personal es comprensible, pues hasta ahora sólo hemos tenido acceso a unos cuantos hechos históricos. Es sorprendente la falta de un contexto social, tan importante en la historia moderna de las ideas.

Sabemos muy poco acerca de la vida de Mandeville, su llegada a Inglaterra en 1698, la publicación de su primer panfleto en 1704, pero la descripción de su biografía en los libros que he consultado apenas llena dos páginas. Este hueco puede llenarse si estudiamos el antecedente holandés de Mandeville. Parece ser que tuvo algunas aspiraciones literarias en su lengua materna, y que estuvo involucrado en una rebelión. Un mayor conocimiento de estos antecedentes, nos pueden llevar a una mejor comprensión de su trabajo intelectual.

2.1.-La familia Mandeville

El antecedente de la familia de Mandeville es esencial, su primer antecesor es su tataratatarabuelo Joannes, vivió en Leeuwarden, en Friesland alrededor de 1580. 1/.

Su hijo Michael, tatarabuelo de Mandeville, nació en ese mismo lugar y se inscribió como estudiante de medicina en la Universidad de Franeker en 1595. 2/

En 1601 se casó con María van de Rade, hija de un pintor de Antwerp que se estableció en Franeker. En ese mismo año fue nombrado médico de la ciudad en Nijmegen y rector de la escuela Latina. Dicha combinación de puestos era práctica común en el siglo XVI; Michael se ajustaba al ideal humanístico del estudiante general. Renunció a su rectorado en 1607, y recibió un incremento salarial como médico. En 1617 obtuvo la nacionalidad de la ciudad y un año después fue admitido en el consejo (vroedschap), fue nombrado concejal (schepen), puestos que mantuvo hasta un año antes de su muerte. Tuvo diez hijos, cuatro de los cuales murieron antes de los 10 años; era muy alta la mortalidad infantil en estos tiempos. Su única hija se casó con un abogado. Los cinco hijos restantes fueron a la universidad sin excepción, cuatro de ellos estudiaron en Franeker. El mayor estudió Teología y Derecho, se convirtió en ministro de la Iglesia Reformada; el segundo estudió Derecho, el tercero Medicina, y el cuarto Latin. El abuelo de Bernard se llamaba Emmanuel y estudió Derecho en Leiden. Es probable que el padre de estos muchachos les haya inculcado distribuirse entre las distintas disciplinas existentes en su tiempo, pues era una estrategia educativa muy común. La familia fue víctima de una epidemia en Nijmegen durante 1635 y 1636, tanto los padres como el segundo hijo murieron. A Emmanuel Mandeville le dieron el puesto que antes ocupaba su padre, adicionalmente se convirtió en inspector de la escuela Latina, continuando con la tradición familiar. En 1656 fue nombrado profesor en la academia de la ciudad y murió en 1660. El y su mujer tuvieron once hijos, cuatro de ellos no sobrepasaron los cuatro años cuando murieron; otros dos desaparecieron de las fuentes biográficas después del bautismo, probablemente murieron jóvenes. Un hijo estudió medicina en Leiden y sustituyó a su padre como médico de la ciudad y

profesor en 1661. Sus otros dos hijos no fueron a la universidad; uno hizo carrera militar en el ejército de los "Estados Generales" y el otro se convirtió en jefe cirujano de la "Dutch East Indies Company". El cuarto hijo, llamado Michael padre de Bernard, nació en Nijmegen en 1639. En 1666 fue a estudiar Derecho en Leiden. También fue exitoso en la carrera de Medicina, pues en ese mismo año fue nombrado doctor de pestes" en Nijmegen 3/. Dos años más tarde se estableció como médico en Rotterdam 4/. Ahí fue nombrado concejal de la corte de Schieland, una jurisdicción legal obtenida por la ciudad. A pesar de su modesta posición jurisdiccional, sus estudios de Derecho fueron muy útiles para el cargo. Posteriormente, obtuvo el rango de teniente de la milicia ciudadana durante 1673-1675 y 1686-1690. El grado de teniente era el tercero después de los dos más importantes, el de coronel y capitán. Sabemos que tuvo una carrera médica floreciente, por los registros de defunción que firmó, aunque suene paradójico 5/. En 1667 se casó con Judith Verhaar, hija de un capital naval de Rotterdam, en Beek un pueblo cercano a Nijmegen. Tuvieron cuatro hijos, dos de ellos sólo aparecen en sus registros de bautismo porque probablemente murieron jóvenes. La única información que se tiene de una hija es que nació en 1684 y se casó en 1709. Sólo Bernard, que nació en 1670, siguió los pasos de su padre y su abuelo. Estudió en Leiden a los 16 años y obtuvo su doctorado en filosofía en marzo de 1689. Después de eso vivió unos años en casa de sus padres, junto con su padre vivió los sensacionales acontecimientos que tuvieron lugar en Rotterdam en el otoño de 1690. Veremos cómo esto marcó al joven Mandeville, la familia llevaba cuatro generaciones en que la regla era seguir una carrera universitaria, en especial, en Derecho y Medicina, por tratarse de profesiones de prestigio dentro de la República en su tiempo. Las hijas de la familia, si bien no iban a la universidad, se casaban con hombres con este tipo de profesiones. Aquellos que practicaban este tipo de profesiones pertenecían a la clase media, su

estatus era menor al de un noble y su posición financiera mucho más modesta que la de los grandes comerciantes. No obstante, el entrenamiento académico podía ser la solución en la movilidad social hacia un mejor estatus. En el caso de los médicos, los puestos de médico de la ciudad o de profesor incrementaba el estatus social, y en este sentido los antecesores de Mandeville fueron exitosos. El mantener puestos en la administración pública, como es el caso de concejal o en la milicia ciudadana, era todavía más importante; por ello, los Mandeville combinaban los puestos de la profesión con la del funcionario público.

Los Mandeville sabían que tales puestos eran redituables y el abuelo de Bernard aprovechó su puesto como concejal de la ciudad de Nijmegen, para que sus hijos estudiaran a expensas del municipio. Cuestiones políticas lo llevaron a escoger como padrinos de bautismo de sus hijos, al concejal u oficial de la ciudad, una muestra más de las intenciones de la familia por escalar posiciones. También el padre de Bernard hizo padrinos de dos de sus hijos a altos funcionarios públicos.

2.2.-Los disturbios políticos de Rotterdam

Los acontecimientos políticos del 17 de septiembre y 5 de octubre de 1690 en Rotterdam, tuvieron una influencia decisiva en la vida del padre y de Bernard mismo. Sucedieron eventos violentos, que pasaron a la historia con el nombre de los "disturbios de Costerman". La instigación ocurrió unas semanas antes del disturbio, cuando los cobradores de impuestos (taxfarmers) atraparon a varios hombres con un tonel de vino, sin haber pagado los impuestos correspondientes. Durante la discusión uno de los agentes cobradores de impuestos fue herido con una espada. Las investigaciones mostraron que los involucrados no eran contrabandistas comunes, sino miembros respetables de la milicia ciudadana que fueron a buscar algo que beber durante su noche de vigilia. Uno de ellos, Cornelio

Costerman fue arrestado y se confesó culpable. El alguacil de la ciudad, Jacob Van Zujiien van Nievelt, exigió la pena de muerte y la corte lo aceptó, la cual se ejecutó públicamente el 16 de septiembre.

La sentencia provocó un gran descontento entre los ciudadanos, si bien la pena de muerte era una práctica común en la República durante ese tiempo, sólo se aplicaba a los miembros de las clases inferiores. Era poco usual que un ciudadano de esta clase recibiera ese tipo de castigo, los derechos ciudadanos de Costerman establecían que fuera ejecutado mediante la espada y no decapitado.

Además otro factor que contribuyó a tensionar el ambiente, era que los ciudadanos ya no aguantaban la fiscalización impositiva que tenían, por la creciente evasión en la República, lo cual generó disturbios en distintos lugares al final del siglo XVII, entre ellos se encuentran los ocurridos en Haarlem en 1690 y en Rotterdam en 1696.

Muchos impuestos cobrados por estos oficiales, ni siquiera entraban a la cuenta pública, pues si alguien lograba cobrar más de lo que se había establecido como límite por el gobierno, se lo quedaba como su ganancia. Estos cobradores de impuestos eran despreciados por el público. Además, comenzaron a circular rumores acerca de la inocencia de Costerman, y que el alguacil que ordenó su muerte no obedeció la orden de indulto girada por el juez.

El día de la ejecución la tensión en la ciudad creció notablemente, tanto que el verdugo se puso tan nervioso que tuvo que golpear cinco veces antes de que la cabeza de Costerman se desprendiera de su cuerpo, lo cual exacerbó la situación. La tensión terminó en que la siguiente tarde la multitud se reunió en la casa del cobrador de impuestos herido por Costerman. El gobierno de la ciudad no tenía interés en calmar los ánimos, pues no había fuerza policial salvo los de unos cuantos sargentos, además la labor de mantener el orden estaba a cargo de la milicia ciudadana, la cual normalmente era muy tibia durante los

disturbios. Por tanto, la multitud pudo hacer lo que quiso y saquearon la casa en unas cuantas horas. La calma regreso después del saqueo y el gobierno de la ciudad no tomó medidas adicionales, pero las malas noticias llegaron ese mismo día a la "Hague", el centro del gobierno. Los estados de Holanda enviaron a la ciudad, soldados y una comisión investigadora. Dicha interferencia por el gobierno de la provincia en asuntos municipales siempre producía conflictos, pero se llegó a un acuerdo y sólo una parte de los soldados fue admitida en la ciudad.

No todos consideraron suficiente venganza el saqueo a la casa del obrador de impuestos. Surgieron panfletos en contra del alguacil que ordenó la ejecución de Costerman. El alguacil Van Zuijlen van Nieveit era una figura despreciable tiempo atrás, tanto dentro de la gente ordinaria como noble. Antiguos rencores florecieron, en especial, el reclamo por su abuso de autoridad. Extorcionaba a las personas con la amenaza de iniciales procesos criminales y se quedaba con el dinero de las fianzas.

En la mañana del 5 de octubre, habían pegado un pliego en verso en la Casa de Comercio, en donde el alguacil era acusado de "ateo santurrón" (sanctimonious atheist) y otras cosas terribles. Las líneas finales del poema decía que hacía a la gente tropezar y la confundía. La gente de Rotterdam se congregó para leer el panfleto, el hijo de Van Zuijlen también lo leyó y un oficial de las tropas del Estado lo llevó a una afetería para ponerlo a salvo. Había gente que se quedaba a cuidar que no arrancaran el panfleto y les advirtieron a los diputados del alguacil que no hacerlo. Esa misma tarde hubo violencia con más fuerza que antes. La multitud se reunió afuera de la casa del alguacil, y derribaron la puerta con un cañon, destruyeron los muebles y tiraron la fachada, el alguacil huyó con sus soldados. La victoria fue total, pues al siguiente día el gobierno despidió a Van Zuijlen. Tan contenta quedó la gente, que andaron hacer una medalla con la inscripción "Ubi interficere fas est,

ibi destruere" (Donde el asesinato es permitido, también la destrucción). Una cara de la medalla mostraba la cabeza cortada de Costerman, y la otra la casa destruida del alguacil. Posteriormente, nuevas representaciones del disturbio se mandaron a hacer en porcelana china. Se invirtió mucho dinero en este proyecto, pues el diseño se envió hasta China y se importó la porcelana de allá. Ello muestra como las clases altas de la República estaban involucradas y apoyaron los disturbios, pues la clase inferior no hubiera podido afrontar estos gastos.

El disturbio de Costerman provocó una extensa reacción escrita, en donde aparecen los nombres de Michael y Bernard Mandeville, acusados de estar involucrados. La acusación más grave fue la de haber escrito el panfleto que llevó a los disturbios del 5 de octubre. 7/.

2.3.-El poema *The Sanctimonius Atheist*

A pesar de que haberse editado tantas copias del poema llamado "Sanctimonious Atheist", sólo queda una copia. El editor fue Johannes Borstius, un conocido pintor, publicista y vendedor de libros. Dos testigos afirman haberlo visto pegar el panfleto de Mandeville, el cual dice:

To the Honor of Jacob van Zuijlen van Nievelt, bailiff of Rotterdam.

1 Sanctimonious atheist, loving whore's skin
2 Money-grubbing tyrant, spawn of hell,
3 Disturber of the peace, ruiner of the community,
4 Who spares neither widow nor orphan, but sucks from their bones,
5 The marrow and life's juices, so that the body dries,
6 That is the real target, that you oh scoundrel aim at,
7 Reflect your fall draws near, you will surely be punished
8 For all your evil deeds, be deservedly hanged
9 On the highest gallows, for all men to see
10 You in the middle, oh knave: a son on either side
11 How wonderful that heaven's law has been awakened
12 Since you have raped the law, and carried justice off
13 Salvation you must forego, if you do not repent
14 So end this evil-doing, before you are claimed
15 By the underground pit, eternally there to burn
16. For all such scum of hell, must surely end up there.
17 Oh, Citizen Fathers, trip this scoundrel up

18 Before one of your children does it himself. 7/

Este poema el "Sanctimonious Atheist" no era la única sátira que circulaba en octubre de 1690. Son alrededor de treinta los que han sobrevivido, algunos a mano y otros impresos. Algunos escritores se delatan como miembros de la clase alta, por emplear términos en Latín, deben haber salido de los círculos estrechos de las élites de Rotterdam. Por otro lado, también circulaban canciones populares en contra de Jacob Van Zuijlen. Los panfletos escritos por el pueblo eran distintos a los demás, pues los primeros utilizaban letra gótica y los segundos romana. Una amplia gama de panfletos está recopilada en colecciones, como la de la "Royal Library" en la ciudad de Hague. La colección más amplia fue recopilada por la misma víctima, el alguacil Van Zuijlen van Nievelt, seguramente no por diversión, sino como un arma para utilizarla en contra de sus oponentes. La colección sigue en los archivos de la familia.

En las primeras líneas del poema de "Sanctimonious Atheist" se habla de las opiniones religiosas de Van Zuijlen. Pertenecía a la corriente ortodoxa de la Iglesia Reformada y en 1680 ocupó un puesto importante en ella. De acuerdo con sus enemigos, a pesar de su aparente piedad era una mera hipocresía.

Los conflictos religiosos iban mezclados con disturbios políticos dentro de la República, más de un ministro holandés se hallaba directamente involucrado en los disturbios, ya que política y religión eran inseparables. El historiador D.J. Roorda cuenta de diez ministros que incitaron directamente a los disturbios en contra del levantamiento de los Orangeristas, en los pueblos de Holanda en 1672. 8/

La acusación hecha en las primeras líneas del poema de Mandeville, que dice: the "loving whore's skin", se refiere a los cargos que se le hacían explícitamente al alguacil, de abusos sexuales en contra de sus sirvientas y prisioneras, además de ser cliente frecuente de prostíbulos. Cinco años antes a la aparición de este poema, se publicó un panfleto

acerca de la vida sexual de Van Zuijlen, llamado "The bailiff of Rotterdam exposed" en donde se podía leer:

"A Spanish pox-bitch, who gives himself to vice
'tis Nyvelt, are there any who can doubt it?
His own wife will surely prove it with his shirt" 9/

En otras palabras, al alguacil se le acusaba de sufrir de sífilis. Las manchas que esta enfermedad dejaba en su ropa, se convirtió en tema preferido de las farsas. De acuerdo con otras fuentes, toleraba la sodomía, homosexualidad, que era considerado un crimen castigado con la muerte. También se le acusaba de realizar estas prácticas.

La acusación en la segunda línea del poema de Mandeville, que dice: the "money-grubbing tyrant", se refería a sus actividades de extorsión. Esta acusación también aparecía en otros panfletos de la época, decían que ni siquiera los mendigos estaban a salvo del alguacil, pues le pagaban por que les permitiera pedir limosna, como aparece en esta canción popular:

"The beggars it must be understood
May not go begging about
Before they've fetched their ticket
Twelve pennies to be paid." 10/

La acusación de la línea 10 del poema de Mandeville, se debe a la obtención ilegal de puestos públicos para los hijos de Van Zuijlen. Las últimas dos líneas del poema de "Sanctimonious Atheist" se refiere al modelo de autoridad patriarcal común en esos tiempos, en donde el administrador público era considerado "padre" del pueblo y a este los hijos. Esta era una justificación común para la revolución: donde los padres fallan, los hijos deben intervenir.

Todos aquellos poemas que hablaban de los sucios manejos del alguacil Van Zuijlen, terminaban con una invitación a hacer algo al respecto. Los pecados públicos, como la corrupción, se denuncian con el mismo ímpetu que sus pecados privados, como sus delitos sexuales. En

otras palabras, los versos satíricos reflejan la visión tradicional, de la existencia de una conexión entre la virtud privada y la pública.

El poema the "Sanctimonious Atheist" pertenece a una amplia tradición satírica en la República. La revuelta en contra de España en el siglo XVI dió lugar a una amplia producción de sátiras. La alegoría al panal que Mandeville utilizó en la "Fábula de las Abejas" pudo haber estado inspirada en la sátira más famosa del período, "The Beehive of the Holy Roman Church" por Marnix van St. Aldegonde. Este panfleto, publicado en 1590 se reeditó once veces en el siglo XVI y veinte veces durante el siglo XVII y XVIII.

Era muy común que el gobierno prohibiera la edición de panfletos, refranes, canciones populares, sátiras en verso. Un elemento típico de estos escritos en el siglo XVII fue la idea de corrupción; por ello luego de estos acontecimientos, a los funcionarios públicos se les impuso un código de conducta más estricto que al resto del pueblo. Tenían prohibido recibir regalos por sus funciones, y se les elevó el sueldo como compensación. Entre 1572 y 1810 se registraron alrededor de 143 casos de acusaciones de corrupción contra alguaciles, de los cuales Van Zuijlen fue uno de ellos.

Me parece que fueron pocos casos de corrupción en 200 años, lo cual muestra lo importante que se volvió la concepción de moralidad pública en la República.

En otras palabras, el surgimiento de la concepción moderna de moralidad pública creció más rápido en la República que en otros regímenes, y ello puede probarse con los escritos de 1690. Esta rigidez moral en la mentalidad europea pudo haber tenido eco en el pensamiento de Mandeville.

Para comprender plenamente los disturbios de Costerman (Costerman's riot), debemos revisar la historia de la ciudad de Rotterdam, que en 1672 fue año de desastre luego de la invasión de las fuerzas aliadas de

Francia e Inglaterra. Ese año, el príncipe Guillermo III fue nombrado "stadholder" (señor, emperador, príncipe y noble) gracias al movimiento popular. Algunos regentes perdieron sus puestos en la ciudad por simpatizar con los "Estados Generales", también por intervención del pueblo. En ese año se publicaron dos panfletos con la intención de influenciar la opinión pública en Rotterdam. Uno de los editores fue Johannes Borstius, publicista de los Mandeville 18 años después. Los nuevos regentes lo nombraron secretario de la Cámara de los Huérfanos", que administraba la propiedad de los huérfanos hasta su mayoría de edad. Su padre, el ministro Jacob Borstius, también participó en los disturbios de 1672, lo mismo que los ocurridos en 1651. Es muy probable que el padre de Bernard, Michael Mandeville haya obtenido su puesto en la milicia ciudadana en 1673, resultado de la remoción de oficiales contrarios a Orange.

En 1680 los regentes se dividieron en dos grupos, uno a favor de Van Zuijlen y otro a favor de De Meij, a la cual pertenecía Michael Mandeville. Como ya vimos, el gobierno de la provincia tuvo que intervenir, sin grandes consecuencias pues sólo colgaron a tres personas.

Finalmente, Van Zuijlen fue reinstalado en su puesto de alguacil, recibió una alta compensación por daños y sus hijos y yerno un lucrativo empleo. Pero como no le fue suficiente, el alguacil tomó venganza. Su mayor oponente De Meij fue depuesto, junto con sus seguidores. Como resultado, Dr. Mandeville y su editor Borstius fueron expulsados de la ciudad sin un juicio. Michael Mandeville se instaló en Amsterdam y murió seis años después. La corriente ortodoxa de la Iglesia ganó, lo cual tuvo una gran influencia en la vida intelectual de Rotterdam. Pierre Bayle perdió su puesto en la ilustre escuela de la ciudad, ello permitió que se dedicara a su trabajo filosófico, el cual ejerció una gran influencia sobre Bernard Mandeville.

Después del disturbio de Costerman en 1690, Bernard Mandeville regresó a Leiden, porque su papel fue muy activo, regreso a estudiar y obtuvo su doctorado en medicina en 1691, viajó durante algunos años por Europa para alejarse de la justicia holandesa, y finalmente se estableció en Inglaterra, la cual le resultó intelectualmente atractiva.

Los poemas que Mandeville publicó en 1690 en el círculo inglés, todavía reflejan la moral tradicional: la conexión entre pecados personales y los males públicos. En este punto en la historia, es notorio que los "vicios privados" de Van Zuijlen no eran todavía "beneficios públicos". ¿Por qué los pecados denunciados en el poema holandés "The Sanctimonious Atheist", fueron objeto de alabanza quince años más tarde? Porque al final el alguacil Van Zuijlen, la personificación del mal, se sale con la suya y destruye a sus oponentes moralistas. Pero la lección resultante de los eventos de 1690 son más complicados de lo que parecen, los panfletos satíricos durante de esa época, no eran la lucha entre el bien y el mal, aunque ello aparentaran, sino un recurso político en donde el pueblo era manipulado. Una investigación más a fondo revela, que los oponentes de Van Zuijlen no estaban libres de culpa. Al editor Borstius se le acusó de embolsarse el dinero de los huérfanos; al major De Meij se le acusó de corrupción. En otras palabras, cada quien buscaba su propio interés.

Para los Mandeville, el disturbio de "Costerman" representó el abrupto final de su escalada social, ello contribuyó a que Bernard decidiera emigrar. Su experiencia personal pudo haber influenciado su pesimismo acerca de la naturaleza humana.

NOTAS AL CAPITULO DOS

- 1/ Rudolf Dekker, "Private Vices, Public Virtues Revisited: The Dutch Background of Bernard Mandeville", *History of European Ideas*, vol. 14, # 4, 1992, pag. 492.
- 2/ Ibid, pag. 482.
- 3/ Ibid, pag. 482.
- 4/ Ibid, pag. 483.
- 5/ Ibid, pag. 483.
- 6/ Ibid, pag. 484.
- 7/ Ibid, pag. 487.
- 8/ Ibid, pag. 488.
- 9/ Ibid, pag. 490.
- 10/ Ibid, pag. 490.

Capítulo 3.-La genealogía moral de Bernard Mandeville en la Fábula de las Abejas.

En el presente capítulo se elabora un análisis sobre la génesis de la moralidad de Mandeville en la Fábula de las Abejas. Consideraré cada ensayo por separado, por tratarse de una obra que le tomó a su autor 24 años escribirla.

3.1.-Historia y estructura de la Fábula de las Abejas

La reputación de Bernard Mandeville como escritor está basada en gran parte en la Fábula de las Abejas, pero su carácter como filósofo depende de algunos escritos anteriores, como son: Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness; o An Enquiry into the Origin of Honour, por citar algunos.

Si deseamos comprender la sátira de Mandeville debemos evitar imponer una unidad artificial al libro, pues fue escrito en un lapso de 24 años, por tanto, no se trata de un libro que cuente con un argumento filosófico perfectamente coherente.

Para comprender el complejo diseño de esta sátira, debemos seguir su evolución y diseño, primero emerge como un panfleto titulado The Grumbling Hive or Knaves Turn'd Honest (El Panal Rumoroso o la Redención de los Bribones) en donde describe la Inglaterra de sus días. Por ejemplo, cuando dice: "What country soever in the universe is to be understood by the Bee-Hive represented here".."it is evident from what is said of the Laws and Constitution of it, the Glory, Wealth, Power and Industry of its Inhabitants, that it must be a large, rich and warlike nation, that is happily govern'd by a limited Monarchy" 1/. Es decir, que Mandeville simpatizaba con las ideas disidentes de Trenchard y Defoe acerca de la organización del gobierno como monarquía limitada y no absoluta.

El Panal Rumoroso se publicó de manera anónima en 1705, cuando Mandeville tenía 35 años, la obra ganó gran éxito, pronto se volvió a imprimir en una edición pirata que se voceaba por las calles a medio penique el pliego y constaba de cuatro páginas. Después se olvidó por casi una década y en 1714 reaparece como parte de un libro anónimo llamado The Fable of the Bees; or, Private Vices, Publick Benefits, el cual estaba compuesto por el poema original publicado en 1705 seguido de un comentario en prosa, llamado: *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, y veinte *Observaciones* diversas sobre las opiniones expresadas en el poema. En 1723, reaparece otra edición, titulada segunda, que se vendía a cinco chelines, con las *Observaciones* aumentadas y dos ensayos más: *An Essay on Charity and Charity-Schools* y *A Search into the Nature of Society*.

Fue hasta este momento de la publicación que la obra atrajo por vez primera verdadera atención y empezaron a acumularse sobre ella los ataques. La razón se debe a la crítica que hace Mandeville a la práctica de la caridad en Inglaterra.

Mandeville realiza un doble ataque, uno referido al origen de la caridad y otro a las consecuencias que genera en la prosperidad de Inglaterra.

Mandeville sostiene que el origen de la caridad es una pasión, el orgullo. Los seres humanos hacen obras de caridad por la expectativa del aplauso público que habrán de recibir en el futuro, desean que hablen bien de su nombre en las generaciones futuras y se deleitan con esta imagen. Es por ello que Mandeville los acusa del poseer el vicio de hipocresía y lo intenta desenmascarar.

En cuanto a las consecuencias sobre la prosperidad de Inglaterra, Mandeville acusa a las escuelas de caridad de fomentar la escasez de ciertos oficios que las clases más altas no están deseosas de realizar, como por ejemplo, limpiar el estiércol de las calles o levantar la

basura, por citar algunos. Mandeville cree que el asistencialismo provoca la haraganería, pues dado que en las escuelas de caridad se les enseña a los pobres nuevos oficios, ya nadie estará dispuesto a realizar el trabajo sucio, por lo que las clases acomodadas van a sufrir un deterioro en su nivel de vida, pues es gracias a estos servicios que se mantienen en una situación cómoda. De manera que para mantener el lujo y la comodidad de una clase se debe sacrificar a la otra. Además se defiende de las acusaciones diciendo, que es más cruel entrenar a los pobres en oficios para los que luego no habrán de encontrar acomodo.

Las escuelas de caridad romper con esta división del trabajo, provocando la escasez de cierta clase de oficios y la sobreabundancia de otros, acompañado de una sobrevaluación de sueldos de los oficios más sencillos.

La reacción no se hizo esperar, el libro fue condenado por el Gran Jurado de Middlesex como una indecencia pública, dicha denuncia apareció en el *London Journal* el 27 de julio de 1723, la cual se llamó una "carta injuriosa a Lord C". Esto impulsó a Mandeville a publicar una defensa contra la "carta injuriosa" y la denuncia en el mismo periódico, el 10 de agosto de 1723. Esta defensa la hizo imprimir en hojas sueltas para intercalarlas en la edición de la Fábula de 1723, y las incluyó en las subsiguientes ediciones, junto con la reproducción de la carta a Lord C. y la denuncia del Gran Jurado.

En 1724 apareció una tercera edición, en la que además de incluir la defensa, hizo cambios estilísticos y añadió dos páginas al prefacio. En las siguientes ediciones de 1725, 1728, 1729 y 1732 los cambios fueron ligeramente verbales, no hubo ningún cambio sustancial. Las variaciones entre las ediciones demuestran lo cuidadoso que era Mandeville con el lenguaje, el cual pulía concienzudamente.

En el tiempo en que hacían su aparición nuevas ediciones de la Fábula, Mandeville escribía una segunda parte, compuesta de un prefacio y

seis diálogos, en la que ampliaba y defendía sus doctrinas, la cual puso en circulación en 1728, bajo el título de *The Fable of the Bees, Part II. By the Author of the First* (La Fábula de las Abejas, Parte II. Por el autor de la primera). Esta segunda parte fue publicada, independientemente de la primera, por otro editor. En 1730 siguió otra edición de la Parte II, y en 1733 una tercera, que dice en la portada: "Segunda Edición".

Después de esto se publicaron juntas las dos partes. En 1733 se anunció una edición en dos volúmenes y en 1795 aparecieron ambas partes en un sólo volumen.

3.2.-El Panal Rumoroso o la Redención de los Bribones y las Observaciones al poema.

En el *Panal Rumoroso* publicado en 1705 por primera vez de manera anónima, se representa a una nación floreciente llena de vicios, como son: el robo, la prostitución, el juego, y el fraude. Es la maravillosa variedad de vicios la que permite el crecimiento de todas las profesiones y la circulación del dinero en este reino. Estos crímenes dan trabajo no sólo a los abogados, sino a los carceleros, sargentos, alguaciles y "all those officers, / That squeeze a living out of tears".^{2/} Pero más importante que el crimen es el lujo, aquel vicio denunciado desde cada oúlbito, pero donde el cambio de la moda y los caprichos de los gustos brinda ocupación a mercaderes, comerciantes, marineros, y otras innumerables profesiones.

Pero si lo que Mandeville buscaba al escribir este poema hubiese sido la denuncia de los vicios en la Inglaterra dieciochesca, entonces se habría ganado la simpatía de sus contemporáneos y de los clérigos encargados de denunciar el vicio del lujo como corrupción de la virtud y de la civilización.

Es interesante observar que el poema relata un mito secular, que explica la decadencia y caída de una sociedad contrario a como lo explican los mitos religiosos, pues retrata a una nación ordenada y próspera gracias a la existencia de los vicios, y que una vez que desaparecen y la virtud florece, entonces la nación cae en decadencia y sufre.

En *El Panal Rumoroso o la Redención de los Bribones* (The Grumbling Hive: Or, Knaves turn'd Honest), Mandeville describe la Inglaterra de sus días diciendo:

"What country would soever in the universe is to be understood by the bee-hive represented here...it is evident from what is said of the laws and constitution of it, the glory, wealth, power and industry of its inhabitants, that it must be a large, rich and warlike nation, that is happily govern'd by a limited monarchy." (I, vi). 3/

En otras palabras, es la monarquía limitada que rinde lealtad a la reina Ana. Esta nación floreciente, nos la presenta llena de vicios, y se referirá a ellos con el nombre de "vicios palpables o evidentes"; ello quiere decir que son considerados vicios no sólo para el rigorista, sino para cualquier persona decente, los cuales serían: la prostitución, el robo, el juego, el soborno, entre otros.

En el poema de Mandeville, no es el lujo ni los demás vicios los que destruyen el panal, sino la virtud que manda "Júpiter" a cada abeja individual en respuesta a su plegaria común. La virtud como aparece en *El Panal Rumoroso*, no depende de ninguna definición rigorística; la virtud es simplemente la ausencia de "vicios palpables o evidentes". Con la desaparición de estos vicios a los que se debe la prosperidad del panal, las profesiones decaen, el comercio se debilita, miles de desempleados emigran, y la nación es presa de vecinos poderosos.

La sátira mandevilliana no está dirigida a los "vicios evidentes" que acompañan la prosperidad del panal. Su objetivo es criticar el vicio de la HIPOCRESIA, practicado por personas respetables que se dedican a

denunciar el crimen y el lujo, cuando en realidad gozan de sus beneficios, pues estos últimos dependen de la existencia de estos vicios.

En el poema, las peores personas no son los: "sharpeners, parasites, pimps, players, / pick-pockets, coiners, quacks, south-sayers", sino los santurriones que siempre están clamando al cielo "good god, had we but honesty" 4/, y a quienes Júpiter castiga al final concediéndoles su deshonesto deseo. Por ello, como moraleja al final del poema, Mandeville aconseja al lector no a abandonar el vicio ni a intentar reformar a la sociedad, sino dejar de quejarse: "leave complaints: Fools only strive / To make a great and honest hive" (I,23). 5/

El diseño de este poema en verso, como lo afirma Mandeville en el prefacio, buscaba exponer lo irrazonable de aquellos que deseosos de ser una nación opulenta, al mismo tiempo se quejaban de los vicios que desde el principio de los tiempos han acompañado a toda nación poderosa, rica y educada.

En 1714, Mandeville publica La Fábula de las Abejas en donde además del poema del panal (*El Panal Rumoroso*), incluye unas *Observaciones* al mismo. Su objetivo es simplemente reiterar en términos más generales su ataque a la inconsistencia e hipocresía de aquellos que denuncian el crimen y el lujo, pero continúan disfrutando de la comodidad que generan estos vicios. Muchos de estos individuos, dirá Mandeville, derivan su ingreso de los vicios que pretenden despreciar y aborrecer, como el caso del rico mercader descrito en la *Observación F*, que engorda a costillas del orgullo y lujo de sus clientes acaudalados, o el rico cervecero retratado en la *Observación G*:

"who leaves all the management to his servants, knows nothing of the matter, but keeps his coach, treats his friends, and enjoys his pleasure with ease and a good conscience, he gets a estate, builds houses, and educates his children in plenty, without ever thinking on the labour which wretches perform, the shifts fools make, and trick knaves play to come at the commodity, by the vast sale of which he amasses his great riches." (I, 84-85). 6/

Muchas de las observaciones tienen como objetivo defender la moraleja que aparece al final del poema de *El Panal Rumoroso* (The Grumbling Hive), que explica como las quejas en contra de los vicios de una nación floreciente son inútiles, a la vez de hipócritas. En la moraleja, Mandeville está atacando la idea popular promovida por el clero y los cristianos, de que el lujo es perjudicial a la civilización y que la reforma moral de la sociedad es compatible con la prosperidad material.

Mandeville nos explica en la Fábula, que será imposible erradicar por completo el crimen de una sociedad próspera, que numerosos vicios, especialmente los del orgullo y el lujo, son el fundamento de la prosperidad nacional, y que su desaparición reduciría el nivel de vida a un grado que pocos estarían dispuestos a aceptar, como declara en la moraleja del poema:

"..they, that could revive
A Golden Age, must be as free,
For Accorns, as for Honesty." (I, 24). 77

Es en estas *Observaciones* a la Fábula, donde Mandeville también expone una teoría económica, además de una sátira. Pero esta teoría es en todo caso instrumental, aunque creo que el asunto que no se debe perder de vista es la sátira en contra de la hipocresía de aquellos que públicamente proclaman el sentimiento popular, mientras que su conducta los contradice y expone.

La famosa paradoja, "Vicios Privados, Virtudes Públicas", es una cuidadosa formulación de la posición mandevilliana, si a dicha paradoja se la interpreta en el sentido de que aquellos "vicios palpables y evidentes", reconocidos por cada moralista y practicado por todos los individuos, cuando son bien controlados, puedan generar beneficios económicos incrementando la prosperidad de una nación. No obstante,

dichos beneficios no crecen espontáneamente, pues dependen de la continua intervención del Estado.

Este hecho es esencial para la apropiada comprensión de la paradoja mandevilliana, a pesar de la opinión de J. F. Kaye acerca de que Mandeville realiza una defensa sistemática del "laissez-faire". 8/

El crimen, aunque necesario al florecimiento de la sociedad, debe ser controlado por una legislación rigurosa que vigile el cumplimiento de las leyes.

El gusto por el lujo aunque benéfico al comercio, debe ser la preocupación constante de gobernantes, quienes deben:

"Keep a watchful eye over the balance of trade in general, and never suffer that all foreign commodities together, that are imported to one year, shall exceed in value what of their own growth or manufacture is in the same exported to others." (I, 115) 9/

3.3.-Nuevas Observaciones e Investigación sobre del Origen de la Virtud Moral

En la Fábula de las Abejas (The Fable of the Bees) de 1714 se encontraban incluidos una serie de ensayos, entre ellos *La Investigación sobre el Origen de la Virtud Moral* (An Enquiry into the Origin of Moral Virtue), juntos perseguían un objetivo distinto en contra de la "gente respetable". En dichos ensayos, lo mismo que la adición de más *Observaciones* (Remarks) en 1723, la aproximación de Mandeville no era económica como en la publicación de 1714. No consideraba a los hombres como ingredientes económicos de una nación poderosa y rica, sino como miembros de la sociedad:

"A body politic, in which man either subdued by superior force, or by persuasion drawn from his savage state, is become a disciplin'd creature, that can find his own ends in labouring for others, and where under one head or other form of government each member is render'd subservient to the whole, and all of them by cunning management are made to act as one." (I, 399-400). 10/

En estos ensayos, su preocupación no son los "vicios palpables" sino las "pretensiones de virtud", y su interés no iba dirigido a los beneficios económicos o a las acciones pecaminosas, sino a la utilidad social de las pasiones humanas disfrazadas.

Es aquí donde Mandeville incluye la definición rigorística de virtud, y la usa exclusivamente para atacar elpreciado mérito humano. Mediante un frío análisis de las pasiones, descubre que algunas de ellas no son más que el embuste y la mentira mediante el cual las personas de calidad encubren sus verdaderos vicios, como en el caso del hombre rico que:

"While whallowing in a sea of lust and vanity, he is wholly employ'd in provoking and indulging his appetites,...desires the world should think him altogether free from pride and sensuality, and put a favourable construction upon his most glaring vices." (I, 159). 11/

O también el caso del clérigo que:

"if they are diligent in their calling, and can but abstain from murder, adultery, swearing, drunkenness, and other hainous vices, their lives are called unblemish'd and their reputation unspotted; their function renders them holy, and the gratification of so many carnal appetites and the enjoyment of so much luxurious ease notwithstanding, they may set upon themselves what value their pride and parts will allow them." (I, 166). 12/

Estas pretendidas virtudes son simplemente acciones indiferentes que no merecen mérito alguno, por tratarse de acciones movidas por la gratificación de una pasión egoísta, como es el caso de la "piedad" y la "modestia", que aparentan ser virtudes, cuando en realidad encubren una pasión.

Al mostrar que las supuestas virtudes no son más que el encubrimiento de alguna pasión egoísta, para ser admitidos en sociedad, la actitud de Mandeville nunca cambia: "All this I have nothing against, but I see no self-denial, without which there can be no virtue." (I, 166). 13/

Su sátira no va dirigida en contra de aquellos que no logran alcanzar la virtud, sino contra aquellos que pretenden serlo, dicha pretensión nace de:

"that strong habit of hipocrisy, by the help of which, we have learned from our cradle to hide even from our selves the vast extent of self-love, and all its different branches." (I, 140). 14/

Según Mandeville, ningún hábito es tan fácilmente adquirido como el de la hipocresía, mediante el cual aprendemos a negar o a olvidar aquel fundamento de nuestra conducta: "But the seeds of every passion are innate to us and no body comes into the world without them." (I,319). 15/

Pero Mandeville no sólo está interesado en ridiculizar la hipocresía. También ataca la idea popular promovida por moralistas cristianos, en el sentido de que es posible que el hombre conquiste absolutamente sus pasiones y se subordine al bien de los demás. Los critica argumentando que el hombre es instintivamente egoísta y que, aún cuando logren ocultar sus pasiones nunca pueden conquistarlas. Pasiones débiles pueden ser controladas temporalmente por pasiones más fuertes, pero nada más. Estas son insensibles a la fuerza de la razón.

3.3.1.-Intención satírica del concepto rigorista de virtud en la *Investigación sobre el Origen de la Virtud Moral*.

Los contemporáneos de Bernard Mandeville lo consideraron un inmoral por promocionar el vicio y negar la existencia de la verdadera virtud. Sin embargo, su interpretación era errónea, Mandeville no sostiene que toda gratificación de un deseo sea un vicio, como sus críticos afirman, tampoco es verdad que toda acción no virtuosa sea necesariamente un vicio, tal es el caso de la modestia y la piedad. No es un promotor del vicio, simplemente ataca a aquellos que pretenden eliminarlo, aún cuando gocen de sus beneficios; es decir, lo que Mandeville ataca es la hipocresía del clero y de las clases poderosas.

En el mito acerca del origen de la virtud que nos relata Mandeville, muestra al hombre como una criatura guiada únicamente por sus pasiones, siendo el amor propio (self-love) la primordial. El individuo busca por naturaleza su autocomplacencia sin consideración del bien o mal que haga a los demás. Ahora, es claro que para hablar de comportamiento moral debe al menos tener consideración por los demás. Aquello que puede ser catalogado como "buenas acciones" debe incluir la negación de las inclinaciones del individuo para amoldarse a los deseos y necesidades de los demás. El filósofo que mantiene una teoría egoísta de la naturaleza humana, como es el caso de Mandeville, se enfrenta al problema de explicar el hecho de que los hombres sí realizan buenas acciones.

En el mito acerca del origen de la virtud moral que Mandeville relata en *La Investigación sobre el Origen de la Virtud Moral* (An Enquiry into the Origin of Moral Virtue), los hombres son llevados a negar sus inclinaciones egoístas por las maquinaciones de ciertos políticos. Dichos políticos, al buscar civilizar a la especie humana tuvieron que observar y estudiar de cerca su naturaleza para llegar a la conclusión, de que todos poseemos un encanto natural por la alabanza y tememos el desprecio. Por tanto, inventaron una imagen espléndida del hombre como si se tratara de una criatura muy superior a todos los animales; una imagen cuya principal gloria consiste en su habilidad para lograr el beneficio, el bienestar público y la conquista de sus propias pasiones.

Para poder introyectar la emulación (imitación) de esta imagen entre los hombres, los dividieron en dos clases, una noble y otra abyecta y ruin, esta última siempre en busca de su goce inmediato, incapaz de la auto-negación, sin consideración por los demás, sin otra ambición que su conveniencia particular como su máxima aspiración.

Los miembros de la clase noble eran, por el contrario, los verdaderos representantes de su especie, las criaturas de espíritu elevado, que libres del sórdido egoísmo, valoraban los avances de la

inteligencia como la más alta posesión, y poniendo su verdadero valor en si mismos, se dedicaron a embellecer aquella parte en la que consistía su excelencia.

"...such as despising whatever they had in common with irrational creatures, opposed by the help of reason their most violent inclinations; and making a continual war with themselves to promote the peace of others, aim'd at no less the public welfare and the conquest of their passion." (I,31) 16/

Aquellos cuyo orgullo y voluntad eran suficientemente fuertes pudieron vivir conforme a esta imagen. Otros de temperamento débil, fueron incapaces de conquistar estas pasiones, pero temiendo la vergüenza de ser reconocidos como la clase abjecta, ocultaron su debilidad lo mejor que pudieron.

Había un tercer grupo que no deseaba más que satisfacer sus apetitos y que no obstante, cosechaba los beneficios de aquellos que se negaban a si mismos, por consiguiente guardaban una buena opinión de la clase superior. Pero pronto descubrieron que recibían el peor daño de aquellos semejantes a ellos. Así que decidieron unirse a aquellos que hacían el bien. De esta forma a los hombres se les otorgó una recompensa a cambio de la violencia que se ejercían los hombres a si mismos al negar sus propias inclinaciones:

"To define then the reward of glory the amplest manner, the most than can be said of it, that it consists in a superlative felicity which a man, who is conscious of having perform'd a noble action, enjoys in self-love, whilst he is thinking on the applause he expects of others." (I, 41). 17/

Mandeville insiste en que la virtud no consiste exclusivamente en la realización de acciones en bien del público, ni el vicio solamente en seguir una pasión. Su tesis es que el hombre no es juzgado virtuoso simplemente por las consecuencias de sus actos, sino por sus motivos. De la misma manera, no son juzgados viciosos simplemente por los motivos,

sino de acuerdo a sus consecuencias. Sostiene que todos los hombres acordaron:

"to call every thing, which without the regard to the publick, man should commit to gratify any of his appetites, VICE; if in that action there cou'd be observed the least prospect, that it might either be injurious to any of the society, or even render less serviceable to others; and to give the name of VIRTUE to every performance, by which man, contrary to the impulse of nature, should endeavour the benefit of others, or the conquest of his own passions out of a rational ambition of being good." (I, 34). 18/

Si tomáramos esta definición en serio, tal parece que las acciones que el hombre realiza no pueden ser llamadas virtuosas propiamente hablando. Sin embargo, el falso dilema que hace a todo un vicio y que no puede pasar por virtud, responde a la interpretación que J. F. Kaye hizo de Mandeville en 1924.

Mandeville no dice en ningún lado que toda conducta humana sea vicio. Kaye es capaz de suponer que Mandeville mantuvo el punto de vista rigorista de admitir que todas las acciones son viciosas, sólo porque ignora la segunda mitad de la definición de vicio dada en *La Investigación sobre el Origen de la Virtud*. Mandeville declara que los moralistas estuvieron de acuerdo en llamar vicio a todo aquello que sin consideración de los demás, el hombre pudiera cometer para gratificar sus apetitos, y Kaye interpretó que Mandeville mostró como toda acción era la gratificación de un apetito, por ello concluye que toda acción debe ser considerada viciosa.

Pero la definición de vicio de Mandeville continúa con una cláusula clarificadora que dice:

"If in that action there cou'd be observed the least prospect, that it might either be injurious to any of the society, or even render himself less serviceable to others" (I, 34) 19/

Si en esa acción se pudiera observar el menor indicio de que pudiera ser ofensiva a alguien en la sociedad, o poco servicial a los demás. Es decir, que entre la gratificación de los apetitos ofensiva al vecino,

considerada como un vicio, y el sometimiento de sus pasiones, considerada una virtud, existe un amplio rango de acciones humanas que son moralmente indiferentes, en la opinión de Mandeville. El que "no haya mérito alguno en salvar a un bebé de caer en el fuego" ello no autoriza para llamarlo "vicio", sólo un loco lo haría. La acción, dirá Mandeville, no es ni buena ni mala y, por grande que sea el beneficio que el niño reciba, no habremos hecho más que complacernos a nosotros mismos; pues de haberlo visto caer sin tratar de evitarlo nos habría causado tal dolor, que la auto-conservación nos impulsaría a evitarlo.

"There is no merit in saving an innocent babe ready to drop into the fire: The action is neither good nor bad, and what benefit the infant received, we are obliged ourselves; for to have seen it fall, and not strove hinder it, would have caused a pain, which self-preservation compell'd us to prevent..." (I, 42-43). 20/

En otro momento, Mandeville afirma que el hecho de que el descaro y la falta de vergüenza sea un vicio, no se sigue de ahí que la modestia sea una virtud. Es decir, nuestro filósofo no está estableciendo un dilema que diga, que como la modestia no es una virtud, entonces deba ser un vicio. El hecho de que no sea una virtud, no lo hace un vicio.

"Because impudence is a vice, it does not follow that modesty is a virtue; it is build upon shame, a passion in our nature, and may be either good or bad according to the action perform'd from that motive...passions may do good by chance, but there can be no merit but in the conquest of them." (I, 65). 21/

Las acciones que nos impulsa la modestia a realizar no pueden ser elogiadas (praised), pues no son dignas de ello (praiseworthy), dado que implican la gratificación de nuestra "pasión de vergüenza". El hecho de que Mandeville sustraiga o elimine virtudes de nuestro supuesto "balance de virtudes" (como si al hacer la limpieza quitáramos santos del santoral), no por ello las está añadiendo a nuestra "lista de vicios". Es decir, el escrutinio que Mandeville realiza, al sentar a las supuestas

virtudes en un tribunal para juzgarlas y encontrarlas falsas, no por ello las convierte en vicios.

A mi modo de ver no es válida la interpretación que Kaye dio de la Fábula. Mandeville mismo afirma en Carta a Dign que la razón por la que escogió el título Private Vices, Publick Benefits fue para llamar la atención, es decir, tuvo una intención satírica.

Como Mandeville nos explica en *La Investigación sobre el Origen de la Virtud Moral*, el hombre aún siendo el más egoísta de los animales y por tanto el menos sociable por naturaleza, es también el que aprende con más facilidad y por tanto, el más capaz de acoplarse a la sociedad, siempre y cuando reciba educación.

Mandeville observa en este ensayo, que no hay pasión más inseparable en el hombre que el orgullo, no hay nada que busque con mayor avidez que el honor, ni nada que evite con más fuerza que la vergüenza. Los hábiles políticos han enseñado al hombre a cuidar su conducta antisocial, a través de la vergüenza como instrumento de persuasión y a asociar la promoción del bienestar público con la alabanza (praise) y el honor (honour). Mediante el juego de una pasión sobre otra, han logrado crear una sociedad armoniosa, utilizando la anarquía de la naturaleza humana (la fuerza de las pasiones) como materia prima.

En este caso, los vicios en cuestión no son "vicios reales y evidentes" como los observados en el poema del *Panal Rumoroso* al inicio de la Fábula, en este ensayo sobre *La Investigación sobre el Origen de la Virtud Moral*, el vicio que analiza es el del apego de sí (self-liking) y el del amor-propio (self-love) que se encuentran disfrazados detrás de las acciones que se creen virtuosas. Los beneficios de los que habla en este ensayo no son los económicos, sino los sociales.

El proceso mediante el cual estos vicios se convierten en beneficios no son el resultado de la vigilancia del magistrado y el legislador, sino

de la hábil planificación del "filósofo político", el moralista y la nana.

Mandeville persigue dos objetivos separados en La Fábula de las Abejas, que no pueden ser unificados en un único argumento filosófico, como Kaye intenta en su interpretación. Por un lado, Mandeville muestra que los hombres virtuosos no se hayan exentos de los vicios reales como ellos pretenden, pues disfrutan y persiguen activamente los beneficios que de ellos se derivan. Por otro lado, las virtudes aparentes son una red de vicios encubiertos y una serie de acciones indiferentes que no deben apelar al mérito, pues nada tienen que ver con él, y que están enraizadas en el apego de sí (self-liking) y en el amor-propio (self-love). En ambos casos, la hipocresía es promovida por la moralidad cristiana, a la cual Mandeville considera poco realista y es incapaz de ser practicada por sus promotores mismos.

El principal objetivo de Mandeville en la Fábula es la crítica a este tipo de moralidad, el cual ha sido oscurecido por la interpretación de Kaye, al pasar por alto la intención satírica del libro. Según Kaye, la definición rigorista de virtud era simplemente el reflejo de dos grandes corrientes de pensamiento en el tiempo de Mandeville, uno ascético y otro racionalista. De acuerdo con el primero, la virtud se lograba al trascender las exigencias de la corrupta naturaleza humana, una conquista de uno mismo a través de la gracia divina. De acuerdo con el segundo, la virtud se conquistaba siguiendo los dictados de la razón. Kaye parece estar refiriendo al calvinismo en el primer caso, y al neo-estoicismo en el segundo. Tal parece que ambas habían perdido fuerza e imperaban más bien la doctrina de la benevolencia que atacaba a las doctrinas rigoristas y al cinismo de Hobbes y sus seguidores.

Podríamos sospechar que la intención de Mandeville al aceptar aparentemente el rigorismo es meramente satírica, es decir, con el objeto de exponer la imposibilidad de dar cumplimiento a las exigencias de una

moralidad con tan altos estándares. Debemos por tanto, desechar un ideal impracticable a favor de la realidad empírica.

Dicho rigorismo en Mandeville parece más bien la artimaña psicológica de un filósofo, cuyo verdadero sentir es anti-ascético y completamente utilitarista.

A pesar de la tesis de Kaye acerca de que en la Fábula hay un sesgo rigorístico, en la versión original de 1714 lo que se observa es una sátira moral en contra del rigorismo de la teoría cristiana, no en contra de la laxitud de la práctica cristiana; es decir, en contra de la hipocresía y la contradicción entre teoría y práctica en donde inevitablemente caen los cristianos, según Mandeville.

El recurso de Mandeville de aplicar el estándar de la auto-negación, sin el cual no puede haber virtud, no es el capricho de un filósofo inconsistente con sus propias convicciones, sino la táctica deliberada de un satirista que desnuda y denuncia la inconsistencia de algunos cristianos.

Mandeville es cuidadoso al evitar una crítica directa al cristianismo en la Fábula de las abejas. En lugar de ello, describe la ética de los más antiguos filósofos en especial los estoicos (most of the ancient philosophers and grave moralists, especially the stoicks) a muchos de los cuales les debemos el haber llegado a la altura de la auto-negación, y luego fueron elevados por encima de todos los mortales, y su fuerza se extendió más allá de una primera naturaleza.

"Stoicks...many have own'd themselves arriv'd to the height of self-denial, and then, if we may believe them, they were rais'd above common mortals, and their strenght extended vastly beyond the pitch of their first nature". (I,160). 22/

Después de esto, Mandeville introduce su propia opinión, aunque la atribuye a otros que tampoco fueron tontos, quienes expusieron los preceptos de los estoicos como impracticables, le llamaron a sus nociones "románticas", y se dedicaron a probar como dichos preceptos excedían toda

fuerza humana, y por tanto, las virtudes no eran más que pretensiones altaneras, llenas de arrogancia e hipocresía.

"others that were not fools neither, who have exploded those precepts as impracticable, call'd their notions Romantick, and endeavour'd to prove that what these Stoicks asserted of themselves exceeded all human force and possibility, and that therefore the virtues they boasted of could be nothing but haughty pretence, full of arrogance and hypocrisy." (I, 161). 23/

Finalmente, páginas más adelante recalca que los devotos cristianos y los moralistas de cada nación, han estado de acuerdo con los estoicos en identificar la virtud con la perfecta negación de uno mismo, un concepto que ya se ha demostrado impracticable, según Mandeville.

"Devout Christians ...divines and moralists of every nation...and they'll tell you with the Stoicks that there can be no felicity in things mundane and corruptible: but then look upon their lives, and you will find they take delight in no other...Or shall we be so silly, as relying on what they say, to think them sincere in their sentiments, and not believe our own eyes? Or shall we rather endeavour to believe our selves and them to, and say with Montaigne, that they imagine, and are fully persuaded, that they believe what yet they do not believe?...or to say what Mr. Bayle has endeavour'd to prove...:That man is so unaccountable a creature as to act mostcommonly against his principle,.. This contradiction in the frame of man is the reason that the theory of virtue is so well understood and the practice of it so rarely to be met with." (I, 180). 24/

No es accidental que en 1714, Mandeville atacara a estos moralistas pretensiosos "haughty moralists who cannot endure to hear dignity of their species arrang'd" (I, 128) 25/, en términos casi idénticos critica a Shaftesbury en 1723. En diferentes ocasiones utiliza el término "romantic notions" para referirse tanto a las teorías éticas rigoristas como benevolentes. Dentro de las teorías rigoristas se encuentran el ascétismo de los calvinistas y el racionalismo de los neo-estoicos, y dentro de las teorías benevolentes están Shaftesbury y Hutcheson. A pesar de que estos dos sistemas aparezcan tan opuestos, pues uno busca la conquista de las pasiones y el otro promueve la complacencia y la gratificación, ambos sufren de la misma falacia a los ojos de Mandeville,

pues ponen en un pedestal "la dignidad de nuestra especie", ignorando ciegamente lo irradicable que es el egoísmo de nuestra naturaleza humana, y al motivar a los cristianos a creer en su propia virtud, en el fondo promueven el orgullo, la hipocresía y la decepción. En realidad promueven la imagen de un ser humano frustrado, pues el ideal al que aspiran es impracticable.

3.4 Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad

En el *Ensayo sobre la Caridad* Mandeville hace un análisis sobre la piedad, afirma que no involucra virtud alguna como muchos creen, ni mérito alguno pues no lleva implícita la auto-negación, ingrediente necesario para llamale virtuosa a la acción. Trata a la piedad como un sentimiento natural que emerge cuando vemos a alguien sufrir, se trata de un sentimiento no exclusivo de las buenas conciencias, es universal, es decir, lo puede llegar a sentir hasta el más ruin de los seres humanos.

"..Pity or Compassion,..consists in a fellow-felling and condolence for the misfortunes and calamities of others: all mankind are more or less affected with it; but the weakest minds generally the most. It is raised in us, when the sufferings and misery of other creatures make so forcible an impression upon us, as to make us uneasy". (I, 287) 26/

La piedad es una pasión universal que mueve por igual al ladrón o al asesino, cuando por ejemplo, vemos a una fiera devorar a un niño. Entre más cercano este el objeto que sufre más sufrimos; y entre más lejano menor será la afección.

"There would be no need of virtue or self-denial to be moved at such scene; and not only a man of humanity, of good morals and commiseration, but likewise a highwayman, an house-breaker, or a murderer could feel anxieties on such occasion.." (I, 289) 27/

Mandeville iróniza y se muestra escéptico frente a aquellos que dicen sentir piedad por aquellos a quienes ni siquiera conocen. Sólo personas con gran imaginación logran representarse a aquellos que sufren

y logran sentir algo que se parece a la compasión, pero lo hacen gracias al arte de la imitación, es como lo que sentimos al ver actuar una tragedia.

"When we hear that three or four thousand men all strangers to us, are kill'd with the sword..we say and perhaps believe that we pity them. It is humanity that bids us have compasion with the sufferings of others, and reason tells us..we should be ashame'd to own that we felt no commiseration..All these things are the effects of reason and humanity, but nature makes no compliments..Those who have a strong imagination..may work into something that resembles compasion; but it is done by art..as what we suffer at the acting of a tragedy.."(I, 290) 28/

Según Mandeville, a la piedad se le confunde con la caridad. Cuando el mendigo nos pide limosna en el nombre de Cristo busca movernos la piedad, se sirve de la religión y se ayuda con gestos lastimosos. Al mismo tiempo no confía en una sola pasión como la piedad, recurre a otras como el orgullo, por ello adula con títulos y nombres honorables y distinguidos, dirigidos hacia quien habrá de donarle una moneda.

Es así como, de una manera extraña somos manejados por el amor propio (self-love). El amor propio siempre nos defiende y preserva, sin embargo frente a la pasión de piedad nos obliga a actuar de manera contraria a nuestros intereses.

Cuando la piedad nos atrapa y nos imaginamos poder contribuir a aliviar los sufrimientos de otros, esta pasión nos ablanda y damos aquello que jamás hubiésemos pensado dar. Pero una vez que se hacen costumbre estas escenas lastimeras de los mendigos, nos causan muy poca impresión, según Mandeville. Lo único que puede hacer el tenaz mendigo con estos corazones endurecidos, es irlos siguiendo de cerca e interrumpirlos, hasta que el cansancio les obligue a dar la moneda. Todo esto, dirá Mandeville, es conocido como caridad.

"But it is pity as it is with fear, the more we are conversant with objects that excite either passion, the less we are disturb'd by them, and those to whom all these scenes and tones are by custom made familiar, they make little impression upon. The only thing the

industrious beggar has left to conquer those fortified hearts,..is to follow close..importunate them..Thus thousands give money to beggars from the same motive we pay their corn-cutter to walk easy..Yet all this by the courtesy of the country is called charity".(I, 292-293) 29/

Después de probar por qué la piedad es algo distinto de la virtud, Mandeville trata de mostrar el daño que genera. Por ejemplo, en el caso de los jueces es importante no dejarse afectar por ella, sino por las leyes. La compasión en los jueces es nefasta, pues hacen que perdonen a un criminal que debía haber sido castigado con la pena capital, arriesgando la seguridad pública. En su opinión, muy pocos hombre prefieren la seguridad pública a su tranquilidad de conciencia. Si los hombres supieran que al cometer un acto criminal habrían de ser ahorcados sin la piedad de los jueces, las ejecuciones serían poco comunes pues les serviría como disuasión de sus crímenes, pero dada la piedad de los jueces los criminales se sienten impunes.

Mandeville pone en duda la máxima que dice, "que es mejor que escapen 500 culpables a que un inocente sufra". Según él, es sólo cierta en el futuro o en el más allá, pero es falso para el bienestar temporal de la sociedad. Que un inocente muera por un crimen que no cometió pasa una o dos veces en muchos años. Es un accidente que parece que Mandeville toleraría si la justicia se aplicara con severidad siempre, y asegurara que ningún culpable pudiera escapar a la impunidad. Lo que está aceptando es que bien vale el sacrificio de un inocente si con eso aseguramos que ningún criminal quede impune. Ello sería de gran ventaja para una nación, no sólo porque asegura la propiedad privada y la paz social general, sino porque salva la vida de cientos y miles. De esta forma, los criminales nunca atentarian en contra de la ley.

Todo esto se ve amenazado cuando a un juez le adviene la piedad y la compasión, la indulgencia de los magistrados es mucho más cruel a una nación, dirá Mandeville, que el uso de los tormentos e instrumentos de tortura más refinados.

Las causas de los crímenes en la ciudad, en opinión de Mandeville, se deben al exceso de ternura de los magistrados y la cantidad de perdones que otorgan a los criminales, entre otras causas: como la flojera, ocio y una fuerte aversión al trabajo. La causa de tantos males no es la falta de alfabetización como argumentan las escuelas de caridad para defender su existencia, sino los grandes conocimientos que reciben los peores malcreados de la nación en estas escuelas de caridad. Mandeville les llega a llamar a éstas, guarderías de ladrones.

"It is not the want of reading and writing, but the concurrence and a complication of more substantial evils that are the perpetual nursery of abandon'd profligates in great and opulent nations...and that the blames ought to be laid on the excessive cunning and subtlety, and too much knowledge in general, which the worst of miscreants and the scum of the nation are possessed of." (I, 311) 30/

Un joven carterista que logra hábilmente convencer a un jurado de su inocencia, es admirado por toda su fraternidad. Los ladrones, nos dice Mandeville, poseen las mismas pasiones que gratificar que otras personas, y se valoran a sí mismos en el honor y la lealtad de unos con otros, en su coraje e intrepidez, al igual que las personas de las mejores profesiones.

"Human nature is every where the same: Genius, wit and natural parts are always sharpened by application...A young pickpocket, that makes a jest of his angry prosecutor, and dextrously wheedles the old justice into an opinion of his innocence, is envied by his equals and admired by all his fraternity. Rogues have the same passions to gratify as other men".(I, 312) 31/

La resolución de un robo puede estar basada en el orgullo, tanto como si se tratara de un soldado honesto que fuese a pelear a una batalla por su país. Mandeville nos vuelve a insistir que las causas de los males en la ciudad son otros de los que creemos, y que las escuelas de caridad contribuyen a fomentarlos.

La piedad hace mucho daño en la educación que ejercen los padres sobre sus hijos. Sin embargo, Mandeville admite que la piedad es lo que más se asemeja a la caridad.

Posteriormente, Mandeville iróniza acerca de las obras de beneficencia diciendo, que el orgullo y la vanidad han construido más hospitales que todas las pasiones juntas, por el aplauso público que esperan recibir por las generaciones futuras.

Mandeville sostiene que nada hace más daño a la virtud y a la religión, que el hacerles creer a los hombres que darle dinero a los pobres les gana indulgencias en el cielo, por los pecados cometidos en este mundo. Pone el ejemplo de un villano culpable de un asesinato que logra escapar del castigo, y que en el futuro logra amasar una gran fortuna, por consejo de su confesor lo dona a un monasterio y a los niños mendigos. ¿Qué reparaciones ha hecho este buen cristiano de su crimen? ¿Qué tan honesto fue el sacerdote que dirigió su conciencia?

Mandeville continúa con los ejemplos para mostrar lo perjudicial que pueden resultar las obras de caridad. Afirma que aquel que dona su fortuna a obras de caridad y se niega a asistir a sus parientes, le está robando a su posteridad.

Un hombre caritativo lo único que hace es satisfacer su vanidad, piensa que todos aquellos monumentos que se construirán con su nombre, en todas las alabanzas y tributos futuros.

Es así como las opiniones sobre la caridad son estúpidamente falsas, según Mandeville. El mejor mercado para comprar inmortalidad con poco mérito son las obras de caridad, como el dejar una gran fortuna a una famosa universidad.

Es deplorable, dirá Mandeville, que los orgullosos tengan la oportunidad de dañar a sus legítimos herederos. La expectativa de honor y adoración lo hacen ser como un héroe en la batalla, que festeja en su propia imaginación toda la felicidad que obtendrá en el futuro. Esto le

ayuda en la enfermedad, le quita el dolor y le protege de los terrores de la muerte.

En opinión de Mandeville, los daños de las obras de caridad se extienden también al ámbito económico. Sostiene que debe existir una amplia brecha desproporcional entre la parte activa de la población y la inactiva para lograr así la felicidad de la sociedad. Mandeville está a favor de la desigualdad de clases, pues debe existir una clase lo suficientemente necesitada como para estar dispuesta a trabajar en oficios desagradables, como el del barrendero, carcelero, sirviente, por citar algunos, los cuales sirven de base para la comodidad de clases más elevadas, cuya vanidad da empleo a miles, permite el desarrollo del comercio y el progreso de la industria. Para no romper este equilibrio se debe evitar dar muchos regalos a la multitud, pues daña a la nación. Cuando la caridad es grande promueve la pereza y destruye la industria.

Mandeville no niega la necesidad de suficientes hospitales para los enfermos, huérfanos, viejos sin apoyo, y a todos aquellos incapaces de trabajar, a los cuales se les debe atender con ternura. Sin embargo, no para aquellos que tengan posibilidades de trabajar, pues la caridad en ellos fomenta la haraganería. Todos deben ser puestos a trabajar, se deben hacer escrutinios en los hospitales, incluso los ciegos deben ser aprovechados en algo, según Mandeville. ¿Quién iba a pensar a las escuelas de caridad una guardería para ladrones?

Mandeville se opone abiertamente a la creencia generalizada de que en las escuelas de caridad, los hijos de los pobres reciben una mejor educación que con los años resulta benéfica a la nación. El argumento contrario es que la educación depende del ejemplo de los padres. Los niños pobres de esas escuelas son tan ingobernables, según Mandeville, que ni las palabras pueden operar en ellos. No hay nada que una escuela de caridad pueda hacer por ellos, pues carecen de las nociones del bien y de la decencia.

Mandeville continúa denunciando a estas escuelas de caridad diciendo que no hay conversiones milagrosas, ni una tendencia natural al bien y a la moralidad que se haya expandido por la nación. Afirma que las escuelas de caridad estaban de moda en 1720, de la misma manera que las enaguas de las mujeres lo fueron y se convirtieron en un capricho más.

"..there is as much wickedness as ever, charity is cold, and real virtue as scarce: The year seventeen hundred and twenty has been as prolifick in deep villany, and remarkable for selfish crimes...not committed by poor ignorant roudes that could neither read nor write, but the better sort of people as to wealth and education..To say that when a thing is once in vogue, the multitude follows the common cry, that charity schools are in fashion in the same manner as hoop'd petticoats, by caprice..(I, 313) 32/

Mandeville acepta que al principio el objetivo de las escuelas de caridad era bueno, pero su crecimiento desmesurado tuvo causas ocultas, que él busca desenmascarar y que le ganó muchas enemistades. Afirma que las escuelas de caridad obedecen al vicio de la hipocresía .

Mandeville se formula la siguiente pregunta, ¿cuáles son las opiniones generalizadas acerca de los atractivos que traen consigo las escuelas de caridad? Que son benéficas para la felicidad temporal de la sociedad y para la felicidad eterna, por ello son tan ampliamente recomendadas por el clero, se les ha escogido como deber cristiano. Nos dicen que la caridad es necesaria para alcanzar la salvación eterna. Sin embargo, Mandeville se opone diciendo que las escuelas de caridad están fundadas en la fragilidad de la naturaleza humana, niega que estén basadas en la virtud o en un principio religioso, es una pasión como las otras, pero perniciosa al progreso de la nación.

En toda esta crítica sobre las escuelas de caridad, Mandeville elabora una defensa de la desigualdad entre las clases, como ya mencioné antes, justifica el mantenimiento de la clase pobre, pues solo la necesidad los hace trabajar y permite a la otra clase vivir confortablemente.

"..the more man's knowledge increases in this state, the greater will be the variety of labour required to make him easy. It is impossible that a society can long subsist, and suffer many of its members to live in idleness, and enjoy all the ease and pleasure they can invent, without having at the same time great multitudes of people.. that by use and patience inure their bodies to work for others and themselves besides...If such people their must be, as no great nation can be happy without vast numbers, would not wise legislature cultivate the breed of them with all imaginable care, and provide against their scarcity...The absolute necessity ..makes them submit to any thing that can be bore with..in a free nation where slaves are not allow'd of, the surest wealth consists in a multitude of laborious poor". (I, 326-327). 33/

Una nación no puede ser feliz sin un número vasto de personas necesitadas. El Estado debe buscar que no falten estas personas. Mandeville afirma, que un país libre donde la esclavitud está prohibida, a riqueza más segura se logra mediante una multitud de pobres dispuestos a trabajar. Sin ellos sería imposible una vida cómoda, por ello es necesario que gran cantidad de ellos permanezcan ignorantes y pobres.

Para mantener la riqueza y la felicidad de un Estado, se requiere que el conocimiento que la clase pobre trabajadora posea, se limite a sus ocupaciones y nada más, pues entre más sepa de cosas que no tienen que ver con su ocupación, menos apto será para pasar por las fatigas con entusiasmo y felicidad. Leer, escribir y sumar son muy necesarios para aquellos que su negocio les exija tales habilidades, pero en el pobre son perniciosas.

"The welfare and felicity therefore of every state and kingdom, require that the knowledge of the working poor should be confin'd with the verge of their occupations, and never extended beyond what relates to their callings..the more (he) knows of the world, and the things that are foreign to his labour or employment, the less fit he'll be to go through the fatigues and hardships of it with cheerfulness and content." (I, 328) 34/

Según Mandeville, el tiempo que un pobre pasa con los libros es tiempo perdido para la sociedad. Ir a la escuela en lugar de trabajar es ocioso, y entre más tiempo pase este niño pobre en esta vida cómoda, menos apto será para adaptarse a la vida laboral cuando sea grande.

"Going to school in comparison to working is idleness, and the longer boys continue in this easy sort of life, the more unfit they'll be when grown up for..labour.." (I, 329) 35/

Para Mandeville el hecho de que los pobres se la pasen en los libros los hace engreídos, como si pertenecieran a otra clase que las de sus iguales, se valoran por encima de los ignorantes y los hace indolentes para el trabajo, se vuelven respondones con su patrón, pues les pierde todo el respeto y piensa que sirve a un tonto.

..and before people are tolerably vers'd in either (reading and writing), they esteem themselves infinitely above those who are wholly ignorant of them,..as if they were of another species..A servant can have not unfeign'd respect for his masters, as soon as he has scence enough to find that he serves a fool."(I, 329-330) 36/

Mandeville defiende un pragmatismo educativo, denuncia la cantidad de conocimientos inútiles que enseñan en las universidades. Afirma por ejemplo, que es una pérdida de tiempo que se les enseñe latín a los jóvenes que habrán de dedicarse al comercio. (I, 331-339). 37/

En cuanto a la educación que se les brinda a los niños en las escuelas de caridad, Mandeville cree que es una injusticia, pues se le está recompensando a la parte viciosa e inactiva de la sociedad, pues se trata de un beneficio otorgado a los padres cuando merecerían ser castigados por abandonar a sus hijos.

"But now when a boy or a girl are wanted for any small service,we reckon it as a duty to employ our charity children before any other. The education of them looks like a reward for being vicious and unactive, a benefit commonly bestow'd on parents, who deserve to be punished for shamefully neglecting their families". (I, 340) 38/

Mandeville responde a todos aquellos que lo acusan de ser abogado de la ignorancia y la estupidez, diciéndoles que es todavía más cruel capacitar a estos niños en oficios en los que nunca encontrarán trabajo cuando crezcan, ya no realizarán oficios que antes efectuaban con satisfacción, pues se sentirán superiores a los ignorantes, estarán condenados al desempleo o a la insatisfacción en la realización de oficios que sus iguales hacen de buen grado por su ignorancia. 39/

Según Mandeville, es una tontería inventar profesiones para algo que nadie necesita, se provoca una sobreoferta de trabajo. La gente educa a

us hijos en aquello de lo que puedan vivir, por ello siempre investigan
ue profesión enseñarles.

"As it is folly to set up trades that are not wanted, so what is
next to it is to increase in any one trade the numbers beyond what
is required..People that have children to educate that must get a
livelihood, are always consulting and deliberating what trade or
calling they are to bring them up to, 'till they are fix'd..(I, 342-
343) 40/

Los directores de las escuelas de caridad no tienen cuidado en
investigar que profesiones son necesarias, de manera que su interferencia
uede generar sobreabundancia de aprendices, y luego no habrá manera de
darles trabajo y alimentarlos. ¿Quién será el responsable de este
desempleo?

"..the governors of charity schools don't deliberate so much what
trade is the best, but what tradesman they can get that will take
the boys, with such a sum;..masters ..don't care what becomes of
their prentices, after they have received the money; by which it
seems as if we study'd nothing more than to have a perpetual nursery
for charity schools..for it is impossible there should be too many
people if the country is able to feed them..Whose fault is that,as
long as you have ground untill'd and hands unemploy'd?" (I, 344) 41/

Por otra parte, las escuelas de caridad provocan una escasez de
sirvientes, pues nadie hará el trabajo sucio si puede evitarlo, esto
elevaria los salarios pues no están dispuestos a trabajar por menos.

Una vez que Mandeville demuestra los perjuicios sociales de las
escuelas de caridad, tanto en el plano juridico como económico, se dedica
al final del *Ensayo sobre la Caridad*, a mostrar las causas por las que la
Iglesia las defiende. Afirma que las intenciones ocultas del clero al
educar a los niños pobres, es fortalecer a la Iglesia inculcándoles una
veneración suprema por el clero.

Después de lo visto, son claras las razones por las que una vez
publicado este ensayo le llovieron las criticas, en primer lugar, ataca
al clero denunciándolo como culpable del vicio de hipocresia, al negarle
a la caridad su estándar de virtud y al fundamentarla sobre la pasión, a
la cual juzga como un debilidad. En segundo lugar, promueve la existencia

ESTA TESIS NO SALE DE LA BIBLIOTECA

de los pobres para mantener la prosperidad de la nación, postura que por demás continúa sonando provocadora. Más adelante me dedicare a dar mi propia interpretación al respecto, por lo pronto simplemente lo expongo como problemático.

3.5.-Investigación sobre la Naturaleza de la Sociedad

En la *Investigación sobre la Naturaleza de la Sociedad*, Mandeville busca probar en oposición a Shaftesbury, la imposibilidad de la virtud sin la autonegación. Shaftesbury afirmaba que era posible ser virtuoso de manera natural e innata. Mandeville le critica por creer en una bondad natural en la especie humana, como si se tratara de una determinación o cualidad natural, una esencia, como cuando esperamos dulzura de las uvas y naranjas al morderlas.

El argumento de Shaftesbury es a favor de una tendencia natural del hombre a la socialización, como una proyección innata hacia los demás, con una propensión a buscar el bien por los de su especie. Llama virtud a toda acción que tomé en cuenta el bien público, y vicio a toda acción egoísta que se aleje del bien público.

En la interpretación que Mandeville hace de Shaftesbury, afirma que éste cree que virtud y vicio son dos realidades permanentes, sin importar el país o época de la que se trate. Cree que el hombre se halla gobernado por la razón, como el dominio de un jinete al someter a su caballo. Mandeville se niega a aceptar toda esta argumentación, diciendo: Que lástima que sea tan falsa la supuesta dignidad de nuestra naturaleza, como Shaftesbury pretende exaltar.

"The generality of moralists and philosophers have hitherto agreed that there could be no virtue without self-denial; but a late author (Lord Shaftesbury)...is of contrary opinion, and imagines that men without any trouble or violence upon themselves may be naturally virtuous. He seems to require and expect goodness in his species, as we do a sweet taste in grapes and china oranges..In respect to our species he looks upon virtue and vice as permanent realities that must ever be the same in all countries and all ages.." (I, 371) 42/

Mandeville busca demostrar en oposición a Shaftesbury, como las buenas cualidades en los hombres no son las que lo hacen ser sociable, sino sus defectos. Afirma que sería imposible lograr la prosperidad y riqueza de una nación sin la ayuda del mal, tanto natural como moral.

"..the good and amiable qualities of man are not those that make him beyond other animals a sociable creature; but moreover that it would be utterly impossible, either to raise any multitudes into a populous, rich and flourishing nation...without the assistance of what we call evil both natural and moral." (I, 373) 43/

Mandeville compara a la moral con las costumbres, dice que en esta no hay grandes certezas. Por ejemplo, los mahometanos defienden la poligamia, mientras que para el cristiano resulta repugnante. En realidad lo que el hombre ha aprendido en la infancia lo esclaviza y la fuerza de la costumbre envuelve su naturaleza a tal grado, que al final no sabemos distinguir entre lo natural y lo aprendido, imita a tal grado las costumbres que luego las cree algo innato en nuestra naturaleza, pero esto no deja de ser una ilusión.

Mandeville afirma que algunas prácticas en ciertas sociedades nos repugnan y creemos que esta sensación tiene que ver con algo innato en nuestra naturaleza, más esto no es así, lo que consideramos repugnante en las sociedades es aprendido, es producto de la moda y de las costumbres de la sociedad a la que pertenecemos, no es una aversión natural.

"In morals there is no greater certainty. Plurality of wives is odious among christians, and the wit and learning of a great genius in defence of it has been rejected with contempt: But polygamy is not shocking to a mahometan. What men have learn from their infancy enslaves them, and the force of custom warps nature." (I, 379) 44/

Mandeville dirá que todos creen que la antipatía que sienten de acostarse con su hermana obedece a una repugnancia intrínseca en nuestra naturaleza, pero no es así.

Mandeville llama a los axiomas de Shaftesbury, nociones imaginarias o románticas. Eso de que el hombre pueda ser virtuoso sin la autonegación es una invitación a la hipocresía.

Mandeville trata de demostrar como muchas de las acciones realizadas por los hombres educados y de buenas costumbres no obedecen a nociones de bondad intrínsecas en su naturaleza, como Shaftesbury pretende probar, sino que lo hace por la conveniencia de evitarse problemas futuros, por ello está dispuesto a moderar sus pasiones. No se trata de un asunto de buenas conciencias, sino un recurso político y de conveniencia social. Para mostrar la verdad de esto, Mandeville utiliza diversos ejemplos. Dice que un hombre dedicado a la metafísica puede lanzarse con entusiasmo y afirmar que no le teme a la muerte, sólo porque ésta no está cerca. Debíamos preguntarle, ¿por qué si es tan intrépido no toma las armas y se lanza a defender a su país? O preguntarle, ¿por qué si observaba a aquellos que robaban no fue a acusarlos a la corte o por qué no utilizaba sus influencias para restaurar la deuda pública?

"A man ..that really believes that he does not fear death while it remains out of sight. But should he be asked why having this intrepidity either from nature or acquired by philosophy, he did not follow arms when his country was involved in war.." (I, 381) 45/

Es probable que respondiera, dice Mandeville, que ama el retiro y que no tiene otra ambición que ser un buen hombre, que nunca aspiró a tener un puesto en el gobierno, o que odiaba la adulación, la insinceridad en la corte y el ruido del mundo. En realidad un hombre así es incapaz de someter sus apetitos a pesar de que sea su deber.

La virtud, nos dice Mandeville, consiste en la acción y quien posea ese amor por la sociedad y por los de su especie, no deben estar quietos ni sentarse tranquilos cuando pueden ser útiles y serviciales, deben buscar el bien de sus ciudadanos de manera activa.

"Virtue consists in action, and whoever is possess of this social love and kind affection to his species, and by his birth or quality can claim any post in the public management, ought not to sit still when we can be serviceable, but exert himself to the utmost for the good of his fellow subjects." (I,381) 46/

La recomendación que hace Shaftesbury en las Características de buscar las virtudes tranquilas es duramente criticada por Mandeville, el cual afirma que son inútiles, no brindan ningún beneficio a la sociedad, no sirven más que para crear zánganos. Tal vez dichas virtudes califiquen al hombre para dedicarse a los estúpidos goces de la vida monástica, dirá Mandeville, pero nunca serán adecuadas para el trabajo y la asiduidad.

"That boasted middle way, and the calm virtues recommended in the *Characteristics*, are good for nothing but to breed drones, and might qualify a man for the stupid enjoyments of a monastick life..."
(I,382) 47/

El amor natural del hombre a la comodidad y ocio para satisfacer sus placeres sensuales, no pueden ser curados mediante preceptos. Según Mandeville, sus hábitos más arraigados y sus inclinaciones naturales, sólo pueden someterse mediante pasiones de mayor violencia. Por ejemplo, trata de persuadir a un cobarde acerca de lo irrazonable de sus temores aduciendo razones lógicas, y no por ello lo vuelves más valiente. El secreto para infundirle coraje sería su temor al deshonor o a la vergüenza, que es producto de la pasión de orgullo natural en el hombre, ello lo lleva a conquistar su temor a la muerte.

"His strong habits and inclinations can only be subdued by passions of greater violence. Preach and demonstrate to a coward the unreasonableness of his fears and you'll not make him valiant..."
(I,383) 48/

Por ello, los vicios son necesarios dirá Mandeville. Sin ellos, todas las excelencias humanas permanecerían ocultas. Mandeville nos presenta distintos argumentos para probar como este amor por socializarse no responde a una tendencia bondadosa intrínseca en el hombre. El deseo por compañía y la aversión a la soledad no prueba ninguna bondad en nuestra naturaleza. Por ejemplo, los peores enemigos de la soledad son aquellas mentes débiles que menos pueden gobernar sus pasiones, aquellas conciencias culpigenas que no pueden producir nada que les sea de utilidad.

En cambio, los hombres más sabios que se dedican a la contemplación y que son afectados por las pasiones en menor grado, si soportan estar solos consigo mismos y con tal de evitar el ruido, la impertinencia y la estúpidez, tratarán de evadir la compañía antes de encontrarse con algo desagradable.

"..this eagerness after company and aversion of being alone ought to have been more conspicuous and most violent in the best of their kind, the men of the greatest genius, parts and accomplishments, and those who are the least subject to vice; the contrary of which is true. The weakest minds, who can the least govern their passions, guilty consciences..who are incapable of producing anything of their own that's useful, are the greatest enemies of solitude..whereas the men of sense and of knowledge, that can think and contemplate on things,..are but little disturb'd by their passions, can bear to be with themselves, ..and to avoid noise..will run away of twenty companies." (I, 391-392) 49/

Por tanto, tanto los vicios como las virtudes son necesarios para que el hombre busque socializarse. Hasta la gente mejor educada actúa buscando una recompensa en su amor propio. Todo su deseo de sociabilidad se centra en si mismo, en su amor propio (self-love).

"Even the most polite people in the world, and such as I spoke of at first, give no pleasure to others that is not repaid to their self-love.." (I, 393) 50/

Las cualidades de la amistad, nos dirá Mandeville, provienen de la búsqueda de nuestra propia satisfacción, a veces procede de una timidez natural en el hombre y del cuidado que tiene por si mismo. Lo ejemplifica diciendo que si dos europeos enemigos uno del otro, tuvieran que enfrentarse juntos a los mismos peligros en un país hostil, sentirían una propensión a ser amables uno al otro. Estas actitudes son juzgadas superficialmente como la muestra de la sociabilidad en el hombre, como si tuvieramos una propensión natural a la amistad; cuando si examinamos de cerca vemos que responde solamente a nuestro instinto por la auto-preservación (el amor-propio).

"...the friendly qualities arise from our contriving perpetually our own satisfaction, so on other occasions they proceed from the

natural timidity of man, and the sollicitous care he takes of himself. Two Londoners, whose business obliges them not to have any commerce together, may know one another every day upon the exchange, with not much greater civility than bulls would. Let them met at Bristol they'll pull off their hats, and on the least opportunity enter into conversation, and be glad of one another's company. Men that are at enmity, if they are forc'd to travel together, will often lay their animosities. especially if the road is unsafe. These things are attributed to man's sociableness, but we only endeavour to strenghten our interest." (I, 394) 51/

Mandeville insiste en que toda excelencia humana no es más que el resultado de la moda y las costumbres. Aquellas nociones generosas que supuestamente posee el hombre de manera natural son dañinas y quiméricas, y que toda tendencia a la socialización no es más que el producto del amor propio.

Según Mandeville, ¿cuáles son las causas reales que hacen al hombre socializarse? Precisamente las cualidades más odiosas en los hombres, sus imperfecciones y el deseo de mayores excelencias, ello será el fundamento del deseo de socialización.

"...not the good and amiable, but the bad and hateful qualities of man, his imperfections and the want of excellencies...are the first causes that made man sociable beyond other animals..." (I, 395) 52/

¿Cuáles serían los obstáculos que el hombre encuentra para lograr su auto-preservación? Por una parte, la multiplicidad de sus deseos y por otro, la continua oposición a la que se enfrenta al tratar de gratificarlos. Una de las tantas resistencias a las que nos enfrentamos puede ser la piedad y la clemencia, pues hace que perdonemos a algunos que deberían ser castigados, con el peligro de que luego nos persigan y destruyan nuestra descendencia en el futuro.

"...our clemency becomes a vice, and so encroaching are their cruelty and contempt of us on our pity, that they make laystalls of our heads, and devour our young ones if we are not daily vigilant in pursuing and destroying them." (I, 397) 53/

Mandeville no cree en ninguna benevolencia universal que pueda proteger a los hombres de sus infortunios, no hay una providencia que nos salvaguarde. Mandeville defiende una especie de dialéctica entre el bien

y el mal, afirma que no existe mal alguno que gracias al arte y la educación no se haya transformado en un bien, el bien puede surgir de un mal.

"There is nothing good in all the universe to the best designing man, if either through mistake or ignorance he commits the least failing in the use of it; there is no innocence and integrity that can protect man from a thousand mischiefs that surround him: On the contrary every thing is evil which by art and experience have not taught us to turn into a blessing." (I, 397) 54/

Esta tesis es empleada por Mandeville al explicarnos el origen de las sociedades, afirma que ninguna sociedad surgió de las cualidades amables de los hombres. Por el contrario, todo deseo por socializarnos proviene de nuestras necesidades e imperfecciones, así como de la variedad de nuestros apetitos y deseos. Es así como entre más vanidosos y orgullosos somos y entre más deseos tenemos, más capaces somos de formar numerosas sociedades.

"..If we pursue this thought we shall easily perceive that no societies could have sprung from the amiable virtues and loving qualities of man, but on the contrary that all of them must have had their origin from his wants, his imperfections, and the variety of his appetites: We shall find likewise that the more their pride and vanity are display'd and all their desires enlarg'd, the more capable they must be of being rais'd into large and vastly numerous societies." (I, 399) 55/

Si no fuera por el orgullo, lujo, hipocresía y lujuria no hubieran habido invenciones, ni progreso en la nación.

Pero, ¿qué entiende Mandeville por sociedad? Un cuerpo político en el que el hombre, ya sea sometido por una fuerza superior o mediante la persuasión, fue sacado de su estado salvaje y se convirtió en una criatura disciplinada, que puede cumplir con los fines que se propone trabajando por los demás, e independientemente del tipo de gobierno que le toque, cada miembro debe servir al todo.

"..a Body Politick, in which man either is subdued by superior force, or by persuasion drawn from his savage state, is become a disciplin'd creature, that can find his own ends in labouring for others, and where under one head or other form of government each member is render'd subservient to the whole..."(I, 399-400) 56/

Mandeville continúa su argumento acerca del origen de la sociedad señalando, que si por sociedad entendieramos un número vasto de personas, que sin reglas ni gobierno estuviesen unidas gracias a un afecto natural a su especie o un innato amor por compañía, como si se tratara de un rebaño de ovejas o una manada de vacas, entonces no hay en el mundo criatura menos apta para la sociedad que el hombre mismo. Un ciento de hombres iguales entre sí, no podrían vivir juntos por más de dos horas sin pelear, si no fuera por la sujeción de un gobierno o por el temor a una fuerza superior.

Es probable, dirá Mandeville, que en estado salvaje los padres tuvieron superioridad sobre los hijos, al menos mientras conservaban la fuerza; eso les podría ayudar a sentir ciertas experiencias ambivalentes de amor y miedo que llamamos reverencia. Es probable que en la segunda generación, siguiendo el ejemplo de la primera, un hombre con cierta destreza haya podido mantener cierta fuerza para gobernar a sus descendientes. Pero una vez que muriera la autoridad, los hijos comenzarían a pelearse nuevamente y no habrá paz duradera.

"For if by society we only mean a number of people, that without rule or government should keep together out of a natural affection to their species or love of company, as a herd of cows or a flock of sheep, then there is not in the world a more unfit creature for society than man." (I, 400) 577

Pero dado que el hombre es un animal temeroso, ama la paz y la tranquilidad, y no pelearía si no lo ofendieran. Justo por este temor y aversión por ser molestado es que el hombre inventa formas de gobierno. Pero ya se trate de hombres salvajes o civilizados, es imposible que estos actúen con otra intención que la de autocomplacerse. La tesis de Mandeville sostiene que es imposible ser criaturas sociales sin la hipocresía.

"But be we savages or politicians, it is impossible that man, mere fallen man, should act with any other view but to please himself while he has the use of his organs, and the greater extravagancy

either of no difference between will and pleasure,...it is impossible we could be sociable creatures without hypocrisy.."(I, 401) 58/

Prueba de ello, dirá Mandeville, dado que no podemos prevenir el surgimiento de ideas y deseos en nosotros, toda relación entre nosotros sería imposible si no aprendieramos a ocultarlas gracias al arte y la educación.

"..since we cannot prevent the ideas that are continually arising within us, all civil commerce would be lost, if by art and prudent dissimulation we had not learn'd to hide and stifle them."(I, 402). 59/

Mandeville se atreve a decirles a todos aquellos que se disponen a refutarlo, que en toda sociedad civil a los hombres se les enseña a ser insensiblemente hipócritas desde la cuna.

Después de defender su tesis acerca del origen de la sociedad. Mandeville se dedica a mostrar como lo que es benefico para el individuo o para una familia particular no lo es para la sociedad entera. Afirma que es cierto que entre menos deseos tenga un hombre más tranquilo se encuentra, más activo es para satisfacer sus necesidades, menos problemas habrá en su familia, entre más ama la paz puede dar caridad a su vecino, tal conducta es aceptable a Dios y a sus vecinos. Sin embargo, Mandeville se pregunta ¿qué beneficios pueden traer estas cosas al bienestar, riqueza y gloria de una nación?

"It is certain that the fewer desires a man has..the more he loves peace and concord, the more charity he has for his neighbour, and the more he shines in real virtue, there is no doubt but that in proportion he is acceptable to God and man. But let us be just, what benefit can these things be of, or what earthly good can they do, to promote the wealth, the glory and worldly greatness of nations? (I, 410) 60/

Mandeville vuelve a insistir en la famosa paradoja de que los vicios y las imperfecciones humanas son necesarias al progreso de una nación, los vicios son las semillas de todo arte, industria y trabajo.

El hambre, la sed y la desnudez son los primeros tiranos que nos obligan a movernos. Después son el orgullo, la pereza, la sensualidad y

el capricho nuestros grandes maestros, los que promueven todas las artes y las ciencias, el comercio y la manufactura. Otros como la necesidad, la avaricia, la envidia y la ambición, cada una en la clase que le corresponde permite a sus miembros conservar un empleo. Pocas virtudes brindan empleo y por tanto pocos beneficios a la nación.

"Hunger, thirst and nakedness are the first tyrants that force us to stir: afterwards, our pride, sloth, sensuality and fickleness are the great patrons that promote all arts and sciences, trades, handicrafts and callings; while the great taskmasters, necessity, avarice, envy, and ambition, each in the class that belong to him, keep the members of society to their labour..Kings and Princes not excepted." (I, 425) 61/

No existe ni en la moralidad, afirma Mandeville, ni en la naturaleza algo tan perfectamente bueno en las criaturas que no provoque daño a alguien en la sociedad, como tampoco existe algo tan malo en las criaturas que no traiga consigo un bien o un beneficio a alguna parte de la creación. De manera que las cosas son juzgadas como buenas o malas con referencia a la posición que ocupen, el bien y el mal son relativos. Por ejemplo, cuando algunos ruegan que llueva porque les es beneficioso a sus cosechas, mientras que para otro no lo es si pensaba salir de viaje.

"It is in morality as it is in nature, there is nothing so perfectly good in creatures that it cannot be hurtful to any one of the society, nor any thing so entirely evil, but it may prove beneficial to some part or other of the creation: So that things are good or evil in reference to something else, and according to the light and position they are placed in." (I,426) 62/

Mandeville termina este ensayo felicitándose a si mismo por haber demostrado, que no son las cualidades amables naturales en los hombres, ni las virtudes verdaderas que adquiere por medio de la razón y la abnegación (self-denial) lo que fundamenta la sociedad, sino aquello que llamamos el MAL en este mundo, tanto natural como moral. El MAL es el gran principio que nos hace criaturas sociables, la base sólida de todo comercio y empleo sin excepción.

En el mal es donde debemos buscar el verdadero origen de las artes y las ciencias, según Mandeville; en el momento en que el mal acabe la sociedad se hecha a perder, si es que no se disuelve por completo. Los vicios privados mediante el hábil manejo de los políticos puede transformarse en beneficios públicos.

"I flatter my self to have demonstrated that, neither the friendly qualities and kind affections that are natural to man, nor the real virtues he is capable of acquiring by reason and self-denial, are the foundation of society; but that what we call evil in this world, moral as well as natural, is the grand principle that makes us sociable creatures..." (I, 428) 63/

3.6.- La Fábula de las Abejas: Segunda Parte.

La segunda parte de la Fábula de las Abejas está escrita con el objetivo de reducir al absurdo y criticar las tesis de Lord Shaftesbury en su obra Características. Antes de comenzar a analizar cuáles son las críticas de Mandeville en contra de Shaftesbury, veamos cual es la postura general de este último.

Shaftesbury se propone probar que la virtud y el interés pueden coincidir. Las pasiones y afecciones, nos dice, pueden dividirse en tres clases: aquellas que tienden al bien público, y que llama "afecciones naturales"; aquellas que tienden al bien privado, llamadas "afecciones propias" (self-affections); y aquellas que no tienden hacia ninguna de las dos anteriores, llamadas "afecciones no naturales. Dentro de la primera clase están todas aquellas afecciones "fundadas en el amor, la complacencia, la buena voluntad y en una simpatía hacia la especie" 63-1/. Los miembros de la segunda clase, las afecciones relacionadas con el sistema privado, y que constituyen todo lo que llamamos interés o amor propio son: "el amor a la vida, el resentimiento por ofensas, el placer, o el apetito hacia el alimento y procreación..., la emulación, el amor a la alabanza y honor, la indolencia, o el amor al descanso y a la

comodidad" 63-2/ . Cuando son llevadas al exceso, se convierten en cobardía, venganza, lujo, avaricia, vanidad, ambición y holgazanería. Ejemplos de la tercera categoría son, la malicia, el sadismo, la envidia, la misantropía y las perversiones sexuales.

Shaftesbury argumenta que las afecciones naturales son la principal fuente de felicidad en el individuo, que las afecciones propias (self-affections) llevadas al exceso nos hacen miserables, y las afecciones no naturales nos conducen a la desgracia en mayor grado.

En esta argumentación, Shaftesbury está empleando el término "interés propio" en dos sentidos, uno estrecho que se refiere al bien privado como distinto del bien público, y un sentido más amplio en el que se refiere a la felicidad del individuo.

Es en contra de todo este sistema filosófico que Mandeville escribe una crítica en la segunda parte de la Fábula, comienza con una declaración de Cleomenes diciendo, que se ha dado cuenta de sus errores mandevillianos y que ahora se ha convertido en un admirador del sistema de Lord Shaftesbury, pero sólo para burlarse de él. Toda la crítica de Mandeville es un poco injusta, pues Shaftesbury no niega que el hombre actúe según motivos egoístas. Simplemente su tesis principal es que el hombre sería más feliz si subordina sus afecciones propias o interés propio a las afecciones benevolentes. Además sostiene que los impulsos benevolentes juegan un mayor papel en la conducta humana de lo que se supone, y que motivos aparentemente egoístas se derivan de ellos.

Los supuestos de Shaftesbury son teleológicos. Toma por sentado que los impulsos naturales del hombre deben ser por algo: deben haber sido otorgados a los hombres con algún propósito. Si no hay finalidad, el impulso no es natural. Esta puede ser el bienestar individual, o de la especie, o del sistema formado por varias especies. Por ejemplo, la búsqueda de alimento tiende a la sobrevivencia, y por tanto, al bien del individuo, que coincide con el impulso de sobrevivencia de la especie. El

junto que pretende defender Shaftesbury, es que aunque no seamos conscientes de ello, nuestros impulsos van dirigidos al bien público más que al privado. Esto es lo que habría de esperarse si la naturaleza es una especie de inteligencia que dirige, preocupada por hacer que todo en el universo se adapte y armonice, de manera que se vuelva un sistema universal, con un funcionamiento fluido.

Mandeville atacó vehementemente a Shaftesbury porque lo identificaba con aquello que más detestaba: el hecho de no reconocer los hechos tal y como se presentaban, incapaz de ver a la sociedad tal y como era.

Para Mandeville, los motivos que hacían funcionar a la sociedad eran más sórdidos de lo que Shaftesbury suponía. En oposición a él, Mandeville sostiene que todos los motivos tienen su origen en el interés propio. Es el orgullo y la vanagloria lo que explica la existencia de las supuestas virtudes y el origen de la sociedad misma.

La idea central de esta segunda parte de la Fábula, es que las pasiones egoístas de los individuos producen beneficios a la sociedad, si sólo si son reguladas por una cuidadosa administración. Dichos beneficios no son el resultado de un crecimiento espontáneo. En este caso, no es la legislación ni los gobernantes los que regulan las pasiones, sino que es la educación la que produce la transformación social.

3.6.1.-Fundamento de la acción en el apego de sí (self-liking) y el amor propio (self-love).

Mandeville fundamenta toda acción en el apego de sí (self-liking) inherente a la naturaleza humana, incluso el amor propio (self-love) está basado en el apego de sí (self-liking).

El amor propio es aquello que fue dado a los animales para su supervivencia, su preservación; pero como nadie puede amar lo que no quiere, era necesario quererse a sí mismo más que a ningún otro. Si este

quererse a si mismo no fuese permanente, el amor que las criaturas se tienen a si mismas no seria tan estable como vemos.

"That self-love was given to all animals, at least the most perfect, for self-preservation, is not disputed; but as no creature can love what it dislikes, it is necessary, moreover, that every one should have a real liking to its own being, superior to what they have to any other...if this liking was not permanent, the love which all creatures have for themselves, could not be so unalterable as we see it is." (II, 134) 64/

Pero cómo es que estos dos principios son diferentes, si uno comprende al otro. La concepción del apego de si (self-liking) es la de 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 la sobreestimación (overvalue) que tenemos por nosotros mismos. Por ello, 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 mismos. Nos ayuda a la formación de nuestra identidad.

En la segunda parte de la Fábula, Mandeville no cree que este principio del apego de si (self-liking) sea en si mismo un vicio, ni tampoco que sea equivalente al orgullo, solo cuando este apego de si se manifiesta de tal manera que ofende a los demás, es considerado orgullo y por tanto un vicio. Esta argumentación contrasta con la primera parte de la Fábula, en donde el apego de si era considerado un vicio pues lo identificaba con el orgullo. Mandeville maduró y transformó el "principio del apego de si" debido a las criticas hechas a la primera parte.

Mandeville fundamenta la educación, los buenos modales y las costumbres de una sociedad en los principios del amor propio (self-love) y del apego de si (self-liking). Sostiene que un hombre en estado salvaje tiene menos tentaciones, asi como menos oportunidades de mostrar este apego de si que un hombre civilizado.

El amor propio (self-love) aparecerá primero como el "deseo de sustento", es decir, la tendencia a protegerse contra las inclemencias del tiempo. Una vez que está a salvo, el apego de sí (self-liking) aparece como la búsqueda de oportunidades, mediante gestos, sonidos y miradas, para mostrar la superioridad del valor que tiene por sí mismo en comparación con la del resto, primero frente a los animales y luego frente a otros seres humanos.

Mandeville dirá, que un hombre sin educación deseará que todo el que se acerque esté de acuerdo o coincida con la opinión que él tiene de su gran valor, amará a todo aquel que tenga una buena opinión de él, y se disgustará con aquel que contradiga su opinión.

Mandeville sostiene que este principio del apego de sí (self-liking) es provechoso a las sociedades, pero ¿cómo es esto posible si el apego de sí, puede llegar a ofender a los demás? ¿No es más bien dañino a las mujeres y a los hombres? Se comprende que el amor propio sirva para la auto-conservación de la especie, pero ¿qué beneficios trae consigo el apego de sí?

El beneficio es brindar, según Mandeville, un placer interior, una satisfacción, una gratificación que contribuye a la buena salud de hombres y mujeres.

"Hor: This self-liking, you say, was given to creatures for self-preservation; I should think rather that it is hurtful to men, because it makes them odious to one another..Self-love I can plainly see induces him to labour for his maintenance and safety..:But what good does he self-liking to him?

Cleo:..that the inward pleasure and satisfaction a man receives from the gratification of that passion, is a cordial that contribute to his health.."(II,139-140) 65/

Este principio del apego de sí (self-liking) es universal, existe en todos los seres humanos aún cuando esté disfrazado, lo desconozcamos o no estemos conscientes de ello.

El principio del apego de sí (self-liking) es la madre de todas nuestras esperanzas, el fin y fundamento de nuestros mejores deseos, es

nuestra mejor defensa en contra de la desesperación. Si perdiéramos este apego de sí, se acabaría toda esperanza en la vida y buscaríamos refugio en la muerte.

"It is (self-liking) the mother of hopes, and the end as well as the foundation of our best wishes: It is the strongest armour against despair;...and no man can resolve upon suicide, whilst self-liking lasts: but as soon as that is over, all our hopes are extint, and we can form no wishes but for the dissolution of our frame:till at last our being becomes so intollerable to us, that self-love prompts us to make an end of it, and seek refuge in death." (II,142) 66/

La defensa que hace Mandeville de este principio del apego de sí (self-liking) como algo benefico y útil a la sociedad, está sustentada en la creencia de que ningún ser humano se vuelve odioso a otro cuando se halla de por medio el interés, ésta será la causa por la que tendemos a buscar el mutuo entendimiento, es el resultado y efecto del apego de sí, un sentido de comprensión y entendimiento entre las partes.

Tal vez si el hombre estuviese en estado salvaje y sin educación, el apego de sí pudiera ser perjudicial a los demás. Sin embargo, en la sociedad civil es en este principio en donde descansan la educación y las buenas costumbres.

En el largo plazo, el ser humano busca el entendimiento con sus semejantes, va aprendiendo mediante su experiencia, que un apego de sí excesivo que ofenda a los demás, es decir, cuando se convierte en orgullo, le causa contratiempos y le pone obstáculos en la obtención de sus deseos. Una vez que el hombre racional reflexiona acerca de las posibles consecuencias de un apego de sí (self-liking) excesivo, le pone remedio mediante las buenas costumbres.

"..that the disturbance and uneasiness, that must be caused by self-liking, whatever strugglings and unsuccessful tryals to remedy them may precede, must necessarily produce in the long run, what we call good manners and politeness."(II, 145) 67/

En este punto, Mandeville intenta mostrar como el exceso de orgullo le impedia al hombre lograr satisfacer sus necesidades, el tiempo y su

experiencia le permitieron reflexionar acerca de los inconvenientes de un orgullo exaltado; y una vez habiéndose percatado de los beneficios del mutuo entendimiento fue como nacieron las buenas costumbres y la educación.

Sin embargo, Mandeville nos hace ver cómo dicha evolución aparece como si fuera el resultado de algo espontáneo, cuando en realidad el hombre olvida que esta tendencia al mutuo entendimiento, a la amabilidad y a la práctica de los buenos modales son el resultado del papel que jugó el apego de sí en el tiempo. Se trata de una pasión que juega en contra de las demás pasiones sometiéndolas, movida por el interés de obtener la aceptación de los demás y enaltecer así el orgullo en nuestros corazones.

Mandeville parece estar diciendo, que justo porque el hombre olvida o nunca estuvo consciente de dónde proviene este deseo de entendimiento con el otro, lo sublima y cree que existe una tendencia natural en el hombre hacia la benevolencia. Parece haber una abstracción del principio del apego de sí (self-liking).

Según Mandeville, el hombre sustituye los síntomas naturales del orgullo por ser ofensivos a los demás, a cambio de unos síntomas artificiales o convencionales que le valen la estima de los demás, y le convienen para acrecentar su auto-estima aún cuando no sepa la causa.

Mandeville afirma que el hombre actúa conforme a las reglas de la sociedad y las buenas maneras sin preguntarse acerca de su origen, siendo éstas el resultado de la experiencia. El hombre sin conocer el origen de estas reglas sociales pretende darle uno "a priori" y esa es su ilusión, un error que Mandeville intenta desenmascarar.

"In the pursuit of self-preservation, men discover a restless endeavour to make themselves easy, which insensibly teaches them to avoid mischief on all emergencies: and when human creatures once submit to government, and are used to live under the restraint of law, it is incredible, how many useful cautions...they would learn to practice by experience or imitation...without being aware of their causes, that oblige them to act as they do, viz. The passions within, that unknown to themselves, govern their will and direct their behaviour." (II, 146) 68/

Este desconocimiento que el hombre tiene del origen de su socialización, le hace creer que su tendencia hacia los demás procede de la benevolencia y de la virtud, cuando en realidad es resultado del apego de sí (self-liking). Tan pronto como llegan a esta falta de sinceridad y engaño, le encuentran el beneficio y se lo enseñan a sus propios hijos.

"When once the Generality begin to conceal the high value they have for themselves, men must become more tolerable to one another. Now new improvements must be made every day, 'till some of them grow impudent enough, not only to deny the high value they have for themselves, but likewise to pretend they have greater value for others, than they have for themselves. This will bring in complaisance, and now flattery will rush upon them like a torrent. As soon as they arrived at this pitch of insincerity, they will find the benefit of it, and teach it to their children." (II, 153) 69/

El arte de las buenas costumbres, nos dirá Mandeville, nada tienen que ver ni con la virtud ni con la religión. La doctrina de la educación (politeness) enseña al hombre a hablar bien de todas las virtudes, pero no requiere de ellas, simplemente necesita la apariencia exterior de las virtudes de moda.

Una vez que estas buenas costumbres y educación ocultaron el orgullo, seguirían progresando hasta que un día se volverán descaradas a tal grado, de llegar a negar su origen y pretender que es el resultado de negación de sí mismo y de la benevolencia.

Hasta ahora he tratado el asunto de la abstracción del principio del apego de sí (self-liking), como un olvido de que en él se fundamenta la educación y socialización de la humanidad, cuya sublimación nos hace creer falsamente que proviene de un sentido natural de benevolencia, cuando en realidad es artificial, es decir, convencional y aprendido por los beneficios que produce, según Mandeville y en oposición a Shaftesbury.

Falta tratar el asunto de cómo el entretnejimiento de las pasiones sirvieron al amor propio (self-love) o a la autopreservación? Los instintos, dirá Mandeville, nos fueron otorgados para contar con el grado

de fuerza necesaria para satisfacer nuestras necesidades, pero dada la multitud de obstáculos a los que nos enfrentamos hicieron que se vieran frustradas. Fue por ello que a cada individuo se le otorgó una pasión, gracias a la cual le sería posible reunir toda la fuerza necesaria para sobreponerse a los obstáculos y así lograr la auto-preservación, a la cual se le llamó "coraje". Dicha afección nos reanima después de que un obstáculo nos vence.

Mandeville elabora una exposición de cómo las pasiones se entretajan para lograr la preservación (self-love). Cuando un individuo posee "coraje" y "apego de sí" y observa que otro goza de aquello que él quiere, le sobrevendrá la "envidia". Si sólo tuviera "coraje" no mediría los peligros y moriría, por ello requiere del "miedo".

"...But considering the disposition of things upon earth, and the multiplicity of animals, that have all their own wants to supply, it must be obvious that these attempts...will be often oppos'd and frustrated...if every individual was not endued with a passion that, summoning all its strenght, inspired him, with a tranporting eagerness to overcome the obstacles that hinder him in his great work for self- preservation.The passion,I describe is call'd anger." (II,193) 70/

Estas son los instintos o pasiones básicas que lo conducen a la preservación. Sin embargo, es posible moderar estos instintos básicos y primarios mediante el instinto del apego de sí, es de éste de donde surgen todas las cualidades nobles del caballero. *Cleomenes* convence a *Horacio* de que el coraje no es simplemente una cualidad innata, para demostrárselo le hace recordar su propia experiencia en los duelos.

Horacio se ha batido en duelo y sabe que es vergonzoso mostrar miedo frente al adversario; pero en cambio, en una tormenta en el mar con el barco a punto de hundirse, estaba muy asustado y lo demostró sin pena alguna:

"*Hors*...A Gentleman is not required to shew his bravery, but where his honor is concern'd; and if he dares to fight for his King, his friend, his mistress, and every thing where his reputation is engaged, you shall think of him what you please for the

rest. Besides that in sickness and other dangers, as well as afflictions, where the hand of god is plainly to be seen, courage and interpidity are impious as well as impertinent. Undauntedness in chastisement is a kind of rebellion: It is waging war with heaven, which none but atheists and free-thinkers would be guilty of; it is only they that can glory in impertinence, and talk of dying hard". (II, 78) 71/

Horacio acepta los argumentos de Cleomenes en contra de los duelos, pero le dice que es imposible que un caballero evite pelear cuando la ocasión lo amerita:

"Entirely to quit the world, and at once to renounce the conversation of all persons that are valuable in it, is a terrible thing to resolve upon. Would you become a town and table-talk? could you submit to be the jest and scorn of public-houses, stage coaches, and market-places? Is not this the certain fate of a man, who should refuse to fight, or bear an affront without resentment? Be just, Cleomenes: is it to be avoided? Must he not be made a common laughing-stock, be pointed at in the streets, and serve for diversion to the very children, to link-boys and hackney-coachmen? Is it a thought to be born with patience? (II, 80) 72/

Después de esto, es fácil para Cleomenes señalarle a Horacio que su coraje no es natural, sino artificial: su miedo a la muerte es superado por un miedo mayor a la desgracia pública. ¿Por qué es este miedo mayor? Por el predominio del orgullo o el apego de si en la naturaleza humana. Las pasiones instintivas, como el miedo al dolor y el amor por la comodidad son conquistadas por un instinto más poderoso, llamado apego de si (self-liking).

De aquello que los hombres se enorgullecen depende de lo que se espera de ellos, según su rol social. A Horacio no le preocupa mostrar su temor en el mar, en cambio un marinero no puede hacer lo mismo, su honor profesional está en juego, como lo está el honor de un caballero en lo que se refiere a los duelos. Este honor profesional no es exclusivo de las clases educadas, también lo sienten los ladrones y viciosos de la nación:

"The same passion, that makes the well-bred man and prudent officer value and secretly admire themselves for the honour and fidelity they display, may make the rake and scoundrel brag of their vices and boast of their impudence". (I, 83) 73/

Esa es la razón, aunque Mandeville no se proponga mostrar esto en este pasaje, por la cual las ejecuciones públicas en Inglaterra no lograban el efecto de persuasión para evitar los actos criminales, pues el condenado desafiaba de tal modo la muerte, que generaba admiración de la gente y eran aclamados en Thyburn, como si se tratara de caballeros luchando en un duelo.

Es así como Mandeville prueba en la segunda parte de la Fábula, la falsa ilusión de creer que son las cualidades nobles de los hombres y mujeres lo que los lleva a convivir armónicamente en sociedad, cualidades que se creían innatas. Esta ilusión fue el producto de un olvido o de una abstracción de pasiones como el apego de sí (self-liking) y el amor propio (self-love) en la evolución de la civilización. Estas pasiones naturales son el verdadero origen y fundamento de la sociedad y de la benevolencia, según Mandeville.

NOTAS AL CAPITULO TRES

1/ Qué país en el universo está representado por el panal...se puede juzgar que por las leyes y la constitución, la gloria, la riqueza, el poder y lo industrioso de sus habitantes, que se debe tratar de una nación rica y grande, gobernada por una monarquía limitada. (I,vi)

2/ sargentos, corchetes de todas clases, alguaciles de vara, y los oficiales todos que exprimen lágrimas para ganarse la vida. (I, 15) p. 29 ed Kaye.

3/ Prefacio al poema en la edición de J.F. Kaye. pag. 6.

4/ ladrones, parásitos, jugadores, prostitutas, cuatrnos, carteristas,...todos los tunantes clamaban descarados Dios mio, si tuviésemos un poco de honradez. (I, 13), p. 27.

5/ Dejad. pues, de quejaros: sólo los tontos se esfuerzan por hacer de un gran panal un panal honrado. (I, 23), Moraleja del poema p. 21.

6/ el rico cervecero, que deja en manos de sus sirvientes todo el cuidado de la administración y no sabe nada del asunto, pero tiene su coche, obsequia a sus amigos y disfruta de sus placeres con holgura y con la conciencia tranquila, adquiere hacienda, construye casas y educa a sus hijos en la abundancia, no piensa siquiera en los infelices que realizan el trabajo, en los torpes que hacen el transporte ni en los ardides que emplean los bribones para lograr la mercancía, gracias a cuya enorme venta amasa él sus riquezas. (I, 84-85), Observación G de la Fábula, p.87-88.

7/...los que revivir quisieran la Edad de Oro, han de librarse de la honradez como de las bellotas. (I, 24) Moraleja del poema p. 21.

8/ Nathan Rosenberg, "Mandeville and Laissez-Faire", *Journal of the History of Ideas* 26, 1963, 193-196).

9/ mantener bien administrada la balanza comercial en general, impide que la importación de mercancías exceda en valor a sus exportaciones de manufacturas.

10/ un cuerpo político, en donde el hombre ya sea sujeto a una fuerza superior o bien mediante la persuasión sea sacado de su estado salvaje, y se convierta en una criatura disciplinada, que pueda encontrar sus propios fines trabajando en favor de los demás, y en donde independientemente del tipo de gobierno del que se trate, cada miembro sirva al todo, y todos unidos gracias a la hábil administración de un gobierno actúen como uno solo. (I, 399-400) *Investigación acerca del origen de la sociedad*, p. 346-347.

11/ mientras se encuentra sumergido en un mar de lujuria y vanidad, totalmente ocupado en la satisfacción de sus apetitos,...desea que el mundo lo piense libre del orgullo y de sensualidad, y construya una imagen favorable sobre sus vicios más notorios. (I, 159). Observación O, p. 149.

12/ si cumplen con diligencia sus deberes, y pueden abstenerse del crimen, adulterio, blasfemia, embriaguez y otros vicios odiosos, sus vidas serian llamadas benditas y su reputación impecable; su función les

convierte en santos, a pesar de la gratificación de sus deseos carnales y del disfrute de tantos lujos, pueden atribuirse todo el valor que su orgullo les permita. (I, 166) Observación O de la Fábula, p. 155.

13/ De todo esto no tengo nada en contra, pero no veo ninguna negación de sí mismo, sin la cual la virtud no existiría. (I, 166), Observación O de la Fábula, p. 156.

14/ el hábito poderoso de la hipocresía, con cuya asistencia hemos aprendido desde la cuna a esconder aún a nosotros mismos el amor propio, y todas sus distintas ramificaciones. (I, 140), Observación N de la Fábula, p. 145.

15/ Pero las semillas de cada pasión son innatas y nadie viene al mundo sin ellas. (I, 319), *Ensayo sobre la caridad y escuelas de caridad*, p. 281.

16/ ..despreciando todo lo que pueda tener en común con las criaturas irracionales, resistiendo con la ayuda de la razón sus inclinaciones más violentas, y en continua lucha consigo mismos, para fomentar la paz de los demás, anhelan nada menos que el dominio de sus propias pasiones y el bienestar público. (I, 31), *Investigación sobre el origen de la virtud moral*, p. 44.

17/ Para definir la recompensa de la gloria de modo más amplio, lo más que se puede decir de ella, es que consiste en una felicidad superlativa que un hombre, al saberse consciente de la realización de una acción noble, goza en su amor propio, mientras se imagina el aplauso que recibirá de los demás. (I, 41), *Investigación sobre el origen de la virtud moral*, p. 55-56.

18/ 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 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 procurara el bien de los demás o el dominio de sus propias pasiones mediante la racional ambición por ser bueno. (I, 34), *Investigación sobre el origen de la virtud moral*, p. 48.

19/ Si en esa acción notáramos la menor intención de ser ofensiva a alguien en la sociedad, o de ser poco servicial a los demás. (I, 34), *Investigación sobre el origen de la virtud moral*, p. 48.

20/ No existe mérito alguno en salvar a un bebé inocente de caer al fuego: la acción no es buena ni mala en sí misma, y el beneficio recibido por el niño es parte de nuestra obligación; pues de haberlo visto caer, nos hubiera causado un dolor, que la auto-preservación nos empuja a evitar. (I, 42-43). *Investigación sobre el origen de la virtud moral*, p. 56.

21/ El que la falta de pudor sea un vicio, no se infiere que la modestia sea una virtud; ella está fundada sobre la vergüenza, una pasión en nuestra naturaleza que puede ser buena o mala dependiendo de la acción resultante del motivo, ..las pasiones pueden ser benéficas en algunos casos, pero no hay mérito alguno más que en su conquista. (I, 65), *Observación C de la Fábula*, p.74.

22/ Los Estoicos se dicen haber alcanzado el grado de la auto-negación, y si les creemos, fueron elevados por encima de los hombres comunes, y su fuerza supero la de su primera naturaleza, (I, 160), *Observación "O"* de la *Fábula*, p. 150.

23/ Otros, sin ser tontos tampoco, después de haber analizado aquellos preceptos los juzgaron impracticables, le llamaron a sus nociones "románticas", y trataron de probar que aquello que los estoicos decían de sí mismos excedía toda fuerza humana y posibilidad de realización, y que por tanto, las virtudes de las que hablaban no eran más que presunciones, llenas de arrogancia e hipocresía. (I, 161), *Observación "O"* de la *Fábula* p. 151.

24/ Los cristianos devotos y los moralistas de cada nación te dirán junto con los estoicos que no puede haber felicidad en las cosas mundanas y corruptibles: pero al escudriñar en sus vidas, vemos que no gozan más que en eso...o seremos tan tontos de confiar en lo que afirman, creerlos sinceros y no creer lo que nuestros ojos verifican? O mejor creemos en nosotros mismos, y diremos junto con Montaigne, que imaginan y están persuadidos en creer en aquello que no creen,...o decir lo que Bayle se ha esforzado en probar...; Que un hombre es una criatura que actúa continuamente en contra de sus principios.. Esta contradicción en la naturaleza del hombre es la razón por la cual, la teoría de la virtud sea tan bien comprendida, y sea tan difícil en la práctica. (I, 180), *Observación "O"* en la *Fábula*, p. 167-168.

25/ Estas son las objeciones que suelen formular los altaneros moralistas, que no pueden soportar que la dignidad de su especie se ponga en tela de juicio...(I, 128), *Observación "M"* de la *Fábula*, p. 126.

26/ ..la piedad y la compasión..consisten en un sentimiento y condolencia por los infortunios y calamidades de los demás: toda la humanidad está en mayor o menor grado afectada por ella; en especial las mentes más débiles. Surge en nosotros, cuando los sufrimientos y la miseria de los demás nos causan tal impresión, que nos generan incomodidad. (I, 287), *Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad*, p. 254.

27/ No hay necesidad ni de la virtud ni de la negación de sí mismo, para sentirse conmovido por una escena tal; y no sólo un hombre humanitario y de buena moral siente tal conmiseración, sino también el bandido, el ladrón, o el asesino sienten las ansiedades de la situación. (I, 289), *Ensayo sobre la caridad y escuelas de caridad*, p. 256.

28/ Cuando escuchamos que tres o cuatro mil hombres extraños a nosotros, murieron atravesados por la espada..decimos y creemos que nos apiadamos de ellos. Es la humanidad la que nos ordena tener compasión por los sufrimientos de los otros, y la razón nos dice..que deberíamos estar avergonzados de no sentir conmiseración..Todas estas cosas son el resultado de la razón y la humanización, más la naturaleza no tiene complacencias..Aquellos que poseen una gran imaginación..pueden tratar de lograr sentir algo que se asemeja a la compasión; pero es el resultado del arte..como aquello por lo que sufrimos al contemplar la representación de una tragedia..(I, 290), *Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad*, p.256-257.

29/ Pero es lo mismo al tratarse de la piedad que del miedo, entre más cercanos estemos de los objetos que excitan una u otra pasión, menos afectados estaremos por ellos, y aquellos que se han acostumbrado a estas escenas familiares, les causan poca impresión. lo único que le queda al tenaz mendigo para lograr conquistar estos corazones endurecidos,..

seguirlos de cerca...importunarlos. Entonces miles dan monedas a los limosneros por el mismo motivo que le pagan al pedicurista para caminar derecho..Aun cuando todo esto se debe a los buenos modales de una nación, es llamado caridad. (I, 292-293), *Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad*, p. 258-259.

30/ No es la necesidad de alfabetización, sino la acumulación y complicación de males más sustanciales, los que perpetuan el cuidado de los pobres abandonados en las naciones opulentas..y la culpa debe recaer en el ingenio, habilidad y al gran conocimiento en general que poseen estos malnacidos y la escoria de las naciones. (I, 311), *Ensayo sobre la caridad y escuelas de caridad*, p. 275.

31/ La naturaleza humana es la misma en todas partes: El ingenio, la astucia y los dones naturales son pulidos por la práctica..Un carterista joven que se burla de su furioso perseguidor y hábilmente convence a la sabia justicia de su inocencia, será envidiado por sus iguales y admirado por su cofradia. Los tunantes poseen las mismas pasiones que satisfacer que los demás hombres. (I,312), *Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad*, p. 275.

32/..existe tanta maldad como nunca, la caridad es fría, y la verdadera virtud tan escasa: El año de mil setecientos veinte fue prolífico en villanias, y notable por crímenes egoístas..no fueron cometidos por pobres ignorantes que no saben leer ni escribir, sino por las personas de la mejor clase en cuanto a riqueza y educación. Decir que cuando algo está de moda, la multitud sigue el clamor común y que las escuelas de caridad están de moda de la misma forma que las enaguas de mujer, por capricho..(I, 313), *Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad*, p. 276.

33/ ..entre mayor es el conocimiento del hombre en este Estado, mayor será la variedad de oficios que requiere para vivir cómodamente. Es imposible que una sociedad sobreviva por mucho tiempo y goce de toda la comodidad y el placer posibles, sin tener al mismo tiempo una gran multitud de personas..que por el uso y paciencia se sometan a trabajar por los demás y por ellos mismos. ..Tales personas deben existir, una nación sería infeliz si no contara con un amplio número de estos, y una sabia legislación debe procurarlos, cuidar de 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 vasto número de pobres para trabajar. (I, 326-327), *Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad*, p. 286-287.

34/ La riqueza y felicidad de cada Estado y Reino, necesita que el conocimiento de los pobres trabajadores se limite al margen de sus ocupaciones, y nunca extenderse más allá de sus obligaciones..entre más sepa del mundo, y de aquello extraño a sus labores, menos apto será para atravesar por las fatigas y durezas del trabajo con gusto y contento. (I, 328), *Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad*, p. 287-288.

35/..Ir a la escuela en comparación con el trabajo es ociosidad, y el mayor tiempo que los niños continuen con esta suerte de vida cómoda, menos aptos serán para el trabajo cuando crezcan. (I, 329), *Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad*, p. 288.

36/...y antes de que las personas estén bien versadas en ambas (leer y escribir), se estiman infinitamente por encima de aquellos totalmente ignorantes,...como si fueran de otra especie...Un sirviente dejara de tenerle respeto a su amo, tan pronto tenga conciencia suficiente para

darse cuenta que sirve a un tonto. (I, 329-330), *Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad*, p. 289.

37/ *Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad*, p. 296.

38/ Pero ahora, cuando algún niño o niña sean requeridos para cualquier pequeño servicio, sentimos como un deber emplear a los niños de las escuelas de caridad antes que a otros. La educación que se les ha brindado parece una recompensa por ser viciosos y estar inactivos, un beneficio que recae principalmente en los padres, quien merecerían ser castigados por abandonar tan desvergonzadamente a sus familias. (I, 340), *Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad*, p. 298.

39/ *Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad*, p. 298-299.

40/ Así como es una tontería establecer intercambios que nadie desea, también lo es incrementar el comercio de las mercancías más allá de lo que se requiera. La gente que tiene hijos que educar para que ganen el sustento cuando maduren, siempre consultan y deliberan acerca de que tipo de comercio o vocaciones deben enseñarles, hasta que estén aptos para ellos. (I, 342-343), *Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad*, p. 299-300.

41/..los directores de las escuelas de caridad no deliberan mucho sobre qué oficio es el mejor, sino más bien cuantos comerciantes estarían dispuestos a aceptar a sus niños por la suma acordada;... a los maestros... no les interesa lo que sea de sus aprendices, luego de recibir el dinero; con lo cual parece como si nos dedicáramos a perpetuar un semillero al cuidado de las escuelas de caridad..es imposible la existencia de muchas personas si el país es capaz de alimentarlas..De quién es la culpa, cuando hay terreno sin cultivar y manos desocupadas? (I, 344), *Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad*, p. 301.

42/ la mayoría de los moralistas y filósofos están de acuerdo en que no puede existir la virtud sin la negación de sí mismo; pero un reciente autor (Lord Shaftesbury)..es de la opinión contraria, y se imagina que el hombre puede, sin esfuerzo ni violencia sobre sí mismo, ser naturalmente virtuoso. Parece esperar bondad en los de su especie, así como cabría esperar dulzura de las uvas y naranjas chinas..Con respecto a nuestra especie considera a la virtud y al vicio como realidades permanentes, que deben ser las mismas en todos los países y edades...(I, 371), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 323.

43/ ..las cualidades buenas y amables del hombre no son las que lo hacen sociable a diferencia de otros animales; sino al contrario, es realmente imposible transformar a la multitud en una nación populosa, rica y floreciente...sin la ayuda de aquello que llamamos mal, sea este moral o natural. (I, 373), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad* p. 325.

44/ En moral no hay grandes certezas. Tener muchas mujeres es odioso entre cristianos, y la agudeza y aprendizaje de los grandes genios que defienden la poligamia ha sido rechazada con desprecio: Pero la poligamia no escandaliza al mahometano. Lo que los hombres han aprendido desde la infancia lo esclavisa, y la fuerza de la costumbre envuelve a la naturaleza. (I, 379) *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad* p. 330.

45/ Un hombre...que verdaderamente cree no temer a la muerte mientras nadie lo observa. Debería preguntarsele ¿por qué si es tan intrepido, ya sea por su naturaleza o adquirido por la filosofía, no se integra al ejército cuando su país va a la guerra...? (I, 381), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 332.

46/ La virtud consiste en la acción, y todo aquel que posea este amor social y esta noble afección por los de su especie, y que por nacimiento o habilidad puede reclamar un puesto en la administración pública, no debe sentarse cuando puede dar servicio a los demás, por el bien de su prójimo. (I, 381), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 333.

47/ Esa mediocre vanagloria, y las virtudes pasquatas recomendadas en Las Características, son buenas para nada más que para fomentar zanganos, y pueden cualificar al hombre para los goces estúpidos de la vida monástica..(I, 382), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 333.

48/ Sus fuertes hábitos e inclinaciones pueden ser sometidos solamente por pasiones de mayor violencia. Demuéstrale a un cobarde lo irracional de sus temores y no lo harás valiente. (I, 383), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 333.

49/ Esta necesidad por compañía y la aversión a estar solos debió haber sido más conspicua y violenta en los mejores de su clase, los hombres de mayor ingenio, dones y cualidades, y de aquellos menos sujetos al vicio; sin embargo, todo lo contrario es verdad. Las mentes débiles, que apenas pueden dominar sus pasiones, las conciencias culpigenas...incapaces de producir nada por su cuenta que sea de utilidad, son los mayores enemigos de la soledad..en donde el hombre sensato y de conocimiento, que puede meditar y contemplar las cosas,...se distrae poco por sus pasiones, soporta estar consigo mismo a solas..evita el ruido...huye de las compañías. (I, 391-392), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 341.

50/ Aún las personas más educadas en el mundo..no dan placer a los demás que no recompense su amor propio... (I, 393), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 342.

51/ las cualidades amables surgen del mecanismo perpetuo de la auto satisfacción, en otras ocasiones proceden de una timidez natural en el hombre, y del cuidado solícito que tiene por sí mismo. Dos Londinenses, cuyo negocio les obliga a no relacionarse entre sí, pueden conocerse cada día por el intercambio que realizan, sin más civilidad que la que se tienen los toros. Si se ven en Bristol se quitarán el sombrero, y a la menor oportunidad entablarán conversación, y estarán complacidos con la mutua compañía...hombres considerados enemigos, si se ven obligados a viajar juntos, entablarán conversación en especial si el camino es inseguro..Estas cosas..han sido atribuidas a la sociabilidad del hombre...cuando en realidad solo buscamos fortalecer nuestro interés. (I, 394), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 343.

52/ ...no son las cualidades buenas y amables, sino las cualidades malas y odiosas de los hombres, sus imperfecciones y la necesidad de excelencias...las primeras causas que hacen al hombre sociable, por encima de otros animales.. (I, 395), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 344.

53/ ...nuestra clemencia se convierte en un vicio, y tan profunda es su crueldad y desprecio dentro de la piedad, que se instala en nuestras mentes, y puede devorar a nuestros pequeños si no permanecemos diariamente vigilantes en perseguirlos y destruirlos. (I, 397), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 345.

54/ No hay nada bueno en el universo para el hombre mejor diseñado, al que no le haya dado un mal uso, ya sea por ignorancia o equivocación; no existe tal inocencia o integridad que pueda proteger al hombre de mil infortunios que lo rodean: Al contrario, todo es malo a menos que mediante el arte y la experiencia aprendamos a transformarlo en una bendición. (I, 397), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 345.

55/ Si perseguimos esta idea nos daremos cuenta fácilmente que ninguna sociedad pudo haber surgido de las virtudes amables y las cualidades amorosas del hombre, sino al contrario, todas ellas debieron haberse originado a partir de sus necesidades, imperfecciones y de la diversidad de sus apetitos: Descubriremos que entre mayor sean su orgullo y vanidad, y más grandes sean sus deseos, más capaces serán de transformarse en vastas y numerosas sociedades. (I, 399), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 346-347).

56/ ..un cuerpo político, en donde el hombre sea sacado del estado salvaje, ya sea por la fuerza o por persuasión, se convierta en una criatura disciplinada que pueda encontrar sus propios fines al trabajar por los demás, y que independientemente del tipo de gobierno, cada miembro sirva al todo... (I, 399-400), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 347.

57/ Si por sociedad entendemos un número de personas, que sin reglas ni gobierno se mantienen unidas resultado de un sentimiento natural por la especie o de un amor por compañía, como una manada de vacas o de ovejas, no hay en el mundo una criatura menos apta para la sociedad que el hombre. (I, 400), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 347.

58/ Pero seamos salvajes o políticos, es imposible que el hombre caído, actúe con otro motivo que la auto-complacencia, mientras este en uso de sus órganos, ...sin distinción entre voluntad y placer...es imposible que sea una criatura sociable sin la hipocresía....(I, 401), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 348.

59/ ..dado que no podemos prevenir las ideas que continuamente nos surgen, todo comercio cívico estaría perdido, si mediante el arte y la educación no hubiésemos aprendido a ocultarlas. (I, 402), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 342.

60/ Es cierto que entre menos deseos tenga un hombre..entre más ama la paz y la concordia, entre más caritativo sea con su vecino, y entre más brille por su virtud, no hay duda de que en proporción, es aceptable a Dios y al hombre. Pero seamos justos, ¿qué beneficios puede traer esto, o que bien terrenal se puede lograr, para promover la riqueza, la gloria y la grandeza de las naciones? (I, 410), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 355.

61/ El hambre, la sed y la desnudez son los primeros tiranos que nos obligan a movernos: después, es nuestro orgullo, indolencia, sensualidad e inconstancia los grandes amos que promueven las artes, ciencias, intercambios, manufacturas y vocaciones; mientras que los grandes

maestros de oficios, la necesidad, avaricia, envidia y ambición, cada uno dentro de su clase, mantienen a los miembros de la sociedad trabajando..Príncipes y Reyes sin excepción. (I, 425), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 366-367.

62/ Es en la moralidad al igual que en la naturaleza, que no exista un bien tan perfecto en las criaturas que no sea dañino a alguien en la sociedad, ni nada tan totalmente malo, que no pruebe ser benéfico para alguna parte de la creación. De manera que las cosas son buenas o malas en referencia a algo y de acuerdo a la luz y posición en la que se encuentren. (I, 426), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 367.

63/ Me felicito de haber probado que, ni las cualidades amables y sentimientos nobles naturales en los hombres, ni las virtudes verdaderas capaz de ser adquiridas mediante la razón y la negación de sí mismo, son los fundamentos de la sociedad; sino aquello que llamamos mal en el mundo, tanto moral como natural, este es el gran principio que nos convierte en criaturas sociables. (I, 428), *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, p. 369.

63-1/ Características, 1714, pag. 99

63-2/ Características, 1714, vol 2, pp. 139-140

64/ 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 desagrade, es necesario que cada quien tenga un verdadero aprecio por su propio ser, superior al que tienen por otro..si este aprecio no fuera permanente, el amor que todas las criaturas se tienen a sí mismas, no sería tan inalterable como lo vemos. (II, 134), La Fábula de las Abejas: Segunda Parte, Tercer Diálogo, p. 129.

65/ Hor: Este apego de sí, afirmas, fue dado a las criaturas para la auto conservación; yo más bien pensaría que es dañino a los hombres, porque se vuelven odiosos unos a los otros...El amor propio, lo veo claramente, lo lleva a trabajar por su sobrevivencia y seguridad..: Pero que 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..(II, 139-140), La Fábula de las Abejas: Segunda Parte, Tercer Diálogo, p. 134.

66/ Es el (apego de sí) la madre de las esperanzas, y el fin y fundamento de nuestros mejores deseos: Es la armadura más poderosa en contra de la desesperación;...y ningún hombre tendera al suicidio mientras el apego de sí persista: pero tan pronto se acabe, todas nuestras esperanzas se extinguen, y no deseamos otra cosa 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, y buscar refugio en la muerte. (II, 142), La Fábula de las Abejas: Segunda Parte, Tercer Diálogo, p. 136.

67/..que la molestia 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), La Fábula de las Abejas: Segunda Parte, Tercer Diálogo, p. 138.

68/ En la búsqueda por la conservación de si mismos, los hombres descubren una lucha sin tregua para lograr vivir con comodidad, lo cual insensiblemente les enseña a evitar las molestias en toda ocasión: y cuando las criaturas humanas se someten al gobierno, y se acostumbran a vivir conforme a los límites de la ley, es increíble cuantas precauciones útiles..deberán aprender mediante la experiencia a tener...aún sin conocer las causas, que le obligan a actuar como lo hace. En suma, son las pasiones internas, que desconocidas a si mismos, gobiernan su voluntad y dirigen su conducta. (II, 146), La Fábula de las Abejas: Segunda Parte, Tercer Diálogo, 139.

69/ Una vez que la generalidad comience a ocultar la sobreestimación que se tienen a si mismos, los hombres comenzarán a tolerarse unos a otros. Ahora nuevos progresos habrán de realizarse cada día, hasta que algunos de ellos se vuelvan tan impúdico, no sólo por negar la sobreestima que se tienen a si mismos, sino además, pretender que valoran más a los demás que a si mismos. Esto les traerá una complacencia, y ahora la adulación les lloverá como un torrente. Tan pronto como lleguen a este punto de insinceridad, hallarán sus beneficios y se los inculcarán a sus hijos. (II, 153), La Fábula de las Abejas: Segunda Parte, Tercer Diálogo, p. 145.

70/...Pero considerando la manera como se encuentran dispuestas las cosas en la tierra, y la multiplicidad de animales que tienen sus propias necesidades por satisfacer, parece obvio que estos intentos...se verán obstaculizados y frustrados en ciertas ocasiones...si cada individuo no contara con una pasión...que convocando toda su fuerza, le inspirara con una fuerza transportadora a sobreponerse de los obstáculos que lo limitan en la gran labor por la auto-preservación. La pasión que describo es el coraje. (II, 193), La Fábula de las Abejas: Segunda Parte, Cuarto Diálogo, p. 176.

71/...Un caballero no necesita mostrar su valentia más que cuando su honor está de por medio; y si se atreve a pelear por su Rey, su amigo o su amante, o por todo aquello en donde su reputación este en entredicho, puedes pensar lo que quieras de él en todo lo demás. Además en la enfermedad y otros peligros, como en otras aflicciones, donde la mano de Dios se puede ver, el coraje y la intrepidez son tan impios como insolentes. La indiferencia en los castigos es una especie de rebelión: Es declararle la guerra al cielo, nadie se atrevería a hacerlo más que los ateos o libre pensadores; solo alguien como ellos pueden glorificar la impertinencia y hablar de morir apaciblemente. (II, 78) La Fábula de las Abejas: Segunda Parte, Segundo Diálogo, p. 86-87)

72/ ..Es algo terrible decidirse a renunciar enteramente al mundo y a la conversación con las personas estimables que habitan en él. ¿Quisieras convertirte en comidilla de la gente? ¿Te avendrias a ser objeto de la burla y escarnio de todas las hosterías, diligencias y mercados? ¿No sería éste con toda seguridad el destino del hombre que se negara a pelear o que recibiera una afrenta sin ofenderse? Dime sinceramente, Cleónenes, ¿se puede evitar? ¿No se convertiría tal persona en objeto de burla general? ¿No sería señalado en las calles, y serviría de diversión a los niños, mozos y cocheros? ¿Pueda pensarse en soportar esto con paciencia? (II, 80), La Fábula de las Abejas: Segunda Parte, Segundo Diálogo, p. 88

73/ La misma pasión que hace que el hombre educado y el funcionario prudente se valoren y tengan admiración secreta por si mismos, gracias a la admiración y fidelidad que muestran, hace que el vicioso se jacte de

sus vicios y presuma de su impudicia. (I, 83), La Fábula de las Abejas:
Segunda Parte, Segundo Diálogo, p. 90.

CAPITULO 4.-INTERPRETACIONES SOBRE LA GENEALOGIA MORAL DE MANDEVILLE

4.1.-La posibilidad de la virtud en la genealogía moral de Mandeville

¿Está negando Mandeville la existencia genuina de sentimientos desinteresados, niega que exista el amor y la benevolencia? ¿O simplemente afirma que aún cuando estos sentimientos puedan existir, no son innatos en el ser humano, sino el resultado de la educación y el condicionamiento social? La disposición innata que hace posible dicha adaptación es el apego de sí (self-liking).

Cuando *Horacio* acusa a Mandeville de sostener que la virtud no existe, *Cleómenes* lo niega y sale en su defensa:

"*Cleo*: Indeed, *Horatio*, this is a stronger argument against the social system, and more injurious to it, than anything that has been said by the author whom you have exclaim'd against with so much bitterness.

Hor: I deny that. I don't conclude from the selfishness in some, that there is no virtue in others.

Cleo: Nor he neither, and you very much wrong him if you assert that he ever did. 1/ (II, 28)

Esta cita se encuentra en el primero de los diálogos de la segunda parte de la Fábula de las Abejas. Cleómenes repite la defensa en la última parte de los diálogos, diciendo:

"*Hor*: Why don't you speak more openly and say that there is no virtue or probity in the world? for all the drift of your discourse is tending to prove that.

Cleo: I have amply declared myself upon this subject already in a former conversation; and I wonder you will lay again to my charge what I once absolutely denied: I never thought that there were not virtuous or religious men; what I differ with in the flatterers of our species, is about the numbers, which they contend for; and I am persuaded that you yourself, in reality, don't believe that there are so many virtuous men as you imagine you do. (II, 405) 2/

Esto puede confundir un poco, en realidad Mandeville siempre insiste en que no puede existir la virtud sin la negación de uno mismo (self-denial), y se burla de Shaftesbury por mantener lo contrario. Se puede seguir de aquí, y Mandeville parece sugerirlo continuamente, que la

conducta aparentemente virtuosa no es tan genuina si proviene de una pasión y simplemente es una forma disfrazada del apego de sí (self-liking). Las virtudes morales, cuyo origen es descrito en *El Origen de la Virtud Moral* no son virtudes verdaderas en lo absoluto. La verdadera virtud existe sólo cuando se ha logrado trascender la naturaleza humana por completo, y esto es posible sólo mediante la asistencia divina (la caritas). Esta tesis acerca de la imposibilidad de la virtud del hombre caído, a menos de recibir la gracia (Caritas), era una idea original de San Agustín, que si bien ya no estaba de moda en la época en que Mandeville escribe la Fábula, no le era ajena a sus lectores. Tampoco creo que Mandeville haya sido un serio agustiniano en moral.

Cuando Mandeville afirma que no niega que la virtud ocurra a veces, solamente está reconociendo que algunos santos la alcanzan con la ayuda de Dios por encima de las limitaciones humanas. En más de una ocasión Mandeville admite que se está refiriendo al hombre natural y no a los cristianos devotos, quienes son una excepción, pues son asistidos por la gracia divina 3/

Mandeville también insiste en que es muy poco común encontrar cristianos devotos, aún en los monasterios. Si es sincero o no, es un plan astuto, pues le permite curarse en salud y no atacar directamente al cristianismo, así como disponer de muchos ejemplos en caso de crítica, sin tener que abandonar la tesis central de que la naturaleza humana es completamente egoísta.

Se puede decir que cuando Mandeville muestra que la supuesta virtud nace del apego de sí (self-liking), traída a la existencia por sabios legisladores quienes supieron undir la recompensa de la adulación, otorgada a todo aquel que realizara acciones en favor de los demás, está mostrando que no es una verdadera virtud en lo absoluto.

Por otro lado, Mandeville también afirma a través de su vocero Cleónenes:

"My business is to demonstrate to you, that the good qualities men compliment our nature and the whole species with are the result of art and education." 4/

En este pasaje no está negando que existan buenas cualidades. Cuando en El Origen del Honor nos dice que el honor es más eficiente que la virtud como medio para controlar la conducta humana, lo que quiere decir es que un principio como el honor ejerce menos violencia sobre la naturaleza humana que la virtud, pues mientras esta última nos pide la conquista de todas las pasiones, negándonos a nosotros mismos, el principio del honor sólo nos pide que las moderemos parcialmente. El Yo no ha sido negado por completo, el apego de si (self-liking) recibió una gratificación, pero existe la negación suficiente en esta virtud artificial inventada por los astutos políticos, sin necesidad de recurrir a la ayuda sobrenatural que requiere la virtud genuina.

¿Será verdad la acusación que le hace *Horacio* a Mandeville, en el sentido de que: "the words honesty, benevolence, and humanity, and even charity are empty words only" (II,3) 5/ ¿Qué las volvería palabras huecas o vacías? ¿El hecho de ser formas disfrazadas de la vanidad o del apego de si (self-liking)? ¿Habría alguna razón para creer que la benevolencia es menos genuina por ser una forma del apego de si? La tesis de Mandeville podría ser la siguiente: El hombre no posee de manera natural aquellas cualidades que lo hacen vivir armónicamente dentro de la sociedad, pero si le es posible adquirirlas. Lo que hace posible lo anterior es su deseo de estima, y su disposición a estimarse bien por aquellas cualidades que le han enseñado a valorar. Pero la civilización es frágil y requiere de una constante vigilancia para sostenerla. Estar conscientes de que la conducta virtuosa es benefica al bien público no es suficiente para persuadirme de actuar bien y evitar las conductas dañinas del pasado, el hombre necesita de nueva inspiración, de una retroalimentación; necesita reflejarse en su propia nobleza, y en su

superioridad frente a los animales, y lograr así una especie de satisfacción narcisista o de respeto por sí mismo. Aún así esto puede no ser suficiente, por ello necesitamos del principio del honor que es un incentivo directo a la vanidad, y por ello es un recurso más eficaz que la virtud.

Hasta ahora todo parece indicar que la virtud propiamente hablando no existe. ¿Pero el hecho de que el hombre se enorgullezca por ayudar a los demás, significa que no tiene una auténtica preocupación por su prójimo, sino que sólo lo hace para enaltecer su orgullo? Esto es claramente distinto que decir, que nunca habría desarrollado una preocupación por los demás si no hubiese tenido la capacidad para el orgullo.

Esto es lo que aparentemente está diciendo Mandeville, la tendencia a socializarnos no es innata sino aprendida, es artificial. Es el resultado del conocimiento adquirido a través de mi experiencia práctica en mis interrelaciones cotidianas con otros egoístas iguales a mí, donde mi conducta egoísta me ha traído tantos problemas con los demás, que me obstaculiza en la obtención de mis deseos, mi instinto de auto-preservación me obliga a impedirlo, por lo cual estoy dispuesto a mostrar conductas cooperativas con los otros. Esto es al nivel más primario y original de las relaciones sociales, pero una vez que las sociedades avanzaron en la civilización y progresaron hacia nuevas formas de persuasión a favor de conductas cooperativas, una de éstas fue el recurso de la adulación como recompensa por cada acto en favor de los demás. La moderación de mis pasiones satisface mi instinto de apego de sí (self-liking), que es la buena estima que obtengo de los demás, lo cual enaltece mi orgullo.

Una crítica común que se hace a los teóricos del interés propio es que sus tesis son tautológicas. El argumento sería el siguiente: Cualquier acción que realices voluntariamente, lo haces porque así lo

deseas, por lo tanto, los deseos desinteresados no existen. Si atendemos a esta tesis así de simple, es cierta, yo puedo desear la felicidad de los demás; cuando realizo un acto a favor de los demás lo hago porque así lo deseo, y no por ello se convierte en una falsa benevolencia.

Consideremos por ejemplo lo que Mandeville dice acerca de la piedad, en el *Ensayo sobre la Caridad y las Escuelas de Caridad*. La virtud de la caridad, nos dice:

"is often counterfeited by a passion of ours, call'd *Pity* or *Compassion*, which consists in a fellow-felling and condolence for the misfortunes and calamities of others: all mankind are more or less affected with it; but the weakest minds generally the most. It is raised in us, when the sufferings and misery of other creatures make so forcible an impression upon us, as to make us uneasy. It comes in either at the eye or ear, or both; and the nearer and more violently the object of compassion strikes those senses, the greater disturbance it causes in us, often to such a degree as to occasion great pain and anxiety. (I, 287) 6/

Continúa el pasaje con un ejemplo terrible de como un niño es devorado por un cerdo hambriento, que cualquiera que lo viera sufriría de un tremendo sentimiento de horror, hasta el hombre más malvado se conmoviera:

"What tortures would it give the soul beyond expression! Let me see the most shining virtue the moralists have to boast on so manifest either to the person possess'd of it, or those who behold his actions: Let me see courage, or the love of one's country so apparent without any mixture, clear'd and distinct, the first from pride and anger, the other from the love of glory, and every shadow of self-interest, as this pity would be clear'd and distinct from all other passions" (II, 288) 7/

Tal parece que ésta no es una admisión muy afortunada para Mandeville, pues cae en la inconsistencia siguiente: Si la piedad es natural como dice, una emoción no aprendida, que no le debe nada a la manipulación de los hábiles políticos. Parece entonces que no solo el amor propio (self-love) y el apego de si (self-liking) son las únicas disposiciones originales e innatas en el ser humano, que existe una tendencia espontánea a incómodarse con los sufrimientos ajenos. ¿No es

Justamente esto lo que reclamaba Shaftesbury, que tanto negó Mandeville?
Aún así, Mandeville exhibe a la piedad como una prueba exitosa de que la
caridad verdadera no existe. Dice:

"There would be no need of virtue or self-denial to be moved at such
scene; and not only a man of humanity, of good morals and
commiseration, but likewise a highwayman, a house-breaker, or a
murderer could feel anxieties on such an occasion; how calamitous
soever a man's circumstances might be, he would forget his
misfortunes for the time, and the most troublesome passion would
give way to pity, and not one of the species has a heart so obdurate
or engaged that it would not ake at such sight, as no language has
an ephitet for it. (Ibid, p. 256) 8/

La piedad no requiere de la negación de uno mismo, pues sólo va
dirigida a aliviar el displacer interno que sentimos al contemplar las
miserias de otros, y además es una pasión. Es decir, es un deseo
particular de evitar que el bebé sufra, pero al hacerlo nos auto-
complacemos. Este es un clásico argumento hedonista del interés propio,
en el que se apoya Mandeville, pero también está suponiendo otros que no
debemos dejar de lado.

Mandeville no está diciendo que nos sentiríamos satisfechos de
alejarnos del lugar para ya no ver los sufrimientos ajenos sin hacer
nada, esto no sería suficiente para aliviar mi incomodidad. No está
negando explícitamente que tengamos un desagrado auténtico y
desinteresado por los sufrimientos de los demás. La única razón por la
que dice que la piedad no es virtud, es que no conlleva a la renuncia de
todas mis pasiones, porque ella en si misma es una.

Admite, tanto en *El Origen de la Virtud Moral* como en el *Ensayo
sobre la Caridad*, que es la más amable de nuestras pasiones; sin embargo
es una debilidad de nuestra naturaleza que puede generar tanto bien como
mal.

"as much a frailty of our nature, as anger, pride or fear...it is
an impulse of nature, that consults neither the public interest nor
our own reason, it may produce evil as well as good. It has help'd
to destroy the honour of virgins, and corrupted the integrity of
judges; and whoever acts from it as a principle, what good soever he

may bring to the society, has nothing to boast of but that he has indulged a passion that has happened to be beneficial to the publick." (I, 42) 9/

Cuando Mandeville nos dice que no existe mérito alguno en tratar de salvar a un bebé de caer al fuego, la acción no es ni buena ni mala, pues de verlo caer nos habría causado tal sufrimiento que la auto-preservación nos obliga a tratar de evitar. 10/ Está nuevamente cayendo en el argumento hedonista: Cualquier cosa que haga deliberadamente me debe otorgar satisfacción, de otra forma no lo haría; de manera que actúo sólo buscando mi satisfacción.

No obstante, la afirmación de Mandeville lo distingue de cualquier otro teórico del egoísmo, pues éstos simplemente afirman que toda acción nace indistintamente de cualquier tipo de deseo. Mandeville hace una afirmación más significativa: Tal conducta humana no procede del amor propio en su forma más obvia, no es cualquier deseo, sino el deseo específico de alabanza o estima que llama apego de sí (self-liking).

Aunque una afirmación tal es posible refutarla recurriendo a la evidencia empírica: Si evito acciones egoístas sólo en favor de mi prestigio, entonces no realizaría acciones en favor de los demás si sé que nadie va a darse cuenta. De hecho, los hombres han realizado acciones no egoístas sabiendo que nadie se daría cuenta, y otros han realizado acciones que creen buenas, aún a sabiendas que sus vecinos desaprobaban y los culparían. Es fácil constatar como la tesis de Mandeville puede ser refutada a un nivel empírico sin necesidad de recurrir a ejemplos.

La tesis de la teoría del interés propio, utiliza el término "interesado" en un sentido tan amplio que abarca todas las acciones motivadas por el deseo, y así todos los actos voluntarios, de manera que la afirmación de que ninguna acción es desinteresada se convierte en una tautología, que dice que todas las acciones voluntarias son voluntarias. Con lo que se convierte en una afirmación vacía. Pero éste no es el caso

de Mandeville, pues tal parece que cuando habla del deseo de estima y el miedo al deshonor o a la vergüenza, significa algo más que simplemente la buena opinión o imagen que los otros tienen de mí. En el Origen del Honor, Mandeville nos dice:

Cleo:...It was not the contrivance of one man, nor would have been the business of a few years, to establish a notion, by which a rational creature is kept in awe for fear of it self, and an idol is set up that shall be its own worshipper.

Her: But I deny, that in the fear of shame we are afraid of ourselves. What we fear is the judgement of others, and the ill opinion they will justly have of us.

Cleo: Examine this thoroughly, and you'll find, that when we covet glory, or dread infamy, it is not the good or bad opinion of others that affects us with joy or sorrow, pleasure or pain; but it is the notion we form of that opinion of theirs, and must proceed from the regard and value we have for it. If it was otherwise, the most shameless fellow would suffer as much in his mind from publick disgrace and infamy, as a man that values his reputation. Therefore it is the notion we have of things, our own thought and something within ourselves, that creates the fear of shame: For if I have a reason, why I forbear to do a thing today, which it is impossible should be known before tomorrow, I must be withheld by something that exists already; for nothing can act upon me the day before it has its being." 11/

Aquella noción de la que habla Mandeville, pudo haber sido lo que sus contemporáneos llamaron "idea": el imaginarme los comentarios reprobables que los otros harían si llegaran a conocer mi conducta.

Según Hector Monro, en su libro The Ambivalence of Bernard Mandeville 12/, la afirmación de que no nos afectarían las críticas de otros a menos que valore esas opiniones, puede responder a la formación de un "ideal del yo" por parte del hombre honorable.

Pues Mandeville declara que el hombre de honor se adora a sí mismo, si no ¿por qué jura por su honor, en vez de jurar por Dios? Este es un tipo de juramento por sí mismo, así como otros juran por Dios. 13/ Según Monro, lo que el hombre de honor hace es crear una especie de "ideal del yo" en su imaginación; cuando su conducta se aleja de este ideal siente vergüenza. De manera que la estima y aprobación que el apego de sí busca es nuestra propia estimación y reconocimiento.

Es confusa la interpretación que hace Monro, pues Mandeville ya había dicho en la Fábula de las Abejas, que cada uno de nosotros posee una tendencia natural a la sobrevaloración de sí mismo (self-liking), y que por ello estamos ansiosos de que los demás nos confirmen la buena opinión que tenemos de nosotros mismos. Tal parecería que en la Fábula, Mandeville nos habla de una conciencia heterónoma, en donde el juicio de las acciones depende de la aprobación social. Pero cuando leemos el ensayo sobre El Origen del Honor, parece como si esta conciencia moral fuese internalizada y lograra autonomía; pero de ser este el caso ¿para que necesitaría yo el reconocimiento y la adulación pública, si la certeza de mis acciones depende de mi supuesto "ideal del yo"?

Monro insiste en que la tendencia instintiva hacia la sobrevaloración de uno mismo (self-liking) o el deseo de aprobación, sufre una modificación en dos sentidos. En primer lugar, formamos el hábito de juzgarnos y reprobarnos a nosotros mismos: "¿Qué diría tal-y-tal si me vieran hacer esto?", y en segundo lugar, reflexionamos y decidimos sobre aquellas opiniones que no vale la pena tomar en cuenta. Las opiniones que debemos tomar en cuenta son las de aquellos que comparten los mismos estándares valorativos que nosotros, lo cual significa que estoy apelando a mis propios estándares y a mi propia aprobación.

Según Monro, esta modificación del apego de sí (self-liking) realizada por Mandeville, le permite aceptar que algunas veces el hombre realice acciones no egoístas en secreto, o desafiando a la opinión pública:

"But such men, as without complying with any weakness of their own, can part from what they value themselves and, from no other motive but their love to goodness, perform'd a worthy action in silence: Such men, I confess, have acquir'd more refin'd notions of virtue than those I have hitherto spoke of; yet even in these (with which the world has yet never swarm'd) we may discover no small symptoms of pride, and the humblest man alive must confess, that the reward of a virtuous action, which is the satisfaction than ensues upon it,

consists in a certain pleasure he procures to himself by contemplating on his own worth: which pleasure, together with the occasion of it, are as certain signs of pride, as looking pale and trembling at any imminent danger, are the synthoms of fear" (I,43)
14/

Me parece que cuando Mandeville habla de aquellos que han adquirido nociones más refinadas de virtud y que por ello son capaces de hacer acciones buenas en silencio, acepta la posibilidad de acciones meritorias, pero contaminadas por la satisfacción narcisista que brindan. No son un vicio, solo un loco las declararía así, pero tampoco son una virtud, pues no llevan implícita la negación de uno mismo, cuyo requisito es necesario en la concepción mandevilliana. Mandeville no parece estar negando la posibilidad de la benevolencia, aunque rechace su carácter innato en oposición a Shaftesbury y Hutcheson. En Mandeville, la disposición de subordinar el amor propio al bien público no es innata como los otros dos filósofos antes referidos defienden, sino adquirida, bajo la instancia de estos hábiles políticos que supieron brindar al hombre la recompensa de la adulación.

Lo que sí es innato, según Mandeville, es el deseo de aprobación, esta natural disposición de nuestra naturaleza humana y el conocimiento que los políticos tienen de ella, es lo que les permite a través de la educación persuadirnos (con un recurso como la adulación) de que las acciones en favor de los demás son convenientes. Sin una base innata como es el deseo de aprobación, los intentos de estos legisladores serían estériles. Comunicarle a los seres humanos que las acciones en favor de los demás eran valiosas no fue suficiente para persuadirlos, fue necesario apelar a una noción de respeto y estima por uno mismo para convencerlo, referirse a algo que ya existía previamente en la constitución humana de manera innata.

En el *Ensayo sobre el Origen de la Virtud Moral*, Mandeville nos explica cómo se da el desarrollo de la moralidad, donde supone que fue inventada por todos aquellos que se asignaron la tarea de civilizar a la

humanidad. 15/ El problema aquí, a mi manera de ver, es que Mandeville parece caer en una contradicción performativa, a saber, ¿estos políticos están exentos de esta naturaleza y tendencia cooperativa? ¿O estos legisladores no son nadie en específico, y Mandeville se refiere a ellos como metáfora para decir que es el resultado de la evolución hacia el progreso?

La respuesta la encontramos en el *Origen del Honor* cuando afirma:

Hon: But, how are you sure, that this was the work of moralists and politicians, as you seem to insinuate?

Cleo: I give those names promiscuously to all that having studied human nature, have endeavour'd to civilize men, and render them more and more tractable, either for the ease of governours and magistrates, or else for the temporal happiness of society in general. I think of all inventions of this sort, the same which (I) told you of politeness, that they are joint labour of many. Human wisdom is the child of time. It was not the contribution of one man, nor could have been the business of a few years, to establish a notion, by which a rational creature is kept awe for fear of itself, and an idol is set up, that shall be its own worshipper. 16/

En este pasaje aclara la ambigüedad que mencione líneas arriba, pues acepta que no se trata de un político en específico, sino que el desarrollo de la moralidad es el resultado de la evolución de la civilización, cuyas nociones han facilitado la gobernabilidad, pues el "yo debo" fue internalizado; y así se contribuyó a la felicidad general de la sociedad.

De ser cierta la interpretación de Monro acerca de la transformación que sufre el deseo de aprobación (self-liking), de basarse originalmente en la opinión ajena para después depender de la imagen propia, como en una especie de formación del "ideal del yo", entonces el agente habría desarrollado un sentido moral que actuaría como juez, indicándole el "yo debo" de manera relativamente autónoma. Digo "relativamente" porque esta internalización fue el producto de un aprendizaje, resultado de una educación familiar apegada a las costumbres culturales del caso, y del progreso de la civilización. Es decir, tal parece que hablamos de una

evolución moral que pasa de la heteronomía a la autonomía, como el resultado del proceso civilizatorio.

Monro acepta la transformación que sufre el deseo de aprobación (self-liking) y concluye con una objeción. Dice, si aceptamos que lo que buscamos es la auto-aprobación como una especie de sensación escalofriante, llamada placer, no es más una manera de decir que hacemos lo que escogemos hacer, esto es una especie de auto-rectitud que consiste en reflexionar acerca de lo que es correcto hacer; una conclusión obvia y poco sorprendente.

Si regresamos a la pregunta original de si Mandeville acepta la existencia de la virtud, según la interpretación de John Colman 17/, Mandeville no la niega simplemente afirma que no tiene un origen innato, pues es el resultado de la educación y las costumbres.

Colman hace una separación entre el aspecto satírico y ético en el pensamiento mandevilliano para ver el aspecto ético-filosófico con mayor claridad. Intenta demostrar que la obra mandevilliana contiene una teoría moral coherente, que si admite la posibilidad de la existencia de la virtud.

En primer lugar, nos persuade de no interpretar literalmente el mito acerca del origen de la virtud que nos ofrece Mandeville. Pues se trata de un mito, pero no del tipo que contiene elementos sagrados o religiosos, sino secular. Es la historia fáctica de la educación de una niña y la práctica del moralista, que aparece al final de su ensayo *El Origen de la Virtud Moral*. No se trata del relato ocurrido en una época primitiva en condiciones previas al establecimiento de la sociedad. Lo que la historia nos ofrece es un análisis de la educación moral.

De acuerdo con Mandeville, cada individuo tiene una disposición innata a pensar bien de sí mismo, pero el ser humano atiende esta disposición con timidez. Por consiguiente, le deleita aquello que le refuerza la buena opinión que tiene de sí mismo, y le teme a lo

contrario. Aquello que más desea es la buena opinión de los demás, y lo que más teme es la censura. Es justo por esta dependencia de los demás que es una criatura maleable y flexible.

En la educación moral, ya sea el ser humano un niño o un adulto, esta autoestima innata es canalizada en una dirección específica. Esta educación moral le presenta al ser humano una imagen de sí mismo, es decir, el objeto de su orgullo adopta una forma definida. Esta imagen pretende ser una descripción de la naturaleza humana, pero es más que eso, pues es presentada como algo admirable.

Para los contemporáneos de Mandeville, el retrato de la naturaleza humana estaba enaltecido. En especial Hutcheson destaca y pone énfasis en las bellezas de su naturaleza. A estas ideas se suma otra doctrina que coloca al hombre a la mitad del camino entre la parte animal y divina de la creación. El hombre virtuoso era aquel que actuaba conforme a aquella parte de su naturaleza, que lo asemejaba a aquello que compartía con los ángeles; mientras que el vicioso era aquel que seguía sus pasiones, su parte brutal.

Esta visión de sus contemporáneos es incluida por Mandeville en *El Origen de la Virtud Moral*, al relatar cómo el político separó a la humanidad en dos clases, una noble y otra abyecta. Sin embargo, Mandeville niega el retrato angélico de la naturaleza humana, sostiene que es un compuesto de pasiones egoístas, encabezada por el orgullo:

"As for my part, without any compliment to the courteous reader, or myself, I believe man...to be a compound of various passions, that all of them, as they are provoked and come uppermost, govern him by turn, whether he will or no." (I, 25). 18/

La educación moral está basada en un engaño. No obstante, es útil y fructífera, pues es sólo mediante la manipulación del orgullo de los seres humanos que podemos superar estas pasiones egoístas y buscar el beneficio general.

Según Colman, las palabras "virtud" y "vicio" son para Mandeville esencialmente términos de aprobación y desaprobación, de elogio o condena. Estaba consciente que cuando decimos que una acción es virtuosa, no estamos meramente clasificando o describiendo una acción; estamos pagando una recompensa a aquellos que la realizan. Ello no significa que las palabras "virtud" y "vicio" sean meramente emotivas, y sirven para indicar que cierta clase de acciones son deseables o indeseables, antes de ser llamadas "virtuosas" o "viciosas".

En opinión de Colman, el contenido de la moralidad en Mandeville es fuertemente utilitarista. Sostiene que el hombre no viene al mundo equipado con un conocimiento de lo que es bueno y malo, por lo que debe ser aprendido. Como la virtud funciona en términos de alabanza y como los seres humanos desean alabanza, entonces les inculcan el deseo de realizar ciertas acciones.

Según Colman, no todos los seres humanos reaccionan de igual manera frente a la educación moral. Son tres grupos los que surgen del programa civilizatorio de los legisladores (politicians). En primer lugar, aquellos que creen fielmente en la imagen de la naturaleza humana y tienen éxito en vivir conforme a ella. En segundo lugar, aquellos que a pesar de creer en esta imagen, carecen de la fuerza de voluntad suficiente para imitarla. En tercer lugar, aquellos que continúan buscando únicamente su propio beneficio.

Los miembros de los dos primeros grupos reconocen la existencia de acciones obligatorias, podemos decir que el "yo debo" ha sido internalizado, es en ellos en donde la educación moral tiene éxito.

La virtud en la que Mandeville cree es práctica, su teoría de educación moral da una explicación de cómo, a pesar del hecho de que el ser humano es una criatura egoísta, es capaz de realizar acciones que son consideradas como manifestaciones de la virtud. Parece que la virtud que el ser humano es capaz de realizar no ejemplifica la auto-negación, sino

simplemente el dominio de una pasión por otra más poderosa, el orgullo (pride). Tampoco trae consigo un motivo puro, sino el amor por la alabanza.

Colman interpreta la definición de virtud de Mandeville de la siguiente manera: Una acción es virtuosa si y sólo si: a) implica la negación de sí mismo (si la acción va en contra de los impulsos de mi naturaleza); b) el motivo del agente para realizar una acción es que el acto es bueno en sí mismo, que tenga como motivo una ambición racional por ser bueno ("a rational ambition of being good"); c) que se trate de un tipo de acción que tienda a beneficiar a otros, o a la conquista de las pasiones del agente. 19/ Si alguna de estas tres condiciones no se cumple, la acción no puede ser llamada propiamente virtuosa.

Según Colman, la primera condición se puede interpretar como la afirmación de que no hay virtud en aquella acción que incluya algún elemento del "yo" (self). En este caso, si la fuente de la acción surgió de alguna pasión, entonces no puede ser virtuosa. Esta es, a lo que Colman llama, la exigencia por la "total negación de uno mismo". Sin embargo, nos dice que si a esta primera condición la interpretamos como, hay virtud en aquella acción que involucre la negación de una pasión, dejamos abierta la posibilidad de que esta negación sea el resultado del sometimiento de una pasión gracias a la acción de otra más poderosa, como sería el hecho de que el orgullo, siendo una pasión, domine y controle otro tipo de pasiones, como serían la lujuria y la ira por mencionar algunas.

Esta puede ser llamada, según Colman, la exigencia de una "parcial negación de uno mismo" 20/ Colman está de acuerdo en que Mandeville excluye la posibilidad de la auto-negación total, pero no la parcial, pues de ello depende el éxito de la educación moral. De manera, que la exigencia de que no puede haber virtud sin auto-negación puede ser considerado un reclamo fáctico de que, dada las características

intrínsecas de la naturaleza humana, el hombre no realiza acciones buenas de manera natural. Aún así, Mandeville permite la existencia de algunos impulsos naturales, como la piedad, que pueden ayudarnos a realizar buenas acciones aunque no sea propiamente una virtud.

Según Colman, Mandeville también emplea el término virtud primariamente para referirse a ciertas cualidades poseídas por el hombre, pues de no contar con ellas no tendría posibilidad de ser virtuoso. Pues donde no hay deseo no puede existir la negación de uno mismo, y un hombre que no es sensible a la tentación no puede ser virtuoso, pues no habría mérito alguno en la contención de los deseos:

"where there is no desire there can be no self-denial, and...a man, who is not sensible to temptation, can claim no greater merit from continence, than he can for frigidity." 21/

De tal forma, si al hombre le fuese dado ser bueno de manera innata no existiría la posibilidad de la virtud, el término carecería de sentido.

Según Colman, la primera condición para ser virtuoso puede interpretarse como, la expresión de la creencia de Mandeville de que las pasiones naturales sirven para recordarnos que la auto-negación está contenida lógicamente en el concepto de virtud. Si no existieran estas pasiones, no habría tentaciones y la virtud no sería posible. Aunque no basta la auto-negación, es necesario que la acción realizada sea en favor de un principio meritorio:

"to perform a meritorious action, it is not sufficient barely to conquer a passion, unless it likewise be done from a laudable principle." (I,294). 22/

En opinión de Colman, la segunda condición establece que la motivación para la realización de una acción debe ser racional, es decir, debe surgir de una ambición racional por ser bueno. La noción de racionalidad que utiliza Mandeville da lugar a nuevos problemas.

Esta condición se puede entender como la exigencia del agente de actuar conforme a la convicción en la bondad de su acto, y que sea esta creencia el factor que lo determine a actuar.

Según Colman, la única razón para que el individuo haga el bien es porque considera al acto valioso en sí mismo. Es decir, si los hombres son criaturas esencialmente egoístas, no les mueve ningún argumento que diga que la realización de cierto acto es beneficioso a los demás. Tampoco influye en su conducta el argumento de que, aún cuando su acto vaya en contra de sus inclinaciones presentes, en el largo plazo puede concordar con su interés propio (self-interest). Mandeville no comparte con los utilitaristas teológicos que hacer el bien será finalmente recompensado en el cielo. 23/

Mandeville tampoco cree que se pueda obligar al ser humano a hacer el bien por la fuerza, pues tarde o temprano encontraría la manera de evadir el castigo. Por tanto, la única razón moral posible para llevar a cabo la realización de una acción, es que ésta tenga valor en sí misma, según Colman.

Es cierto que al individuo se le provee de una razón para actuar bien, a saber, la recompensa de honor y gloria, la felicidad que disfruta en su expectativa de alabanza. Sin embargo, Colman considera que el moralista en sus esfuerzos por hacer que el ser humano se incline al bien, no puede presentar esta recompensa como la razón de su comportamiento moral. ¿Por qué? Porque cuando alabamos a alguien estamos haciendo algo más que expresar una simpatía personal, estamos reconociendo que el objeto de mi agrado ha alcanzado un cierto nivel que es considerado un grado de excelencia o mérito. La alabanza es justa cuando reconocemos que aquello alabado se adecúa a ese estándar.

En otras palabras, nos dirá Colman, alabar algo es representarlo ya como valioso, y aquel que acepta la alabanza como válida debe estar de acuerdo con que es valioso. Afirma que el acto de alabanza no crea el

valor del objeto, sino al revés, si la alabanza es valiosa es porque el objeto lo es; es un reconocimiento de un valor ya existente. 24/ Como vemos, el moralista presenta la espléndida imagen del ser humano como un estándar. Aquellos que realizan actos buenos son alabados por conformarse a este estándar, su acto es representado como valioso.

Es sólo porque el elogio se entiende como la expresión de una actitud muy favorable hacia aquel que es elogiado, que puede funcionar como una recompensa por la conducta. Estrictamente hablando no es la alabanza lo que los hombres desean, sino la buena opinión de los demás. Si no se entendiera así el acto del elogio, las alabanzas no serían más que palabras vacías, sin ninguna posible influencia en la conducta humana. Decirle a un individuo que será elogiado por un comportamiento específico, es dejarlo sin una razón para actuar, a menos que se añada que será elogiado porque su conducta es digna de alabanza (praiseworthy). Además, es justamente porque la actitud ejercida en la alabanza es algo más que algo subjetivo o una simpatía personal, que la alabanza influye sobre la conducta. Los seres humanos desean que se les asegure que la opinión que tienen de sí mismos posee validez objetiva. La alabanza sirve como reafirmación de la identidad personal. 24/

Para Mandeville sólo es necesario que aquellos que son alabados comprendan que la alabanza es un reconocimiento de su valor.

La educación moral conduce a los individuos a creer en el valor de ciertas acciones, la educación modifica su disposición innata a creer bien de sí mismos. Cualquier ser humano que actúe conforme a estas creencias, no dudará en deleitarse cuando alguien lo elogie y esperará que lo adulen por su actuación. Pero esto es posible, según Colman, gracias a que se considera a sí mismo digno de alabanza por su acción. Más aún, estará preparado a actuar aún en aquellos casos en que el elogio

no esté disponible. Estará satisfecho con su propia creencia acerca de la bondad de sus actos.

Siguiendo con el análisis de esta segunda condición, la de que un acto es virtuoso si el motivo proviene de una ambición racional por ser bueno, se ha interpretado por la mayoría de los críticos, como la exigencia de Mandeville de actuar conforme a un principio puramente racional, y esto no es así, nos dirá Colman.

Si bien Mandeville, al igual que Hume, sostienen que la razón no puede por sí misma mover a la voluntad, no descarta la diferencia entre un individuo que actúa simplemente guiado por el impulso, y uno que calcula los mejores medios para obtener el fin que su pasión le dicta. El primero actúa de manera irracional y el otro de manera racional. Este es el tipo de racionalidad instrumental de medios a fines, que exige Mandeville en esta segunda condición para ser virtuoso, y no una racionalidad pura.

Este punto se muestra con claridad en la discusión que hace Mandeville de la "piedad" (pity). La piedad es una pasión natural al hombre, por la que no puede ser llamada una virtud. Pero existe una razón todavía más práctica por la que no pueda ser considerada una virtud, pues puede producir tanto bien como mal, esto es:

"As it is an impulse of nature, that consults neither the publick interest nor our own reason, it may produce evil as well as good. It has helped to destroy the honour of virgins, and corrupted the integrity of judges; and whoever acts from it as a principle, what good soever he may bring to the society, has nothing to boast of but that he has indulged a passion that has happened to be beneficial to the publick." (I, 42). 25/

El ser humano que desee hacer el bien no puede confiar en un impulso natural, sólo la razón puede indicarle cuales son los mejores medios para alcanzar este fin, se trata pues de una racionalidad instrumental y no crítica, como mencioné líneas arriba.

Colman nos dice que si la interpretación que hizo de la segunda condición para ser virtuoso fuese correcta, no habría razón para creer que la virtud es inaccesible al ser humano. A la objeción general que afirma que si bien los seres humanos son educados como para actuar movidos por una ambición racional por ser buenos, también la fuente secreta que lo mueve es el "orgullo" (pride), el cual es considerado un vicio. Colman responde que es necesario tomar en consideración el concepto de apego de sí (self-liking), que Mandeville incluye en la segunda parte de la Fábula, el cual consiste en la sobrestimación que nos tenemos cada uno de nosotros, la autoestima con la que nace todo ser humano. Por tanto, la verdadera fuente que mueve al ser humano es el apego de sí, sólo cuando es excesivo se convierte en orgullo, y por lo tanto en un vicio.

Si un ser humano pierde esta autoestima natural, el amor propio (self-love) lo inclina al suicidio como la única forma de escapar a un daño mayor que es vivir. De igual forma, el apego de sí (self-liking) nos impulsa a sacrificarnos a nosotros mismos para adecuarnos a la imagen admirable que nos han enseñado a valorar.

El apego de sí (self-liking) de la segunda parte de la Fábula cumple la misma función que el orgullo (pride) de la primera parte.

"Pride is that natural faculty by which every mortal that has any understanding over-values, and imagines better things of himself that any impartial judge, thoroughly acquainted with all his qualities and circumstances, could allow him. We are possess'd of no other quality so beneficial to society, and so necessary to render it wealthy and flourishing as this, yet it is that which is more generally detested." (I,125) 26/

Pero ¿es acaso el apego de sí (self-liking) un vicio? El concepto recibe una gran atención en *El Origen del Honor*. Aquí Mandeville sostiene la creencia de que:

"we are all born with a passion manifestly distinct from "self-love"; that, when it is moderate and well regulated, excites in us the love of praise, and a desire to be applauded and thought

well of others, and stirs us up to good actions: but that the same passion, when it is excessive, or ill turn'd, whatever it excites in ourselves, gives offence to others, renders us odious, and is call'd pride....Self-liking (is) the passion in general, the whole extent of it, whether it produces laudable actions, and gains us applause, or such as we are blamed for and draw upon us the ill will of others." 27/

En esta referencia el apego de sí (self-liking) es neutro, se convierte en un vicio sólo cuando es ofensivo a los demás. Las pasiones en sí mismas no son un vicio; el vicio surge sólo cuando las pasiones nos empujan a realizar actos que tienden a dañar a los demás, o hacen al agente poco servicial a los demás. La definición de vicio es estrictamente utilitarista, en especial cuando el apego de sí (self-liking) nos conduce a realizar buenas acciones.

En opinión de Colman, es en estos dos conceptos, el de orgullo (pride) y el del apego de sí (self-liking), en donde se unen las dos tendencias de Mandeville, la satírica y la moral. Como satirista identifica el concepto de orgullo con el de apego de sí (self-liking), no hay distinción entre ambos. En cambio, dentro del contexto de su teoría moral son conceptos distintos, el concepto de apego de sí (self-liking) es neutro, aunque se puede convertir en vicio, es un simple principio de la naturaleza humana, que cuando es bien manipulado produce comportamiento moral.

Por último, Colman analiza la tercera y última condición para ser virtuoso, la cual especifica los tipos generales de acción que pueden ser calificados como buenos. A pesar de las observaciones que hace Mandeville, en donde puede ser calificado como un escéptico, sí cree de hecho que el objetivo primario de la moralidad sea capacitar al hombre para vivir en armonía con el otro, y lograr así el beneficio mutuo. Solamente ciertos tipos de acción son compatibles con esta finalidad. En opinión de Colman, Mandeville nos habla de dos: acciones utilitarias que conducen al beneficio de otros, y acciones ascéticas que conducen a la negación de las pasiones del agente. Colman no se detiene a analizar las

acciones del primer tipo, pues parece obvio que las acciones que conducen al beneficio de los demás son consideradas buenas.

Las acciones ascéticas del segundo tipo, según Colman, no son tan obvias. En su opinión, Mandeville tuvo una gran influencia del pensamiento de Locke, al afirmar:

"...The principle of all virtue and excellency lies in a power of denying our selves the satisfaction of our desires, where reason does not authorize them. The power is to be got and improved by custom, made easy and familiar by an early practice...I would advise, that, contrary to the ordinary way, children should be used to submit their desires, and go without their longings even from their very cradles." 28/

Según Colman, es una sabia política educacional representar a la "auto-negación" como buena en si misma. Pues si el individuo adoptara el hábito de negar sus inclinaciones, aunque no esté en juego el bienestar de los demás, estará todavía más dispuesto a negarse a si mismo si ello les garantiza a los demás un beneficio.

En opinión de Colman, Mandeville no recomienda un ascétismo en el cual se logre una total negación del si mismo, ni tampoco promueve las inútiles "virtudes monacales", así llamadas por Mandeville mismo, dentro de su visión utilitarista.

Colman considera a Mandeville un utilitarista al ocuparse del contenido de la moralidad, un satirista al sostener un ascétismo riguroso, pero sólo como recurso para criticar el vicio de la hipocresía de los clérigos, y un moralista al condicionar la virtud a los tres principios analizados, a saber, la de la negación de si mismo, que la acción tenga un motivo racional y que se realice en beneficio de los demás.

Después de que Colman analiza estas tres condiciones necesarias de la virtud, defiende la existencia de una teoría moral coherente en Mandeville, así como la posibilidad de la existencia de la virtud. Aunque Mandeville mismo la reconozca como una rareza en este mundo.

Por último, a pesar de que los seres humanos sean educados en el reconocimiento de que las acciones buenas son valiosas, no existe garantía de que realizaran dichas acciones movidos por esta convicción. Como la adulación juega un papel tan importante en la moralidad, es muy probable que la mayoría de los seres humanos no actúen conforme a la acción misma, sino simplemente para ganar la alabanza de los demás. No se detienen a pensar si son merecedores de alabanza, simplemente la reciben. Mandeville opina de la moralidad lo siguiente:

"All is not gold that glisters; many things are done daily; for which people are extoll'd to the skies, that at the same time, tho' the actions are good, would be blamed as highly; if the principle from which they acted, and the motive that first edg'd them on, were throughly known." 29/

Según Colman, por más cínico que se muestre Mandeville en este pasaje, no puede interpretarse como la negación de la posibilidad de la virtud, pues no dice que la virtud sea inaccesible al ser humano.

"I am willing to allow, that men may contract of habit of virtue, so as to practice it, without being sensible of self-denial, and even that they may take pleasure in actions that would be impracticable to the vicious: But then it is manifest, that this habit is the work of art, education and custom; and it never was acquired, where the conquest over the passions had not been already made." 30/

La última parte de esta cita contiene la tesis central de Mandeville, aquella que sostiene que la moralidad del individuo es adquirida, contrario a lo que sus oponentes Shaftesbury y Hutcheson afirman, al considerarla innata. Mandeville no niega esta capacidad moral, simplemente agrega que no es innata, sino producto de la educación, el arte y la costumbre.

4.2.-El orgullo como fundamento del surgimiento de las normas.

En el estudio elaborado por Eugene Heath titulado "Mandeville's Bewitching Engine of Praise" 31/ , se nos ofrece la explicación acerca de cómo fueron posibles las conductas normativas en la teoría moral mandevilliana.

Mandeville se preocupó por explicar cómo individuos egoístas llegaron a comportarse de una manera benéfica a la sociedad. Heath va a llamar "norma" a los patrones de comportamiento de la sociedad comercial, como son: la educación, las reglas de cortesía, la sociabilidad y el honor. El término "conformidad" lo utiliza para referirse a la adecuación de la conducta a estas normas, y "no-conformidad" a la no adecuación, la cual genera un tipo de censura.

Heath explica que un acto ocurrido previamente al surgimiento de la norma se llamará "norma simbólica". El propósito de este estudio fue explicar ¿cómo, desde el punto de vista de la teoría ética mandevilliana, individuos egoístas se adecuaron o sujetaron a estas "normas simbólicas" y cómo surgieron éstas?

En opinión de Heath, es interesante observar cómo las condiciones iniciales para el surgimiento de una norma involucra las reglas legales del Estado:

"This foundation of politicks being once laid, it is imposible that man should long remain uncivilized.." (I, 33) 32/

También el Estado es una condición necesaria para la sociedad, toda vez que instaure límites "mínimos", pero no suficientes, pues cada individuo tan egoísta que es necesaria la fuerza del Estado para volverlo sociable, tal que:

"...an extraordinary selfish and headstone, as well as cunning animal, however he may be subdued by superior strength, it is impossible by force alone to make him tractable, and receive the improvements he is capable of..." (I, 28). 33/

El Estado será la condición inicial, como mínimo necesario para el surgimiento de normas, más no es suficiente.

En la interpretación de Heath, el problema al que se enfrenta Mandeville es resolver cómo un conjunto de "normas que tengan en cuenta a los demás" pueden surgir de la materia anárquica de los hombres, a saber, sus "pasiones egoístas"; es decir, ¿cómo de la naturaleza anárquica del

ser humano, puesta como fundamento de la moralidad en el sistema mandevilliano, puede surgir el orden? Lo que Mandeville debe mostrar, no es cómo un acto benéfico es motivado por un deseo de deshacerse de un sentimiento de displacer o de incomodidad, sino más bien ¿cómo pueden surgir las normas de conducta que toman en cuenta a los demás, aún cuando no exista una motivación natural para comprometerse en dichos actos? ¿Cómo explicar aquellas acciones que no tienen una motivación directa y natural? Esta va a ser la pregunta que Hume se hará posteriormente acerca de las "virtudes artificiales". Mandeville da una respuesta pre-humeana: Las pasiones interesadas deben ser reorientadas al servicio de los demás, sin descuidar nuestros propios intereses, es decir, sirviéndonos a nosotros mismos a la vez. La explicación que Mandeville ofrece del amor propio (self-love) y del apego de sí (self-liking), permite el enlace entre el conjunto inicial de prohibiciones legales en contra de la violencia y el conjunto de normas generales que surge después.

De acuerdo con Mandeville, "Men become sociable, by living together in society" (II, 211) 34/. Así como las uvas al estar unidas podrán con el tiempo convertirse en vino, de la misma manera los hombres se vuelven sociables cuando se les contiene unidos en el tiempo. Aún cuando cierta sociabilidad es aprendida en familia, los códigos de comportamiento social son el resultado del "comercio", la sociedad es similar al proceso de fermentación de las uvas.

En algunos casos, el amor propio (self-love) nos obliga a reconocer como parte del interés por la autorconservación, el beneficiar a otros. En los casos en los que ignoramos el beneficio de los demás al buscar el nuestro, la posibilidad de recibir alabanzas por respetar sus intereses afecta a tal grado nuestro apego de sí (self-liking), que el individuo elige servir a los demás y no nada más a él mismo.

Según Heath, Mandeville no siempre es explícito en cuanto a si es el amor propio (self-love) o el apego de sí (self-liking) lo que motiva el

surgimiento de una "norma simbólica" o si estos principios sirven para explicar un tipo específico de norma.

En el primer volumen de la Fábula de las Abejas, que contiene el ensayo sobre *El Origen de la Virtud Moral*, Mandeville reconoce la naturaleza interesada de los animales. Inmediatamente pasa a discutir el mecanismo encantador (bewitching engine) que tiene la adulación y cómo es utilizado por los hábiles políticos, para inculcarles a los hombres los primeros rudimentos de moralidad, dice lo siguiente:

"For even those who only strove to gratify their appetites, being continually cross'd by others of the same stamp, could not but observe, that whenever they check'd their inclinations or but followed them with more circumspection, they avoided a world of troubles, and often escap'd many of the calamities that generally attended the too eager pursuit after pleasure." (I,33). 35/

Heath entiende este pasaje como si Mandeville estuviese afirmando que la virtud moral podría instaurarse, aún sin la existencia de la adulación. Pues aún si el ser humano actuara sin tener en cuenta la alabanza (praise), uno puede rápidamente observar que la moderación o la contención de nuestros apetitos, nos permitiría ahorrarnos un mundo de problemas (a world of troubles). Por ejemplo, si uno intentara satisfacer un deseo sin consideración por los demás, podría descubrir al poco tiempo que aquellos afectados por nuestras intenciones, nos impedirían la gratificación que perseguimos. Incluso, aún cuando lográramos cumplir nuestros deseos, las consecuencias negativas generadas nos causarían tal insatisfacción que superaría y contrarrestaría la satisfacción obtenida.

Es así como, según Heath, aún sin considerar la recompensa de la alabanza, nuestro amor propio (self-love), es decir, nuestro instinto de conservación nos haría ser más cautelosos en la obtención de nuestros deseos.

En opinión de Heath, esta observación hecha en el *Origen de la Virtud Moral*, es apoyada adicionalmente por la tesis acerca del origen de las buenas maneras y la educación en el *tercer diálogo* del segundo

volumen de la Fábula. Ahí nos describe, cómo el origen de la cortesía (politeness) y las buenas maneras se funda en las "inconveniencias" que surgen en la interacción de dos individuos, con sus mutuos apegos de sí (self-liking's). Entonces:

"...the disturbance and uneasiness, that must be caused by self-liking, whatever strugglings and unsuccessful tryals to remedy them might procede, must necessarily produce at long run, what we call good manners and politeness."(II,145). 36/

En la interpretación de Heath, Mandeville nos está mostrando cómo un individuo realizará algunas prácticas normativas simbólicas, simplemente porque son parte de su interés propio.

Una vez que la persona haya experimentado la práctica de la moderación de sus deseos, puede conscientemente seguirlo haciendo en circunstancias similares como un hábito. Es decir, si uno trata de evitar calamidades, revisará sus apetitos para juzgar la conveniencia de su realización, es decir, efectúa una racionalización y luego, a través de esta práctica uno puede desarrollar una disposición a la cooperación:

"When his noble and polite manner is become habitual to him, he may in time forget the principle he set out with, and become ignorant, or at least insensible of the hidden spring, that gives life and motion to all his actions." (II, 67). 37/

Según Heath, como parte de las motivaciones del interés personal, puede estar no sólo el ser amable y educado en ciertas circunstancias, sino también estar en disposición de serlo, pues ello permitiría ampliar el espacio en donde uno satisface sus propios apetitos, dada la posibilidad de estar abiertos a una mayor variedad de personas y circunstancias, con quienes y en donde uno puede lograrlo. 38/ En pocas palabras, el horizonte de mi libertad se amplía al abrirme nuevas posibilidades para la auto-gratificación.

Heath se pregunta ¿cómo estas "normas simbólicas" se unificaron para convertirse en una práctica uniforme y generalizada? En su opinión una posible explicación pudo haber sido la "imitación":

"Man, as I have hinted before, naturally loves to imitate what he sees others do, which is the reason that savage people all do the same thing." (II, 335). 39/

Según la interpretación de Heath, dicha imitación tiene dos posibles causas, una puede ser: 1) El "reconocimiento" de que aquellos que han moderado su egoísmo están notoriamente mejor que aquellos que no lo hicieron, pues estos se enfrentaron a muchos obstáculos impuestos por egoístas iguales a él; 2) el apego de sí o el deseo de aprobación de los demás (self-liking), que me lleva a depender de la alabanza y así enaltecer mi orgullo para lograr el respeto por mi mismo.

Mandeville lo dice en *El Origen de la Virtud Moral*, describe como los políticos dividieron a la humanidad en dos clases y a través de la adulación y la vergüenza lograron convencer a todos a aspirar a la clase superior como ideal, y desdeñar la inferior. 40/

Heath considera que los seres humanos imitan a la clase superior no por la jerarquía que ocupan, sino porque reciben mayores elogios (praise) y alabanzas (flattery). Si de esta forma se logra repetir la práctica de estas "normas simbólicas" en un suficiente número de circunstancias, entonces se esperará que todas las personas actúen conforme a estas normas en las circunstancias requeridas y así se logra su generalización, se forma un hábito.

Cualquier desviación de la actuación conforme al ideal normativo, deja al individuo sujeto a dos tipos de penalidad: 1) una penalidad real, reconocer la dificultad de la realización de sus propios intereses, dados los obstáculos que me imponen otros egoístas iguales a mí, o 2) una penalidad ideal, la cual consiste en el sentimiento de vergüenza que experimentamos frente a una conducta reprobable. La primera es real y se basa en un principio utilitarista, y la segunda es ideal, daña la buena opinión que tengo de mí mismo, es decir, mi autoestima, se trata en mi opinión de un rudimento de conciencia moral. Considero que estas dos

penalidades se hallan en íntima relación con las causas por las que el ser humano imita las conductas cooperativas de los demás.

4.3.-Fuerza de la adulación (flattery) en el sistema normativo de Mandeville

Ahora estudiaré la manera de operar de la "adulación" (flattery) como mecanismo para incentivar a las personas a negarse a sí mismas:

"Those that have undertaken to civilize mankind, were not ignorant of this, but being unable to give so many real rewards as would satisfy all persons for every individual action, they were forc'd to contrive an imaginary one, that as a general equivalent for the trouble of self-denial should serve on all occasions, and without costing any thing either to themselves or others, be yet a most acceptable recompense." (I, 29) 41/

Si la recompensa obtenida por negarse a uno mismo es la adulación o la alabanza, y esta compensa de más la conquista de las pasiones más poderosas, entonces me persuade lo suficiente como para reprimir mis deseos.

Según Heath, el uso de la adulación es una etapa posterior al establecimiento de las normas, que se desarrolla después de que los individuos han logrado encubrir y refrenar sus apetitos. ¿Cómo llega Heath a hacer esta inferencia? En mi opinión, tiene que ver con las dos causas por las que imitamos normas, la primera era para evitar las consecuencias negativas de mis conductas egoístas, pues me enfrento a los obstáculos impuestos por otros egoístas iguales a mí. De manera que aún sin la adulación como recompensa y como factor motivacional (segunda causa), el hombre estaría dispuesto a refrenarse si con ello se evita las molestias de aquellos a quien pudo ofender con su actitud impulsiva.

Para estudiar el mecanismo de la adulación como motivación para el establecimiento de normas, Heath utiliza el argumento más común de Mandeville, a saber:

"what carries so many...to the utmost pitch of self-denial is pride, and thus the moral virtues are the political offspring which flattery begot upon pride." (I,36-37) 42/

El hecho de que los individuos no sólo sean egoístas, sino egotistas brinda un segundo enlace para el surgimiento (no intencionado) de las normas:

"It is this that makes us so fond of the approbation, liking and assent of others; because they strengthen and confirm us in the good opinion we have of ourselves." (II, 134) 43/

Dado el egotismo, es decir, aquel sentimiento exagerado de la propia personalidad, "Flattery must be the most powerful argument that could be used to human creatures" (I, 29). 44/ Es interesante ver como Mandeville recurre más a la adulación (flattery) y alabanza (praise), en lugar de a la condena y desprecio (scorn) como instrumentos persuasivos; lo que busca es mostrarnos cómo somos esclavos de cualquier evaluación que los demás hacen de nosotros, que afecte nuestro deseo por el apego de sí (self-liking), es decir, nuestro deseo de superioridad y de alta estima.

La fuerza de la adulación depende de dos factores, según Heath, el primero se relaciona con la gran valoración que tiene para el que lo recibe, y el segundo con su gratuidad, es decir, el hecho de no implicar ningún costo para el adulador. Los aduladores consideran al elogio: "a most acceptable recompense to the receivers...without costing anything either to themselves or others." 45/

Por tanto, con el propósito de reorientar el interés propio hacia el bienestar público, la adulación y la alabanza son los medios utilizados para establecer una recompensa por una conducta en donde nos negemos a nosotros mismos. Aún en los casos en donde se observe una falta en el acto moral que traiga consigo una penalidad, la adulación funciona como un incentivo adicional. 46/

Es sorprendente ver como Mandeville recurre al instrumento de la adulación, como mecanismo que ayude a convertir aquellas situaciones no cooperativas en situaciones en donde ambas partes salgan beneficiadas; es decir, no es una institución establecida específicamente la que nos

induce a la mutua cooperación. Pues el Estado y las leyes son el mínimo necesario para que la sociedad conviva armónicamente, más no es suficiente. De ahí que Eugene Heath sostenga la tesis de que la teoría de Mandeville contiene rasgos de una mano invisible que conduce a la sociedad al orden, cada quien buscando su propio interés. 47/ Aunque me parece aventurado decirlo, pues sin la labor del político que logra entretejer la naturaleza anárquica del hombre por sus pasiones, los beneficios públicos jamás se harían realidad, además no debemos olvidar que fueron ellos los que instauraron el instrumento de la adulación como mecanismo persuasivo.

La tesis de Heath es reafirmada por E. G. Hundert, quien sostiene que Mandeville se apoya en modelos de "mano invisible", pero con la diferencia de que también acepta una "mano visible":

"La sociedad se desarrolla de acuerdo con una evolución espontánea y no intencionada y en concordancia con una clase gobernante que, al menos en periodos de transición social dirige los deseos particulares de la amplia sociedad". 48/

Según Heath, si el cooperar a favor de otra persona se vuelve parte de mi interés particular, entonces también forma parte de mi interés asegurar y garantizar la cooperación ofreciendo a aquella persona la recompensa de la adulación. Terceras personas al observar los beneficios de dicho comportamiento, ya sea de recibir u ofrecer alabanzas, tratarán de imitarlo. Los individuos no sólo desean el elogio de los demás, sino que envidian a aquellos que ya están recibiendo alabanzas:

"Envy is the baseness in our nature, which makes us grieve and pine at what we conceive to be a happiness in others." (I, 139) 49/

Al principio, ofrecer elogios puede ser utilizado por ciertas personas en circunstancias particulares. Pero con el advenimiento de la imitación (emulation) y suponiendo que las formas de cooperación relevantes eran necesarias a muchos individuos en circunstancias comunes, ello dio lugar a una expectativa general: a) que cierto tipo de

comportamiento es apropiado en algunas circunstancias, y b) que el ofrecimiento de cierto tipo de alabanza fuera el apropiado para ciertos tipos de comportamientos.

En el momento de presentarse la circunstancia, se espera que la persona restrinja su comportamiento para adecuarse a las expectativas generales de la sociedad. Como retribución a dicha conducta también se espera el ofrecimiento de un elogio apropiado en cada caso.

Es posible que con el transcurso del tiempo, el acto de moderar nuestra conducta fuese cada vez menos elogiado, comparado con la condena por la inmoderación. De esta manera, la adulación funcionó como un instrumento condicionante para coordinar patrones normativos de comportamiento, según Heath. 50/

Heath se pregunta ¿cómo funcionaría la adulación en situaciones en donde el comportamiento generado no va dirigido exclusivamente a una sola persona? En este caso, el beneficio derivado de una conducta moral no sólo es disfrutada por el individuo. Es decir, el comportamiento moral del agente es un "bien colectivo o común" del cual no podemos excluir a los "no aduladores".

En los casos en que dentro del grupo no puedan ser excluidos los no aduladores, la elección racional de cualquier adulador potencial podría ser el guardar silencio: "Si no adulo de todas formas recibiré los mismos beneficios que los aduladores, así que ¿para qué molestarme en hacerlo?" 51/ Como cada individuo busca el mínimo esfuerzo para obtener beneficios, entonces intentará disfrutar a costillas de la adulación que hacen otros, suponiendo que todos hacen lo mismo, nadie se compromete a ofrecer la adulación requerida para obligar al agente a comportarse según la norma.

En opinión de Heath, si consideramos a las normas generadas gracias a la adulación como "bienes públicos", entonces pocos individuos estarán dispuestos a utilizar la adulación para alentar conductas cooperativas. ¿Cómo evitar o controlar este problema? Si como dice Mandeville adular no

cuesta nada, no se puede decir lo mismo de la ausencia de conductas cooperativas en la sociedad, pues la consecuencia sería que otros egoístas me impedirían el avance en mi búsqueda de gratificación. Entonces si una sociedad desea la implantación de patrones normativos, debe pagar con la adulación.

Una posible solución para evitar el incentivo a no-adular y colgarse de la adulación que hacen otros, dado que de todas formas recibo el mismo beneficio colectivo, puede ser el hecho de esperar que lo adulen si decide cooperar. Por ejemplo, imaginen dos individuos "A" y "B", supongan que un individuo "A" coopera y "B" decide no adular y guardar silencio. Podemos suponer que de saberse públicamente, los demás tampoco estarían dispuestos a cooperar adulándolo, entonces "B" estaría más dispuesto a adular a aquellos que cooperan.

La permanencia de las normas es posible en sociedades grandes, sólo si se puede resolver el problema de los no-aduladores. Heath concluye que si las personas desean normas, deben pagar con adulación y alabanza para que existan tales límites. La teoría moral de Mandeville es la de un intercambio "paga por lo que obtienes". Si deseas una norma compra "normas simbólicas", es decir, aquellas que establecen cuales son las conductas apropiadas en ciertas circunstancias. La adulación es el mecanismo que opera de tal forma que la norma genere un beneficio público. Aún cuando el motivo por el que adulamos sea egoísta, obtenemos conductas hacia el bien común: De un vicio privado, un beneficio público.

Pero ¿qué entiende Mandeville por beneficios públicos? El "bien público" no es un "summum bonum" que funcione como un estándar de beneficios, Mandeville se burla de aquellos que argumentan que el verdadero placer está en el embellecimiento de nuestra inteligencia: "I don't call things pleasures which men say are best, but such as they seem to be most pleased with..." (I, 162). 52/ Entonces, lo que cuenta como

placer a los ojos de nuestro filósofo es la satisfacción de las preferencias:

"Hence it follows, that in the choice of things men must be determin'd by the perception they have of happiness; and no person can commit or set about an action, which at that then present time seems not to be the best to him." (II, 196) 53/

Según Heath, si los individuos son libres al tratar de realizar sus intereses, podemos suponer que las normas surgieron y evolucionaron porque existió un número suficientemente amplio de individuos que lucharon (utilizando la adulación como mecanismo primario) por limitar la conducta de otros individuos, y lo hicieron porque el establecimiento de las "normas" tenía un gran valor dentro de sus preferencias.

Si añadimos la insistencia de Mandeville en la limitada capacidad de la razón, se puede entender el carácter evolutivo que tiene su teoría moral, es decir, se trata de un "político" metafórico, pues nunca existió tal "skillfull politician", no era alguien en específico. Dado que el interés público descansa en la satisfacción de preferencias, entonces estamos hablando de una "razón instrumental" ligada a circunstancias locales, por consiguiente no es posible saber de manera absoluta y fija que límites desean las personas, eso dependerá de: "the work of ages to find out the true use of passions" (II, 382) 54/, y esto se logra no mediante una reflexión crítica, sino a través de un proceso evolutivo.

No obstante esta explicación acerca del proceso formativo de las normas, mediante la fuerza de la adulación como instrumento persuasivo, y aún suponiendo que la explicación que Mandeville nos da acerca de la naturaleza humana fuese cierta, queda en el aire la cuestión de si la adulación sería tan poderosa como para poder mantener una norma en un sociedad grande y anónima. Además surgen otras preguntas igual de importantes, como es el caso de ¿no será posible que la adulación conduzca al establecimiento de normas no siempre convenientes al "bien común? Supongamos la adulación que hace el "poderoso" como pago a los

"menos poderosos", por una conducta específica que beneficiara claramente a una clase minoritaria, en desventaja de la mayoría. La atracción que siente la clase menos favorecida por el elogio del "poderoso", puede adquirir tal valor que los lleve a comprometerse en la realización de normas que nunca habrían considerado de no ser así. Creo que el problema consiste en la creación de una moralidad de amos y otra moralidad de esclavos, lo cual es imposible, pues si la moralidad no puede ser universalizada entonces estamos hablando de normas dominadoras y no de normas éticas.

Es válida la exigencia epistemológica de hacer depender la fuerza de la adulación en el valor que posee la acción en sí misma. Tal parece que la fuerza que Mandeville le da a la adulación nace de manera heterónoma en la sociedad, y es a través del proceso civilizatorio con lo cual se logra su internalización, la autonomía moral y la valoración de cierto tipo de conductas por los individuos.

Cabría suponer que la autonomía moral no existía al principio en las sociedades más primitivas y gracias a la educación fue posible lograrla. De tal forma, la crítica que David Hume le hace a Mandeville atacando a la lógica misma de la adulación y su capacidad para generar patrones de conducta normativa no tendría razón de ser. El punto neurálgico de la crítica de Hume contra Mandeville es la siguiente:

"Any artifice of politicians may assist nature in the producing of those sentiments, which she suggests to us, and may even on some occasions, produce alone an approbation or esteem for any particular action; but 'tis impossible it should be the sole cause of the distinction we make betwixt vice and virtue. For if nature did not aid us in this particular, 'twou'd be in vain for politicians to talk of honourable or dishonourable, praiseworthy or blameable. These words wou'd be perfectly unintelligible, and wou'd no more have any idea annex'd to them, than if they were of a tongue perfectly unknown to us." 55/

Parecería ser que Mandeville sí suponía de manera implícita la existencia de acciones meritorias, valiosas en sí mismas, aunque no lo

desarrolle con la lógica que a Hume le hubiese gustado, pues no estamos frente a un moralista sistemático.

Colman cree que Mandeville considera implícito en el concepto de alabanza, el hecho de que para que al ser humano le movieran los elogios es porque consideraba a la acción buena en sí misma, pues se adecuaba a la imagen de hombre excelente y meritorio que la educación habría logrado hacerle creer.

Es verdad lo que Colman y Heath sostienen en el sentido de que para que la adulación tenga alguna influencia en el apego de sí (self-liking) del individuo, debe existir previamente algún tipo de conocimiento por parte del "yo" (self) acerca de qué conductas son valiosas y cuales no. Es decir, a menos que una persona "X" ya considere digno de orgullo y alabanza (praiseworthy) el actuar cooperativamente, o el negar sus propios intereses para servir a los demás, es que puede tener efectividad el elogio o la alabanza sobre sus acciones. De otra forma el agente no sería afectado en su orgullo, permanecería insensible a cualquier tipo de adulación recibida; pues para él no tendrían valor las alabanzas, serían como cáscaras vacías carentes de sentido.

Adicionalmente a este punto de acuerdo entre Colman y Heath, este último añade que aún sin la adulación como instrumento persuasivo, el ser humano estaría dispuesto a adoptar conductas cooperativas simplemente porque conoce mediante la experiencia con sus relaciones interpersonales los inconvenientes de ofender a otros egoístas iguales a él. Ello conduce a los individuos a la moderación aún antes de la aparición de la adulación y de la codificación de la norma en ley. De tal manera que la moderación es el resultado de un aprendizaje.

NOTAS AL CAPITULO CUATRO

1/ Cleo: Verdaderamente, Horacio, ése es un argumento contra el sistema social reconocido, más fuerte y más dañino que cualquiera de los empleados por el autor a quien antes has acusado tan severamente.

Hor: Lo niego. En modo alguno derivó del egoísmo de algunos la completa ausencia de virtud en otros.

Cleo: Tampoco lo hace dicho autor y cometes contra él una injusticia si afirmas lo contrario.

La Fábula de las Abejas, Segunda Parte; Primer Diálogo, p. 50.

2/ Hor: ¿Por qué no hablas abiertamente, y dices que no hay virtud en el mundo? Pues toda la desviación de tu discurso tiende a probarlo.

Cleo: Ya me declaré sobre este asunto ampliamente en una conversación previa; y me sorprende que me acuses de algo que ya negue por completo. Nunca pense que no existieran los hombres virtuosos o religiosos; en lo que difiero frente a los aduladores de la especie es en cuanto al número; estoy convencido que tu mismo, en realidad, no crees que existan tantos hombres virtuosos como te imaginas.

La Fábula de las Abejas, Segunda Parte, Sexto Diálogo, p. 336.

3/ La Fábula de las Abejas, Primera Parte, Observación "0", p. 166, Origen de la Virtud Moral, p. 40 y el Origen del Honor, segundo diálogo, p. 56.

4/ Me ocuparé en demostrarte que las buenas cualidades de la naturaleza humana son el resultado del arte y la educación.

La Fábula de las Abejas, Segunda Parte, Sexto Diálogo, p. 306

5/ ¿Las palabras honestidad, benevolencia, humanidad y caridad son palabras vacías únicamente?

La Fábula de las Abejas: Segunda Parte, Primer Diálogo, p. 30.

6/ Suele falsear con frecuencia a esa virtud, esa pasión nuestra llamada piedad o compasión, que consiste en una simpatía y condolencia por las desgracias y calamidades de los demás, la que, más o menos, afecta a toda la humanidad, aunque con mayor intensidad, por lo general, a los espíritus débiles. Se despierta esta pasión cuando los sufrimientos y la miseria de las otras criaturas nos impresionan tan violentamente que perturban nuestra tranquilidad. Entra por los ojos, por los oídos, o por ambos sentidos a la vez, y cuanto más de cerca y más violentamente impresione a estos sentidos el objeto de compasión, mayor será el trastorno que nos produzca, tan grande que a menudo llega a causarnos inmensa pena y ansiedad. La Fábula de las Abejas, Primera Parte, Ensayo sobre la Caridad y las Escuelas de Caridad, p. 254.

7/ Qué indecibles torturas no causaría al alma todo esto! La virtud más resplandeciente de que pudieran jactarse los moralistas no se mostraría tan patente, ni en quien la posee ni en quienes contemplan sus acciones; ni la valentía, ni el patriotismo, tan claros y distintos, el primero por el orgullo y la ira, el segundo por amor a la gloria, se mostrarían tan puros y sin mezcla como esta piedad, diferenciada de todas las demás pasiones. La Fábula de las Abejas, Primera Parte, Ensayo sobre la Caridad y las Escuelas de Caridad, p. 255-256.

8/ No habría necesidad de la auto-negación; y no solamente un hombre humanitario, bondadoso y honrado, sino también un bandido, un ladrón o un asesino podría sentir ansiedad en una ocasión semejante; por calamitosas que fueran las condiciones en que viva un hombre, olvidaría sus

desgracias por algún tiempo, y la pasión más avasalladora dejaría lugar a la piedad; ningún tipo de hombre puede tener el corazón tan empedernido ni tan ocupado que ante tal espectáculo no se sobrecoja, lo mismo que no hay lenguaje que tenga un epíteto capaz de expresar tal horror. (Ibid)

9/ es una fragilidad de nuestra naturaleza, como la ira, el orgullo o el miedo...es un impulso de nuestra naturaleza, que no consulta ni al interés público ni a la razón, puede producir lo mismo bien que mal. Ayuda a destruir el honor de las vírgenes, y ha corrompido la integridad de los jueces; y cualquiera que actúe según este principio, aún cuando produzca bien a la sociedad, no tiene nada de que presumir, sino simplemente ha dado satisfacción a una pasión que dio la casualidad de ser benéfica al público. La Fábula de las Abejas, Primera Parte, El Origen de la Virtud Moral, p. 56.

10/ Ibid., p. 56.

11/ Cleo: ...No fue la invención de un sólo hombre, ni el trabajo de unos cuantos años, el establecer una noción mediante la cual una criatura racional mantuviera un temor reverencial hacia sí mismo, creando un ídolo al cual le rindiera adoración.

Hor: Sin embargo, niego que el miedo a la vergüenza sea un temor a nosotros mismos. Lo que tememos es el juicio de los otros, y la mala opinión que tengan de nosotros.

Cleo: Estúdialo concienzudamente y encontraras que cuando buscamos gloria o tememos a la infamia, no es la buena o mala opinión de los demás la que nos afecta alegrándonos o 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, por qué puedo hacer algo hoy que es imposible que se hubiese conocido antes de mañana, debe haber sido deducido de algo ya existente; pues nada puede afectarme, el día antes de su existencia. El Origen del Honor, Primer Diálogo p. 41-42.

12/ Hector Monro, The Ambivalence of Bernard Mandeville, p. 139.

13/ Bernard Mandeville, Investigación acerca del Origen del Honor, Segundo Diálogo, p. 87.

14/ Respecto a aquellos hombres que sin obedecer a ninguna debilidad de su naturaleza pueden desprenderse de lo que aprecian, y sin ningún otro motivo que su amor a la bondad, realizan en silencio una acción meritoria, tales hombres, tengo que confesarlo, han adquirido una noción más refinada de la virtud que aquellos a los que hasta aquí me he referido y, sin embargo, aun en éstos (que hasta ahora no han sobrado en el mundo) podemos descubrir no pequeños síntomas de orgullo, y el hombre más humilde entre los vivos tiene que confesar que la recompensa de una acción virtuosa, o sea la satisfacción que de ésta emana, consiste en un cierto placer que, al contemplar su propio mérito, se procura a sí mismo, placer que unido a la ocasión que le dio lugar, constituye un signo tan cierto de orgullo, como el temblor y la palidez ante un peligro inminente son síntomas de miedo. La Fábula de las Abejas, Primera Parte, El Origen de la Virtud Moral, p. 57.

15/ 16/ Hor: ¿Pero cómo estas seguro que esto es la labor de moralistas y políticos, como parece insinuar?

Cleo: Le doy esos nombres a todos aquellos que habiendo estudiado la naturaleza humana han buscado civilizar al hombre, y convertirlo en una criatura más tratable, ya sea para facilitar la gobernabilidad a gobernantes y jueces, o para lograr la felicidad temporal de la sociedad en general. Pienso en todas las invenciones de este tipo, lo mismo que dicho de los buenos modales que son el resultado conjunto de muchos. La sabiduría humana es la infancia del tiempo. No fue la contribución de un sólo hombre, ni el resultado de unos cuantos años, el establecer una noción, mediante la cual una criatura racional se mantiene al cuidado por miedo a sí mismo, y se crea un ídolo que se convierte en su propio adorador. ss of a few years, to establish a notion, by which a rational creature is kept awe for fear of itself, and an idol is set up, that shall be its own worshipper. El Origen del Honor, Primer Diálogo, p. 41.

17/ John Colman, "Bernard Mandeville and the Reality of Virtue", *Philosophy*, v. 47, # 180, p. 137.

18/ Por lo que a mí toca diré, sin la menor consideración al amable lector ni a mí mismo, que concibo al hombre (además de piel, carne, huesos, etc., cosas éstas evidentes) como un compuesto de varias pasiones que todas, a medida que se las provoca y van saliendo a la superficie, lo gobiernan por turno, quiéralo o no.

La Fábula de las Abejas: El Origen de la Virtud Moral, La Introducción, p. 39.

19/ John Colman, "Bernard Mandeville and the reality of virtue", *Philosophy*, v. 47, # 180, p. 131.

20/ *Ibid*, p. 131.

21/ donde no hay deseo no puede haber negación de uno mismo, y un hombre insensible a la tentación, no puede reclamar gran mérito de contingencia, que lo que puede por frigidéz. Bernard Mandeville, Free Thoughts on Religion, 2nd edition, p.216.

22/ Al realizar una acción meritoria, no es suficiente simplemente conquistar una pasión, a menos que se haga por un principio laudable, y por consiguiente que necesaria es esa cláusula en la definición de virtud, de que nuestros esfuerzos deben provenir de una ambición racional por ser bueno. La Fábula de las Abejas: Ensayo sobre la Caridad, p. 260.

23/ John Colman, *Ibid*, p. 133

24/ Ver John Norris: "La alabanza o desprecio puede ser un signo probable, o medida secundaria, pero jamás podrá ser la medida primaria, o la ley de la virtud o el vicio...Pues la alabanza o desprecio no hace la diferencia entre virtud y vicio, sino la supone como ya establecida como antecedente. Una cosa no es buena porque es elogiada (praised), sino que es elogiada porque es buena." Cursory Reflections upon a book call'd An Essay Concerning Human Understanding p. 32-33. También ver John Colman, *Ibid*, p. 133.

25/ es un impulso de nuestra naturaleza, que no consulta ni al interés público ni a la razón, puede producir lo mismo bien que mal. Ayuda a destruir el honor de las vírgenes, y ha corrompido la integridad de los jueces; y cualquiera que actúe según este principio, aún cuando produzca bien a la sociedad, no tiene nada de que presumir, sino simplemente ha dado satisfacción a una pasión que dio la casualidad de ser benéfica al público. La Fábula de las Abejas: El Origen de la Virtud Moral, p. 56)

26/ El orgullo es la facultad natural mediante la cual cualquier persona entendida se sobrevalora, y se imagina mejores cosas de sí mismo, que aquellas que reconocería un juez imparcial..No poseemos otra cualidad tan benéfica para el florecimiento y enriquecimiento de la sociedad como ésta, aun así es generalmente la más detestada. La Fábula de las Abejas, Primera Parte, Observación M, p. 124.

27/ nacemos con una pasión notoriamente distinta del amor propio, que cuando es moderada y bien regulada, nos incita al amor por la alabanza, a un deseo de ser aplaudido y que los demás piensen bien de nosotros, nos impulsa a realizar buenas acciones: pero esa misma pasión, cuando es excesiva o mal manipulada, aquello que excita en nosotros ofende a los demás, nos vuelve odiosos y se llama orgullo...El apego de sí es la pasión general, que tanto puede producir acciones loables en donde ganemos el aplauso de los demás, o bien se nos culpe y nos tengan mala voluntad. El Origen del Honor, Primer Diálogo, p.6-7.

28/...El principio de toda virtud y excelencia descansa en el poder de negarnos la satisfacción de nuestros deseos, cuando la razón no los autoriza. Dicho poder es mejorado por la costumbre, se hace fácil y familiar mediante una temprana práctica...Podría aconsejarse, que contrario al modo común como los niños deben acostumbrarse a someter sus deseos,....,desde la cuna. Citado por Colman, Some Thoughts concerning Education. & 70.

29/ No todo lo que brilla es oro; muchas cosas se realizan diariamente, por las cuales las personas son elevadas a los cielos, y al mismo tiempo, a pesar de que las acciones son buenas, serían culpados con la misma fuerza, si el principio que los mueve a actuar fuese conocido. Citado por Colman, The Virgin Unmask'd, p. 73.

30/ Estoy dispuesto a aceptar que el hombre puede adquirir el hábito de la virtud, y practicarla aun sin ser sensible a la negación de sí mismo, y sentir placer por aquellas acciones impracticables en los viciosos: Pero es notorio que este hábito es el producto del arte, la educación y la costumbre, y nunca se logró sin que antes se hubiese dado la conquista de las pasiones. El Origen del Honor, p. x-xi.

31/ Eugene Heath, "Mandeville's Bewitching Engine of Praise", *History of Philosophy Quarterly*, 15, 2, 1988, p. 205-227.

32/ Este fundamento de la política, una vez impuesto es imposible que el hombre permaneciese incivilizado. La Fábula de las Abejas, Primera Parte, El Origen de la Virtud Moral, p. 47.

33/...un animal tan extraordinariamente egoísta, necio y hábil, por más que haya sido sometido por una fuerza superior, es imposible que por la sola fuerza se le volviera tratable, y que recibiera todas aquellos progresos de los que es capaz. *Ibid*, p. 42.

34/ El hombre se vuelve sociable al vivir juntos en sociedad. La Fábula de las Abejas, Segunda Parte, Quinto Diálogo, p. 189.

35/ Pues aún aquellos que sólo buscan la satisfacción de sus apetitos, siendo continuamente obstaculizados por otros iguales a él, no pudieron más que observar, que revizándolo sus inclinaciones o siguiéndolas con una mayor introspección, podrían evitarse un mundo de problemas, así como las calamidades generalmente resultantes de la búsqueda tenaz por el placer. La Fábula de las Abejas, Primera Parte, El Origen de la Virtud Moral, p. 47.

36/...las molestias e inquietudes causadas por el apego de sí, a pesar de todas las luchas e intentos frustrados por remediarlos, debe producir en el largo plazo aquello que llamamos buenos modales y educación. La Fábula de las Abejas; Segunda Parte, Tercer Diálogo, p. 138.

37/ Cuando sus maneras nobles y educadas se vuelvan habituales, puede con el tiempo olvidar el principio que les dio origen y convertirse en un ignorante, o al menos insensible al origen oculto que le da vida a todas sus acciones. La Fábula de las Abejas; Segunda Parte, Segundo Diálogo, p. 79.

38/ Ver David Gauthier, Morals by Agreements, Clarendon Press, 1986.

39/ El hombre, como sugerí antes, naturalmente le gusta imitar lo que ve hacer a los demás, esa es la razón por la que todos los salvajes hacen las mismas cosas. La Fábula de las Abejas; Segunda Parte, Sexto Diálogo, p. 283.

40/ La Fábula de las Abejas, Primera Parte, El Origen de la Virtud Moral, p. 43.

41/ Aquellos que les ha tocado civilizar a la humanidad no ignoraban esto, pero siendo incapaces de brindar tantas recompensas reales que fueran satisfactorias a todos por cada acción individual, se vieron forzados a inventar una imaginaria, que como equivalente general a la molestia que implicaba la negación de uno mismo, sirviera en toda ocasión, y sin costar nada, ni a ellos o a otros, fuera la recompensa más aceptable. La Fábula de las Abejas, Primera Parte, El Origen de la Virtud Moral, p. 42.

42/ aquello que conduce a tantos...a preferir la negación de sí mismos es el orgullo, y aún cuando las virtudes morales son la cosecha política que la adulación siembra sobre el orgullo. La Fábula de las Abejas; El Origen de la Virtud Moral, p. 50-52

43/ Es esto lo que nos hace depender de la aprobación, la estima y el reconocimiento de los demás, porque nos refuerzan y confirman la buena opinión que tenemos de nosotros mismos. La Fábula de las Abejas; Segunda Parte, Tercer Diálogo, p. 129.

44/ La adulación debió haber sido el argumento más poderoso que pudo ser utilizado en las criaturas humanas. La Fábula de las Abejas, Primera Parte, El Origen de la Virtud Moral, p. 42-43.

45/ la recompensa más aceptable para los que la reciben...sin costarle nada ni a ellos ni a los demás. *Ibid*, p. 43.

46/ 47/ Eugene Heath, "Mandeville's Bewitching Engine of Praise", *History of Philosophy Quarterly*, 15, 2, p. 211.

48/ E. G. Hundert, *The Enlightenment Fable*, Cambridge University Press, p.

49/ La envidia es lo más bajo en nuestra naturaleza, aquello que nos hace sufrir y languidecer por aquello que creemos es la felicidad en los demás. La Fábula de las Abejas, Primera Parte, Observación M, p. 134.

50/ Eugene Heath, "Mandeville's Bewitching Engine of Praise", *History of Philosophy Quarterly*, 15, 2,

51/Eugene Heath, "Mandeville's Bewitching Engine of Praise", *History of Philosophy Quarterly*, 15, 2,

52/ No llamo placeres a aquellas cosas que la gente dice son las mejores, sino a aquellas que aparentan traer más placer consigo...La Fábula de las Abejas, Primera Parte, Observación 0, p. 151.

53/ De ahí se sigue que en la elección de las cosas, los hombres toman su decisión dependiendo de la percepción que tienen de la felicidad; y ninguna persona realiza una acción que en el momento presente no parezca ser la mejor para él. La Fábula de las Abejas, Segunda Parte, Cuarto Diálogo, p. 178.

54/ fue el trabajo de muchos años descubrir el verdadero empleo de las pasiones. La Fábula de las Abejas, Segunda Parte, Cuarto Diálogo, p. 318.

55/ Cualquier invento de los políticos pudo haber asistido a la naturaleza en la producción de esos sentimientos que nos sugiere, y tal vez por momentos producir aprobación o estima por cualquier acción particular, pero es imposible que haya sido la única causa de la distinción que hacemos entre virtud y vicio. Pues si la naturaleza no nos asistiera en este asunto, sería inútil a los políticos hablar de honorabilidad o deshonorabilidad, digno de alabanza o no. Estas palabras serían perfectamente ininteligibles y no tendrían ligada una idea, sería como un lenguaje completamente desconocido para nosotros. David Hume, A Treatise of Human Nature.

CAPITULO 5.-LUGAR DE MANDEVILLE EN LA FILOSOFIA MORAL.

Este capítulo tiene como objetivo ubicar la corriente moral con la que podríamos identificar el pensamiento de Mandeville. Los críticos del pensamiento mandevilliano le han ubicado dentro de cinco distintas corrientes morales, a saber, el escepticismo, el immoralismo, el rigorismo o ascetismo, el utilitarismo o el egoísmo ético. ¿Por qué se le interpreta así? Se dice que es un escéptico moral por una supuesta actitud nihilista, pirronista y anarquica; immoralista por invertir los términos de virtud y vicio; rigorista por considerar a la virtud como la negación de uno mismo; utilitarista por considerar que la bondad de una acción depende de su contribución al bienestar del todo; y egoísta ético por considerar la bondad de una acción dependiendo de su efecto sobre el bienestar personal.

5.1.-¿Escéptico?

¿Por qué se acusa a Mandeville de ser un escéptico moral? Por dos pasajes, el primero aparece en *La Investigación sobre la Naturaleza de la Sociedad*, en donde aparentemente suena como un relativista moral y el segundo, en *El Origen de la Virtud Moral* en donde Mandeville nos explica como la moralidad es el invento y recurso político de los legisladores, para lograr conductas cooperativas a través de la fuerza de la adulación, pues provoca tales efectos sobre el engrandecimiento del orgullo, que compensa con creces la violencia que nos ejercemos reprimiendo otras pasiones. El primer pasaje dice:

"In morals there is no greater certainty. Plurality of wives is odious among Christians, and all the wit and learning of a great genius in defence of it has been rejected with contempt: But polygamy is not shocking to a Mahometan. What men have learned from their infancy enslaves them, and the force of custom warps nature, and at the same time imitates her in such manner, that it is

Often difficult to know which of the two we are influenced by...there is nothing in nature repugnant against them, but what is built upon mode and custom.1/

Según J. C. Maxwell, este pasaje no es prueba del escepticismo moral de Mandeville, pues en su opinión lo único que busca mostrar es que la virtud no es innata como pretende Lord Shaftesbury, a quien critica diciendo que es falso que exista una tendencia natural hacia la procuración del bien de los demás, pues esto es producto de la educación y las buenas maneras. 2/

Lo que Mandeville quiere demostrar es que es imposible distinguir entre lo que naturalmente aprobamos y aquello que hemos aprendido a aprobar. El hombre no es naturalmente virtuoso, pero sí maleable.

Según Hector Monro, la acusación de escepticismo moral hacia Mandeville es injusta, pues si realmente fuera un escéptico nos extrañaría su definición de virtud como negación de uno mismo. 3/

Sin embargo, considero que tanto Maxwell como Monro dejan de lado lo siguiente: el rigorismo en Mandeville no es genuino, solo es un recurso satírico como sostiene Phillip Harth. 4/

Harth sostiene que Mandeville pretende aceptar el rigorismo para denunciar la imposibilidad de las demandas del ideal de virtud genuino, a la luz de la experiencia y del sentido común. De manera que Mandeville se limita a mostrar la incompatibilidad de un ideal ascético de moralidad con un modo de vida utilitario. Ello implica que debemos desechar un ideal impracticable, o cuando menos transformar este ideal para hacerlo congruente con la realidad empírica.

No concuerdo con la interpretación de un supuesto rigorismo en Mandeville, entendiéndolo como la necesidad de una auto-negación total para ser virtuoso. Ello no quiere decir que Mandeville no reconociera la necesidad de acciones meritorias para lograr el bienestar y la armonía sociales. Acepta que es deseable la moderación de nuestras pasiones en sociedad, pues en distintos pasajes de su obra reconoce el mérito de

aquellos que realizan el sacrificio de algún apetito, incluso aún cuando no tenga una intención pura desprovista de toda búsqueda de gratificación, es decir, es deseable una conducta sacrificada aún cuando su motivo sea la satisfacción narcisista que busca el sujeto mediante la adulación.

"But such men, as without complying with any weakness of their own, can part from what they value themselves, and, from no other motive but their love to goodness, perform a worthy action in silence: such men, I confess, have acquir'd more refined notions of virtue than those I have hitherto spoke of; yet even in these (with which the world has yet never swarm'd) we may discover no small synthoms of pride, and the humblest man alive must confess that the reward of a virtuous action, which is the satisfaction that ensues upon it, consists in a certain pleasure he procures to himself by contemplating on his own worth...57

Mandeville reconoce el valor de la auto-negación para facilitar la convivencia, pero se trata de un valor utilitarista y no puramente ascético, pues es necesaria la negación de uno mismo aunque sea de manera parcial, pues la negación total es imposible en la práctica, salvo el caso de aquellos cristianos devotos que cuentan con la asistencia divina (la caritas agustiniana).

¿A qué me refiero con la negación parcial de uno mismo? A aquella acción en donde sacrifico la satisfacción de un deseo, con la esperanza de recibir un reconocimiento positivo por mi acción de parte de los demás, ello engrandece mi orgullo y me hace un ser honorable a los ojos de la sociedad. Solo aparento ser virtuoso, pues oculto el verdadero motivo de mi actuar que descansa en la pasión de orgullo, general en todo ser humano.

Sin embargo, para efectos sociales los resultados son los mismos con la virtud verdadera o con la falsa. Además, como dice Mandeville es más fácil encontrar hombres honorables que virtuosos, pues las exigencias de conducta son menores e incrementan la posibilidad de su puesta en práctica, además de recibir una mejor recompensa. La actitud virtuosa

tiene su retribución en la acción misma, mientras que en la actitud honorable la compensación es externa y tangible.

"The reason why there are so few men of real virtue, and so many of real honour, is, because all the recompence a man has of virtuous action, is the pleasure of doing it, which most people reckon but poor pay; but the self-denial a man of honour submits to in one appetite, is immediatly rewarded by the satisfaction he receives from another, and what he abates ... is doubly repaid to his pride: Besides, honour gives large grains of allowance, and virtue none."
6/

El argumento que Monro utiliza para deslindar a Mandeville de la acusación de escepticismo, es la defensa que hace de la tolerancia en general, pues en su opinión cómo podría ser un escéptico si cree en el valor del respeto mutuo. 7/ Estoy de acuerdo en que no es un escéptico total, más no por la razón que defiende Monro, pues esta supuesta tolerancia es sólo un recurso político, como otros que emplea Mandeville en su visión utilitarista de la sociedad, y no el resultado de un asunto de "buenas conciencias", es decir, no cree en el valor de la tolerancia en sí misma más que como un recurso que ayuda a lograr el bienestar de la sociedad como un todo.

Citaré un caso en donde Mandeville defiende una tolerancia pero acompañada de la asistencia regulatoria del Estado en la sociedad, tal es el caso de la prostitución que comenta en la *Observación "H"* de La Fábula de las Abejas, en donde justifica la necesidad de su existencia, si consideramos que gracias a esta actividad las mujeres honorables estarían a salvo del asedio de los hombres.

"Where six or seven thousand sailors arrive at once, as it often happens at Amsterdam, that have seen none but their own sex for many months together, how is it suppos'd that honest women should walk the streets unmolested, if their were not harlots to be had at reasonable prices?...From what has been said it is manifest, that there is a necessity of sacrificing one part of womankind to preserve the other. 8/

Parece ser que Mandeville es escéptico frente a ciertas actitudes, creencias y valores, ¿cómo cuáles? John Colman no considera a Mandeville
155

un verdadero apologista del cristianismo, al contrario, sabemos de su actitud anti-clerical, de otra forma no habría escandalizado a sus críticos, en su mayoría miembros del clero o cuando menos fieles devotos; tal es el caso del obispo Berkeley, William Law, el obispo Butler, por citar los más importantes.

En opinión de Colman, el pensamiento de Mandeville puede describirse mejor como naturalista o empirista. Le interesa aquello que puede ser aprendido de la experiencia, más que de las construcciones teológicas. En segundo lugar, el tono de sus escritos no es lo que esperaríamos de alguien con un profundo compromiso religioso. Es claro que busca provocar y escandalizar a sus lectores y divertir a aquellos que simpatizan con su pensamiento. Está más dispuesto a reírse del hombre que a lamentar su naturaleza trágica de hombre caído. En tercer lugar, la definición de virtud no hace mención de la "caritas", más bien nos ofrece un motivo de virtud secular. La moralidad cristiana que encontramos en Mandeville es un instrumento satírico, adoptado primariamente con el objeto de poner a la pasión como guía. Sería un error considerar a Mandeville un agustiniano serio en cuanto a la moralidad, aunque igualmente sería un error creer que estamos frente a un escritor satírico sin ninguna contribución a la teoría ética. 97

Si nos atenemos a la definición de virtud como total auto-negación que nos ofrece Mandeville, entonces la virtud en la práctica no existe y eso lo hace en sentido estricto un escéptico, aunque sí cree en la posibilidad de una negación parcial de sí mismo, y acepta la posibilidad de la existencia de buenas acciones aunque no puras en relación con el motivo, pues provienen del orgullo.

En sentido estricto, Mandeville es un escéptico porque considera que las acciones nunca son puras en cuanto al motivo. Sin embargo ello no quiere decir que dichas acciones no sean buenas, en cuanto al bien que generan en la comunidad. Mandeville sí distingue una jerarquización de

las acciones en términos de mérito, es más meritorio aquel que actúa según la verdadera virtud, si esto fuese posible, que aquel que lo hace según los principios del honor, lo cual es más viable.

Una prueba de que no es un escéptico total podría ser la siguiente reducción al absurdo: dado que la verdadera virtud es imposible entonces todas las acciones son condenables. De ser verdadera esta interpretación, no habría discriminación de la conducta, pues toda acción sería igualmente perversa. El liberador de pueblos sería tan malo como el torturador, uno estaría gratificando su gusto por la benevolencia y justicia, y el otro su gusto por la crueldad. Puesto que lo reprobable es la auto-gratificación, ninguno sería mejor que el otro.

Esta reducción al absurdo tendría cierta fuerza si fuese cierto que Mandeville es un rigorista y un asceta en moral. Sin embargo, como he tratado de mostrar, Mandeville es un escéptico acerca de la posibilidad de una moralidad basada en la virtud, pues es imposible en la práctica, por tanto habremos de conformarnos con acciones basadas en el honor, que bajo una visión utilitarista tanto las acciones movidas por la virtud como por el honor producirían los mismos resultados a la sociedad, a saber, la proliferación de conductas cooperativas.

De hecho, Mandeville distingue entre varias formas de auto-gratificación, recomienda unas y desacredita otras, al hacerlo parece brindar otros criterios morales además de la presencia de la auto-negación, con lo cual si podría acusarse de inconsistente, más no de rigorista. Parecen haber otros criterios determinantes del "deber ser". ¿Cuáles son estos criterios? Para encontrarlos, vayamos a la definición de vicio que aparece en *El Origen de la Virtud Moral*:

"...they agreed with the rest, to call every thing, which, without regard to the publick, man should commit to gratify any of his appetites, VICE; if in that action there cou'd be observed the least prospect, that it might either be injurious to any of the society, or even render himself less serviceable to others. 10/

El pasaje nos muestra como la mera satisfacción de un deseo, es insuficiente para juzgar a una acción un vicio, para que lo sea debe haber una falta de interés por el bien público, tal como esta dicho aquí este es el criterio del "deber ser" que Mandeville nos ofrece. Ahora, si bien satisfacer un deseo no es un vicio, ello no hace a la acción una virtud tampoco, es decir, se trata de un "deber ser" no ascético, pues no hay negación de si mismo o conquista absoluta de las pasiones. Lo único que quiero decir es que observamos otros criterios de moralidad además del de la auto-negación, lo cual hace a Mandeville un escéptico *sui generis*, pues no hay un escepticismo total sino parcial; escéptico en cuanto a una virtud pura, pero que si valora las acciones meritorias aunque simplemente se les califique de honorables, es a lo más que podemos aspirar. Con ello, Mandeville pone un límite a las pretensiones de la religión y de la moralidad por hacer virtuosos a los hombres, lo cual es un principio emancipador que pretende liberar al hombre del sentimiento de frustración. Es justamente en la fragilidad de la naturaleza del ser humano en donde reside su fortaleza, el principio de su socialización y del progreso, por ello Mandeville es un ilustrado y un revolucionario.

En el *Origen de la Virtud Moral*, Mandeville nos dice que para ser virtuosos se requiere de una ambición racional por ser buenos, esta fue a la definición que llegaron los hábiles políticos. Una definición en este sentido es difícil de practicar, el motivo de "la ambición racional por ser bueno" fue sustituido por el "orgullo", pero esta práctica está basada en una fragilidad humana, pues se trata de una pasión, aunque es un sustituto lo suficientemente satisfactorio como para brindar los mismos resultados obtenidos con la verdadera virtud. Pero, ¿cómo es que los políticos llegaron a la definición genuina de virtud, partiendo de una virtud artificial? La razón es que a pesar de que los seres humanos no estaban actuando guiados por una "ambición racional por ser buenos",

creyeron estar actuando de esta forma, de no ser así no podrían haberse sentido orgullosos de someter sus pasiones y la adulación carecería de fuerza persuasiva. Lo que quiero decir es que si el agente careciera de una referencia valorativa, es decir, si no creyera de antemano en el mérito de su acción, de poco servirían los reconocimientos, pues les sonarían huecos y carentes de sentido.

Ni en el *Origen de la Virtud Moral* ni en el *Ensayo acerca de la Naturaleza de la Sociedad*, se está haciendo un repudio absoluto de la moralidad. Mandeville no es escéptico de la moralidad abstracta o formal, lo es de la moralidad práctica, sostiene que es difícil observar acciones verdaderamente virtuosas.

5.2.-¿Inmoralista?

La mayoría de los críticos contemporáneos a Mandeville, como son Berkeley, Law, Bluet, Butler, entre otros, dan por hecho que su intención fue alabar el vicio y denigrar la virtud. Cuando Berkeley acusa a Mandeville de ser un promotor del vicio, lo hace basándose en el subtítulo de la Fábula, a saber, Vicios Privados, Virtudes Públicas. Da por hecho, que Mandeville promueve el alcoholismo, el juego, el asalto en carreteras, dado que afirma que estas prácticas benefician a algunos miembros de la comunidad.

En el Alcifron, Berkeley no sospecha ni por asomo que el tono de Mandeville es satírico, una sátira que va dirigida a la hipocresía de los hombres del clero. Berkeley parece haber tomado frases sueltas de la Fábula, completamente fuera de contexto de manera intencionada para atacarlo, sin haberlo leído con detenimiento, pues no analiza completos los argumentos de Mandeville; el objetivo de Berkeley es claramente político.

Berkeley vio la oportunidad de denunciar, a través de sus críticas, a Mandeville y Shaftesbury, a aquellos escritores que ponían en duda la

verdad de la doctrina cristiana. En su Discurso a los Magistrados, Berkeley no tiene escrúpulo en acusar a estos dos pensadores de ser directamente responsables de fomentar el crimen:

"We esteem it a horrid thing to laugh at the apprehensions of a future state, with the author of the *Characteristics*, or with him who wrote the *Fable of the Bees*, to maintain the moral virtues are the political offspring which flattery begot upon pride, that in morals their is no greater certainty than in fashions of dress; that, indeed, the doctrine of good manners teacheth men to speak well of all virtues; but requires no more of them in any age or country than the outward appearance of those in fashion. Two authors of infidel systems these, who, setting out upon opposite principles, are calculated to draw all mankind, by flattering either their vanity or their passions, into one or other system. And yet the people among whom such books are published wonder how it comes to pass that the civil magistrate daily loseth his authority, that the laws are trampled upon, and the subject in constant fear of being robbed, or murdered, or having his house burnt over his head." 11/

En este pasaje, efectivamente Mandeville está mostrando la diferencia en las buenas maneras (la educación) y la virtud: las buenas maneras son compatibles con la insinceridad, la virtud no. Al igual que la virtud, la educación hace posible que los hombres vivan pacíficamente en armonía, pero tiene sus limitaciones, como muestra Mandeville. Todo su tono al hablar de la educación y las buenas costumbres es menos respetuoso que cuando habla de la virtud. Si verdaderamente Berkeley lo hubiese leído con cuidado, no habría seguido suponiendo que Mandeville era un defensor de la moda, en lugar de un satirista.

Es obvio que a Berkeley no le interesa hacer un análisis justo y desapasionado de los argumentos de Mandeville. Está ansioso por mostrar la conexión existente entre la duda religiosa, el crimen y la inmoralidad, y presentar a Mandeville como un abierto abogado del vicio. Pues Berkeley no hace otra cosa que repetir los cargos hechos por Law, Bluet, y muchos otros. Como Mandeville mismo afirma, Berkeley no leyó su obra;

"After all, you have advanced nothing in the second dialogue concerning me, which it may not be proved to have been said to

insinuated over and over in pamphlets, sermons and newspapers of all sorts of parties.12/

Por ejemplo, el libro de William Law que escribe sobre Mandeville comienza diciendo:

"Sir, I have read your several compositions in favour of the vices and corruptions of mankind; and hope I need make no apology, for presuming to offer a word or two on the side of virtues and religion. I shall spend no time in preface, or general reflections, but proceed directly to the examination of such passages as expose moral virtue, as a fraud and imposition, and render all pretences to it, as odious and contemptible." 13/

George Bluet dice en el prefacio de su libro contra Mandeville lo siguiente:

"There needs no great wit, and much less logick, to recommend the practice of vice. Treatises of impiety will subsist, and find applause from their intrinsick value, without the gloss of good sense to set them off. What occasion is there for any exact talent of reasoning to convince young fellows, that in the midst of their debauchery they are promoting the publick good? That the magistrate neglects his duty to them in not providing better for their pleasures, by tolerating a sufficient number of temples of Venus, where without the trouble and pains of employing people to bawd for them, they may constantly offer up their devotions? That if ever through a general practice of virtue, or the want of good government, they should fall under so great a misfortune as to find a scarcity of english whores, it is the proper business of the magistrate to look out and procure a sufficient number from foreign parts? The pupils such lectures are designed for, carry intentions about with them, that will easily excuse the want of a good reasoning head in their tutor. 14/

Bluet se basa en especial en el argumento de Mandeville de, "vicios privados, beneficios públicos" y en su explicación acerca del origen de la virtud. Según él los dos argumentos están interconectados:

"The task our author has undertaken, is to represent virtue as base and contemptible in theory, and mischievous in practice". 15/

Law y Berkeley basan sus acusaciones en contra de Mandeville en la explicación que éste da de la utilidad del vicio y la génesis de la virtud. También presentan como prueba del inmoralismo de Mandeville, su insistencia en el parecido que existe entre los animales y los hombres. Law afirma:

"Your goodness would not suffer you to see this part of Christendom deluded with such false notions, of I know not what Excellence in Virtue, or Evil in Vice, but obliged you immediately to compose a System (as you call it) wherein you do these three things. 1st. You consider man, merely as an animal, having, like other animals, nothing to do but follow his appetites. 2dly. You consider man as cheated and flattered out of his natural state, by the craft of moralists, and pretend to be very sure, that the *'moral virtues are the political offspring which flattery beget upon pride'*. So that man and morality are here both destroyed together. Man is declared to be only an animal, and morality an imposture. According to these doctrine, to say that a man is dishonest, is making him just such a criminal as a horse that does not dance.

But this is not all, for you dare further affirm in praise of immorality, *'That Evil, as well moral as natural, is the solid basis, the life and support of all trades and employment without exception; that there we must look for the true origin of all arts and sciences; and that the moment evil ceases, the society must be spoiled, if not dissolved'*.

These are the principal doctrines, which with more than fanatic zeal you recommend to your readers; and if lewd stories, profane observations, loose jests, and haughty assertions, might pass for arguments, few people would be able to dispute with you. 16/

Sean estas o no las principales doctrinas de Mandeville, lo cierto es que si son las razones principales por las que se le acusa de immoralista. Para poder juzgar si estas acusaciones son justas, debemos considerar los tres cargos que se le imputan.

En términos generales, se puede decir que el objetivo de Mandeville no es desacreditar la virtud y la moralidad, simplemente afirma que la moralidad tiene un origen humano; pero no es una impostura, dado que se logra a través del conocimiento adquirido con los años, después de muchos pesares y dificultades, de como el ser humano puede someter sus deseos lo suficiente como para poder vivir en armonia. En un sentido es cierto que el hombre no puede someter por completo sus deseos: lo más que puede hacer es someter una pasión mediante otra más poderosa, en este caso, el orgullo. Pero si nuestro motivo es el orgullo, entonces en realidad no estamos actuando virtuosamente. De manera que la virtud estrictamente hablando no existe. Pero su sustituto es igual de eficiente, y puede necesitar mucha auto-disciplina también, aún cuando la causa última sea la satisfacción personal. Aunque se trata de una satisfacción más

refinada: "The enjoyments that arise from being virtuous are of the nicety, that every ordinary capacity cannot relish them" 17/ .

Se alaba el orgullo en la medida en que conduce al ser humano a actuar de tal modo que no se logre distinguir de la verdadera conducta virtuosa, es decir, cuando no se logre establecer la diferencia entre ambas conductas. Por ello es que no considero que Mandeville este promoviendo el vicio como tal, creo por tanto que la acusación de inmoralismo en este sentido es invalida.

Todavía se podría objetar que Mandeville se está burlando de los seres humanos por ser tan frívolos y superficiales, como para practicar la negación de sí mismos, sólo para probar que somos una especie superior a la de otros animales.

"for the vain satisfaction of making our species appear more exalted and remote from that of other animals, than it really is" 18/

En realidad lo que Mandeville critica es esta frívola tendencia del hombre por ser virtuoso, pero no es una crítica a la virtud en sí misma. No hay duda de que un hombre verdaderamente racional actuaría virtuosamente por los beneficios que brinda a la sociedad, son solo los hombres tontos los que requieren de una motivación adicional e ilusoria, como es la expectativa de fama y vanagloria social, así como a un niño al que se le ofrece un caramelo como recompensa después de haberse comido todo.

Otra objeción es que Mandeville supone la misma génesis para la noción del honor que para la de la virtud. El honor, al igual que la virtud poseen el común denominador de hacer a los hombres útiles y serviciales entre ellos y aptos para la sociedad. De hecho, se atreve a decir, que el honor es más útil que la virtud, en el sentido de que es más fácil persuadir al hombre a sujetarse a esta noción, pues existen veinte hombres honorables por un hombre virtuoso. La razón de esto, es que el principio del honor es menos exigente que el ideal de virtud.

"...without doubt, there is a noble pleasure in forgiving of injuries, to speculative men that have refin'd notions of virtue; but it is more natural to resent them; and in revenging one's self, there is a pleasure which the meanest understanding is capable of tasting. It is manifest then, that there are allurements in the principle of honour, to draw in men of the lowest capacity, and even the vicious, which virtue has not." 18/ bis.

Otra objeción a Mandeville es la que hacen Bluet y Hume más tarde, a saber, aquella que lo acusa de inconsistente en la explicación que da del origen de la virtud y su tesis acerca de vicios privados, virtudes públicas. ¿Es verdad esta acusación de inconsistencia?

Si se dice que Mandeville está promoviendo el vicio sólo por afirmar que en ocasiones es útil a la sociedad, entonces también sería un promotor de la virtud, pues también afirma que es útil a la sociedad. Lo que quiero decir, es que no por hacer notar los beneficios que puede tener una conducta, ya por eso se convierte en una promoción de esa conducta.

¿Por qué Bluet cree que Mandeville denigra a la virtud? Tal vez porque Mandeville considera a la moralidad un invento humano, pues los políticos inventan una manera de alabanza que recompensa al hombre por cada acción en favor de los demás, mediante lo cual facilitan la gobernabilidad. Pero además, la moralidad no es la invención de un hombre sabio en particular, sino el resultado del proceso civilizatorio mismo, que Mandeville explica utilizando un mito secular en el *Origen de la Virtud Moral*.

Tal vez el punto de Bluet es que la virtud es degradada por mostrarla bajo la forma de un vicio disfrazado, un vicio con apariencia de virtud, vicios como la vanidad y el orgullo.

La objeción de Hume es más clara en este punto al acusar de inconsistencia a Mandeville:

"Is it not very inconsistent for an author to assert in one page, that moral distinctions are inventions of politicians for public interest and in the next page maintain, that vice is advantageous to the public? 19/

Veamos las objeciones una por una, en primer lugar está la de Law y Berkeley que acusan a Mandeville de denigrar la naturaleza del hombre, por compararla con la del animal.

"a compound of various passions that all of them are provoked and come uppermost, govern him by turns whether he will or no" 207

Esta concepción mandevilliana se opone al racionalismo moral de Law, el cual afirma que es suficiente con que el hombre conozca las verdades inmutables a través de la razón, para actuar moralmente. Pero el hecho de que Mandeville insista en que el hombre es influenciado por la razón, sólo a través de la mediación de un deseo, no lo vuelve un inmoralista. De la misma manera como no consideramos vicioso a un caballo cuya naturaleza es indomable al morder y tirar a su jinete, de igual forma el hombre posee una naturaleza pasional y no por ello es un criminal. Mandeville no identifica el término naturaleza con bondad, justamente se opone a esta identificación. El término natural es considerado algo neutro. El hecho de que Mandeville reconozca el carácter pasional de la naturaleza humana no lo convierte en un inmoralista.

La acusación de Berkeley en el sentido de que Mandeville exalta el placer sensual, posiblemente esté basada en la *Observación "O"* de la *Fábula*, en la que Mandeville habla de los verdaderos placeres y niega la creencia estoica que afirma que éstos sólo pueden ser disfrutados por los virtuosos. Este es otro ejemplo de como sus criticos no alcanzan a apreciar su intención satírica:

"I expect to be ask'd why in the Fable I have call'd those pleasures real that are directly opposite to those which I own the wise men of all ages have extoll'd as the most valuable. My answer is, because I don't call things pleasures which men say are best, but such as they seem to be best pleased with; how can I believe that a man's chief delight is in the embellishments of the mind when I see him ever employ'd about and daily pursue the pleasures that are contrary to them? John never cuts any pudding, but just enough that you can't say he took none; this little bit, after much chomping and chewing, you see goes down with him like chopp'd hay; after that he falls upon the beef with a voracious appetite, and crams himself up to his throat. Is it not provoking to hear John cry

every day that pudding is all his delight, and that he don't value the beef of a farthing? I could swagger about fortitude and the contempt of riches as much as Seneca himself, and would undertake to write twice as much in behalf of poverty as ever he did, for the tenth part of his estate. 21/

Parece claro que Mandeville está diciendo simplemente que el hombre si valora los placeres materiales, y que afirmar lo contrario es hipócrita y falso. Mandeville no está diciendo que el hombre deba valorar estos placeres. Parece estar diciendo que el hombre efectivamente disfruta de los placeres mundanos, y que sería mucho mejor que lo aceptara con honestidad, que pretender en vano ser lo que no es. Decir esto no es abogar por el vicio y la inmoralidad, como pretenden Law y Berkeley.

Ahora, el hecho de que Mandeville enfatice la naturaleza animal del hombre ¿significa que sólo los placeres físicos son verdaderos? Falso, para Mandeville el mayor placer del hombre es ideal o imaginario, el hombre está dispuesto a sacrificar su comodidad, bienestar y hasta la vida misma por el conocimiento de que uno es estimado y admirado por los demás. Este es claramente un placer racional en lugar de físico. El hombre retratado en la *Observación 0*, busca algo más que la mera satisfacción física:

"he covets precedence everywhere, and desires to be dignified above his betters": "he employs none but the ablest and most ingenious workmen, that his judgement and fancy may appear in the least things that belong to him"; "he likes to have witty, facetious and polite people to converse with" 22/

La explicación que brinda Mandeville acerca de lo que mueve al hombre a actuar no es aceptable a Berkeley y Law, para ellos su análisis de la naturaleza humana es falso, además de cínico. Más no tienen razón de juzgarlo como un abogado del vicio, cuando lo único que está haciendo es satirizar. Es distorsionar a Mandeville el pensar que de acuerdo con él, el hombre es un mero animal que lo único que busca y debe buscar es el placer físico.

Hasta ahora se puede decir que no se le puede acusar a Mandeville de inmoralismo si nos basamos en la explicación acerca del *Origen de la Virtud Moral* o en sus opiniones acerca de la naturaleza humana. Falta estudiar si es válida la acusación de inmoralismo en su tesis acerca de los vicios privados hacen beneficios públicos. Hume lo critica diciendo: "It seems a contradiction in terms, to talk of a vice, which is in general beneficial to society" 23/

Una práctica que es benefica a la sociedad no puede ser un vicio en sentido estricto. Según sus contemporáneos, Mandeville quiso decir que las prácticas que comúnmente se tenían como vicios en realidad no eran sino virtudes.

La cita más utilizada por Bluet para acusar a Mandeville de inmoralista es aquella que dice:

"Thus every part was full of vice
Yet the whole mass a paradise" 24/

Existe otra manera de resolver la paradoja que Hume nos señala, en lugar de que Mandeville esté insinuando que aquello que por lo regular se entiende por vicio no es vicioso, Mandeville pudo haber querido decir que no todos los beneficios son siempre beneficos. Por ejemplo, en la Carta a Dion, Mandeville le escribe a Berkeley que eso es justamente lo que quiso decir:

"If it be urged, that these benefits are worldly, I own it; and every body may see, in whose sense I call them so; in the language of the world, the age and time I live: This one of my adversaries perceived plainly and endeavoured to take advantage of it against me, by saying, that nothing could be a real benefit, that did not conduce to a man's eternal happiness; and that it was evident, that the things, to which I gave that name, did not. I agree with him, that a man's salvation is the greatest benefit he can receive or wish for; and I am persuaded that, speaking of things spiritual, the word is very proper in that sense; the same may be said of the words profit, gain, and, if you please, Lucre;but I deny that without any addition, this is the common acceptation of them; in which, I hope, I may have the liberty to make use of words with the rest of my fellow-subjects. All temporal privileges and worldly advantages whatever, are call'd benefits, and a thousand things are beneficial to the body, that have nothing to do with the soul. So a felon may

have the benefit of the clergy; such are benefit-tickets; and so a man may go to the country for the benefit of the air, I would ask this wise gentleman, when he reads, that a play is to be acted for the benefit of such one; which he thinks it is, the money the person receives, or the performance it self, that contributes most to his eternal happiness. 25/

Mandeville continúa argumentando que la felicidad eterna no puede ser, en ningún caso, un beneficio público:

"But this eternal happiness cannot at the soonest commence till after this life; and when a man is dead, he ceases to be a member of the society and is no longer a part of the publick; which later is a colective body of living creatures, living upon this earth, and consequently, as such not capable of enjoying eternal happiness." 26/

Lo único que está diciendo Mandeville en su defensa, es que el tipo de vida que la gente valora, y cualquier tipo de prosperidad que logre una nación como un todo, depende del vicio. Decir esto no es abogar por el vicio: es solamente mostrarle a la gente que debe escoger, y que se engañan a si mismos cuando creen poder ser virtuosos y al mismo tiempo disfrutar de la carne fresca. Si alguien le preguntara a Mandeville: ¿cuál debemos escoger? respondería:

"Tho I have shewn the way to wordly greatness, I have, without hesitation, preferr'd the road that leads to virtue." 27/

Lo que el lector debe decirse a si mismo es:

"Since the wordly greatness is not to be attain'd to without vices of man, I will have nothing to do with it; since it is impossible to serve God and Mammon, my choice shall soon be made: No temporal pleasure can be worth running the risque of being eternally miserable; and, let who will labour to aggrandize the nation, I will aim at higher ends, and take care of my own soul. The moment such a thought enters into a man's head, all the poison is taken away from the book, and every bee has lost its sting." 28/

¿Qué tan convincente es esta defensa? La clara intención de Mandeville parece ser el denunciar la hipocresía de aquellos que presumen no importarles los placeres mundanos, mientras que no hacen más que disfrutar de todos los que les son posibles. Un ejemplo de esto es el

clérigo que dice que quiere recibir buena paga, no para sí sino para su iglesia.

"the chief moral evil...was thirst, and to quench it, a damnable sin; yet they unanimously agreed, that every one was born thirsty more or less. Small beer in moderation was allow'd to all; and he was counted a hypocrite, a cynick, or a madman, who pretended that one could live altogether without it; yet those who owned they loved it, and drank it to excess, were counted wicked. All this while the beer itself was reckon'd a blessing from heaven, and there was no harm in the use of it; all the enormity lay in the abuse, the motive of the heart, that made them drink it. He that took the least drop of it quench his thirst, committed a heinous crime, while others drank large quantities without any guilt, so they did it indifferently, and for no other reason than to mend their complexion." 29/

El principal objetivo de Mandeville es ciertamente denunciar la incongruencia entre el deseo de renunciar al pastel y el deseo de comerselo al mismo tiempo; la actitud ambivalente del cristiano hacia la prosperidad material, el presumir que Inglaterra era una comunidad cristiana cuando claramente no lo era. En términos metafóricos, mejor sería reconocer que están sedientos y que nada malo hay en saciar la sed.

¿Está Mandeville abogando por el vicio después de todo? A veces sí y a veces no. El término vicio es neutro, abarca una multitud de prácticas, no siempre son pecados. A veces está pensando en crímenes como el asesinato, la violación, y el asalto en carretera, su calidad de vicios no se pone en cuestión; otras veces el término vicio se refiere a algunas prácticas realizadas por la sociedad, pero condenadas por la moralidad cristiana, como el duelo, la guerra, y el lujo; otras veces se refiere al vicio como cualquier acción cuyo motivo sea la auto gratificación, en su sentido más amplio. Dado que los seres humanos no actúan más que por este motivo, según Mandeville, entonces todas las acciones son viciosas.

Dudo que Mandeville realmente crea que el lujo es dañino, el cual incluye todo aquello que va más allá de la subsistencia.

Si el vicio es un término neutro, la frase "vicios privados, beneficios públicos" también es neutra, dentro de la cual Mandeville incluye distintas tesis:

1) La prosperidad comercial de países como Inglaterra dependen del lujo, y sería destruida si la gente practicara la frugalidad.

Para lectores como nosotros, una frase de este tipo no causa mucha impresión, sin embargo, para los lectores del siglo dieciocho sí, pues el lujo era denunciado desde cada púlpito. Hutcheson se queja de que la definición de lujo de Mandeville, dado que incluye todo lo que no sea inmediatamente necesario para la subsistencia, lo cual le parece exagerado. Mandeville admite la severidad de esta definición, pero la justifica diciendo:

"if we are to abate one inch of this severity, I am afraid we shan't know where to stop. When people tell us they only desire to keep themselves sweet and clean, there is no understanding what they would be at; if they made use of these words in their genuine proper literal sense, they might soon be satisfy'd without much cost or trouble, if they did not want water: But these two little adjectives are so comprehensive, especially in the dialect of some ladies, that no body can guess how far they may be stretcht." 30/

Lo que es lujo para una persona, para otra apenas es lo justo y decente. Hutcheson protesta diciendo, que la intemperancia y el lujo son términos relativos a la constitución corporal y a la riqueza de una persona. Lujo es sólo cuando uno excede sus ingresos. Pero las denuncias en contra del lujo en la Inglaterra dieciochesca parecen haber supuesto algo más que una falta de moderación, lo que se condenaba era la debilidad de carácter y el apego a las cosas de este mundo.

Es muy probable que Mandeville no pensara que el apego a las comodidades mundanas fuese algo reprobable. En este punto sí parece aceptar al lujo (un vicio) como algo positivo, pero si esto lo hace un immoralista, Hutcheson también lo sería.

2) Además del lujo, existen algunas prácticas perniciosas que contribuyen a la prosperidad de una comunidad o cuando menos a la prosperidad de algunos de sus miembros.

Por prácticas perniciosas se refiere, por ejemplo a los ladrones que le dan trabajo a los cerrajeros; a los alcohólicos que benefician a los productores de cerveza, así como al comercio de la malta; según Mandeville, los ladrones y los que asaltan caminos gastan más libremente que los prudentes ciudadanos a los que roban, y así aumenta la velocidad de circulación del dinero.

Bluet juzga lo anterior como absurdo, pues no logra entender ¿cómo el trabajo improductivo puede contribuir a la riqueza nacional? Supongan, dice Bluet, que un hombre contratara un gran número de pastores para proteger a los corderos de los lobos.

"Afterwards by the care and skill of the government, or the assistance of his neighbours, the wolves are all destroyed. Would the countryman complain that by this means his servants were left without employment?...The worst that could happen from the want of employment being only that some of his shepherds would be turned into footmen, and wait at their master's table, instead of watching his flocks." 31/

Bluet dice que en el peor de los casos si el terrateniente no quisiera tantos empleados atendiendo su mesa, podría correrlos para ahorrarse sus salarios, pero con ello no cambiaría la cantidad total de la riqueza de una comunidad, a lo mucho cambiaría su distribución, con algunos efectos en la producción (no sabemos si dañinos o no). Bluet supone que la comunidad siempre brindará empleos útiles para quien lo desee, recibiendo un salario a cambio.

Mandeville no está abogando por vicios como el robo o el alcoholismo. Esto lo enfatiza haciendo dos analogías. La primera se refiere a la suciedad de las calles de Londres, como una consecuencia necesaria del tráfico y la opulencia de una ciudad. 32/

La segunda analogía se refiere al castrado, que deleita a las audiencias inglesas con la pureza de su canto:

"Nothing is more effectual to preserve, mend and strengthen a fine voice in youth than castration: The question is not, whether this is true, but whether it is eligible; whether a fine voice is equivalent for the loss, and whether a man would prefer the satisfaction of singing, and the advantages that may accrue from it, to the comforts of marriage, and the pleasure of posterity, of which enjoyments it destroys the possibility." 33/

Según Bluet, la analogía de la suciedad de las calles de Londres es irrelevante porque Mandeville está hablando de un efecto y no de una causa.

"To say, as the dirt of the streets is the effect of the wealth of the city, so vice or wickedness is the cause of the wealth of a society, is a sort of logick peculiar to himself." 34/

Pero la objeción de Bluet no es válida, pues lo que quiere mostrar Mandeville es simplemente, que cuando dos cosas ocurren al mismo tiempo, puedes escoger entre no tener ninguna o tener ambas. La prosperidad de una ciudad genera algunos males que son necesarios si quieres seguir gozando de una vida cómoda. Por ejemplo, si suspenden el comercio en la ciudad, tendremos calles más limpias pero también escasez de viveres. Aún cuando eligieras ambas, no estás negando que una de ellas sea un mal, aunque seguramente lo consideres un mal menor y estes dispuesto a aceptarlo.

Es dudoso que Mandeville crea que un vicio, como el robo, esté compensado por la mayor circulación del dinero, una vez que el ladrón gaste indiscriminadamente. Tampoco cree que haya que fomentar estas prácticas para lograr la prosperidad nacional, esto sería malinterpretarlo.

3) Motivos impuros como el amor propio y el apego de si en sus distintas formas (avaricia, orgullo, envidia y ambición) son más efectivos para mantener a la sociedad ordenada, que lo que puede el espíritu público y la benevolencia desinteresada.

Mandeville muestra en la segunda parte de la Fábula, los motivos ocultos de la benevolencia, diciendo que es el orgullo el que nos mueve a su realización. Es por dinero que la mayoría de las personas realizan los trabajos más difíciles, disfrazándolos con motivos filantrópicos.

Mandeville muestra que es el interés propio lo que mueve y mantiene a la sociedad progresando, aunque los infortunios de los individuos son una parte esencial del mecanismo regulatorio de la sociedad. Mandeville es el antecedente del "laissez-faire" de Adam Smith, sólo que la diferencia es que este último elimina los motivos de los que habla Mandeville y por lo cual se le acusa de inmoralista; si nos fijamos Smith trata al individuo económico como si fuera inocente, cosa que Mandeville no hace.

"Philosophers, that dare extend their thoughts beyond the narrow compass of what is immediately before them, look on the alternate changes in the civil society no otherwise than they do on the risings and fallings of the lungs; the latter of which are as much a part of respiration in the more perfect animals as the first; so that the fickle breath of never stable fortune is to the body politick, the same as floating air is to a living creature." 35/

Mandeville va más allá de Smith, pues insiste en que los hombres son movidos no sólo por el deseo de una ventaja económica en su sentido más estrecho, sino también por satisfacciones menos materiales:

"The poorest labourer's wife in the parish, who scorns to wear a strong wholesom frize, as she might, will half starve her self and her husband to purchase a second-hand gown and petticoat, that cannot do her half the service; because forsooth, it is more genteel." 36/

El hombre más mundano, voluptuoso y ambicioso que existe desea:

"the chief officer of his household..to be men of birth, honour and distinction, as well as order, contrivance and oeconomy; for tho' he loves to be honour'd by every body, and receives the respects of the common people with joy, yet the homage that is paid him by persons of quality is ravishing to him in a more transcendent manner." 37/

¿Todo esto hace a Mandeville un inmoralista? El "laissez-faire" ha sido juzgado como una inmoralidad en ocasiones. Mandeville solo describe como funciona la sociedad, no es que promueva el vicio. Por ejemplo, en su ataque a las escuelas de caridad señala que los paliativos no sirven de nada, como es el caso del asistencialismo pues hace que los pobres trabajen o estén dispuestos a trabajar menos. Las penurias por las que

pasan los trabajadores pobres son la base sobre la cual la sociedad se funda, y es mejor reconocer ese hecho.

La justificación de la pobreza sostenida por Mandeville si le vale la acusación de inmoralista, pues es la continuación de la argumentación utilitarista acerca de la validez de un mal menor si con ello se ha de evitar uno mayor. Para Mandeville, el progreso de la sociedad requiere de una reserva de trabajadores necesitados, pues de otra forma no estarían dispuestos a trabajar y la mano de obra escasearía, presionando los salarios al alza.

Lo que se puede notar en Mandeville es su realismo pesimista, su insistencia en que los hombres no se mueven más que por la avaricia y el orgullo. La conclusión moral de Mandeville es que dado que el hombre es así, mejor canalizar su avaricia y vanidad en actividades que no dañen a los demás.

4) Además del papel que juegan el amor propio y el apego de sí en general dentro de la sociedad, algunas prácticas particulares perniciosas en sí mismas, pueden ser ventajosas para la comunidad.

Un ejemplo de estas prácticas es la prostitución. "If courtezans and stumpets were to be prosecuted with as such rigour as some silly people would have it, what locks or bars would be sufficient to preserve the honour of our wives and daughters? 38/

Mandeville nos da otro ejemplo en Carta a Dion:

"It is the business of all law-givers to watch over the publick welfare, and, in order to procure that, to submit to any inconveniency, any evil, to prevent a much greater, if it is impossible to avoid that greater evil at a cheaper rate. Thus the law, taking into consideration the daily increase of rogues and villains, has enacted that, if a felon, before he is convicted himself, will impeach two or more of his accomplices, or any other malefactors, so that they are convicted of a capital crime, he shall be pardon'd and dismiss'd with a reward in money. There is no doubt but this is a good and wise law; for without such an expedient, the country would swarm with robbers and highwaymen ten times more than it does; for by this means we are not only deliver'd from a greater number of villains, that we could expect to be from any other; but it likewise stops the growth of them, breaks their gangs, and hinders them from trusting one another...All this while it is

evident, that in this case the law has only regard to the publick good, and to procure that, sets aside all other laws, and proceeds rather contrary to the common notions we have of justice: which according to the civilians, consists in a constant and perpetual desire of giving every one his due: For instead of hanging, which is a felon's due, it pardons him; and for fear he should have some goodness left, and that natural compassion might make him unwilling to destroy his dearest friends, and perhaps his brother, with his breath, the law invites him to it by a large sum of money, and actually bribes him to add to the rest of his crimes that piece of treachery to his companions, whom he has sworn fidelity to, and perhaps drawn into the villainy." 39/

Lo que Mandeville está diciendo es que un mal menor puede ser tolerado en ocasiones o inclusive fomentado por el Estado, con el fin de evitar otro mayor. Esto es lo que Mandeville le quiso decir a Berkeley, cuando afirma que gracias al manejo de los hábiles políticos los vicios privados pueden convertirse en beneficios públicos. De la misma manera que muchos criticos juzgan al laissez-faire una inmoralidad, lo mismo dicen del utilitarismo, al sostener su máxima de males menores y mayores. Pero esta no es la clase de inmoralismo de la que acusan a Mandeville, Berkeley, Bluet y Law.

5) Algunos males están profundamente enraizados en las bases de la sociedad, y es ocioso suponer que puedan desarraigarse con facilidad.

Aquí Mandeville trata de enfatizar una tesis más general, aquella que plantea una supuesta armonización entre el bien y el mal, como un proceso dialéctico. Dicha tesis le brinda a Berkeley y Bluet la materia prima para arremeter en su contra:

"The short-sighted vulgar in the chain of causes seldom can see further than one link; but some who can enlarge their view, and will give themselves the leisure of gazing on the prospect of concatenated events, may, in a hundred places, see good spring up and pululate from evil, as naturally as chickens do from eggs." 40/

Esto se refiere al mal natural, es decir, al dolor y al sufrimiento, lo mismo que al mal moral:

"After this I flatter my self to have demonstrated that, neither the friendly qualities and kind affections that are natural to man, nor the real virtues he is capable of acquiring by reason and self-denial, are the foundation of society; but that what we call evil in this world, moral as well as natural, is the grand principle that

makes us a sociable creature, the solid basis, the life and support of all trades and employments without exception: That there we must look for the true origin of all arts and sciences, and that the moment evil ceases, the society must be spoiled, if not totally dissolved." 417

El principal objetivo de Mandeville en este pasaje, es oponerse al punto de vista de que el hombre es bueno y que su racionalidad lo lleva a forjar una sociedad armónica, en donde cada uno busca el bienestar del otro, como si la razón hubiese producido la civilización.

En contra de esto, Mandeville argumenta que el hombre llegó a la civilización, lenta y dolorosamente, sin mucha visión acerca de las consecuencias de cada paso, como resultado de sus propias fragilidades y debilidades. Su desvalimiento frente a los animales salvajes y su miedo a ellos, lo condujo hacia el primer paso civilizatorio, y se unió con otros hombres para lograr la protección mutua. Horacio uno de los personajes de la *Investigación sobre la Naturaleza de la Sociedad* tiene sus dudas acerca de una Providencia que haga a los hombres sociables, al permitir que un gran número de individuos sean comidos por los leones. Cleómenes le da muy poco consuelo, al decirle que ser comido no es más doloroso que otras clases de muerte, y la muerte es necesaria, pues de lo contrario el mundo se sobrepoblaría. Este es un buen ejemplo de la manera como el bien y el mal están interrelacionados.

El estar indefensos y sentir miedo son fragilidades, pero no son faltas morales. No obstante, el siguiente paso hacia la formación de la sociedad, es el miedo que los hombres se tienen unos a otros, y este es el resultado directo de la agresividad humana. Después de un lento y penoso proceso de prueba y error, gradualmente llegaron a la solución hobbesiana, a saber, la de aceptar estar dispuestos a limitar sus propios deseos de dominación. Pero hacen esto como el resultado, no de la visión deslumbrante de una buena sociedad presentada por la razón, sino de una serie de experiencias sufridas en la búsqueda de la satisfacción de las pasiones o de la autoconservación.

Esta perspectiva de la sociedad corre paralela con una visión del universo. Simplemente no vivimos en el tipo de mundo diseñado por un ser benevolente: el bien y el mal se encuentran entremezclados de tal forma, que es difícil distinguir donde acaba uno y donde empieza el otro. Solo podemos hacer lo mejor en un mundo imperfecto, incluyendo los defectos e imperfecciones de nuestra propia naturaleza. El hombre es movido por sus apetitos y pasiones y no como William Law sugeria, a saber, por la excelencia de nuestra naturaleza al haber sido creados a imagen de Dios. 42/ Según Mandeville, gracias a una buena administración del Estado, estas pasiones y apetitos, algunas de ellas crueles y destructivas, pueden producir buenos resultados. En su opinión debemos estar agradecidos por ello, y no pretender ser aquella criatura imaginaria que actúa según la verdad y lo que le ordena la razón. Sobre todo no nos sobreestimemos a tal grado de creernos ser tal criatura.

Por supuesto que estos comentarios le desagradaron al reverendo William Law, pues le parecieron que destruían toda moralidad. Sin embargo, esta descripción que hace Mandeville de lo que mueve al hombre, no me parece tan descabellada. Las razones por las que se le acusa de inmoralista son inválidas; sin embargo, hay otras que si lo hacen un inmoralista, como es el caso de la justificación que hace sobre la existencia de la desigualdad de clases, algo que en su visión utilitarista de la sociedad el Estado debe fomentar.

6) Dado que todas las acciones humanas buscan satisfacción propia, son por tanto viciosas: la virtud misma está basada sobre el vicio de orgullo.

Esta es la tesis que aparece en el *Origen de la Virtud Moral*. En el caso más extremo, la satisfacción que el hombre busca en algunos casos es material, por ejemplo cuando alguien consume aquello que va más allá de la mera subsistencia, entonces se considera lujo, según Mandeville, lo cual es un vicio. Aunque también pueden tratarse de satisfacciones

inmateriales, como es el caso del orgullo, el cual es considerado un vicio.

Más tarde, en el Origen del Honor, Mandeville admite que el orgullo es sólo una manifestación del apego de sí (self-liking): sólo cuando este apego de sí es excesivo, a tal grado que ofenda a los demás, es que debe considerarse un vicio. Es más, ya en el *Origen de la Virtud Moral*, su definición de vicio es, todo acto que sin consideración por el público el hombre realiza buscando como finalidad la satisfacción de un apetito. Es decir, Mandeville es de la opinión de que la mera satisfacción de un deseo, no es condición suficiente para calificar dicha acción como un vicio, sólo impide que dicha acción sea una virtud, pero el que no sea una virtud no la hace un vicio.

De aquí se sigue que la virtud no existe: lo que consideramos una virtud de acuerdo con la tesis extrema, es un vicio; o cuando menos una fragilidad. Como ya vimos, el argumento a favor de la contribución que hacen los vicios privados al bienestar público está basado en la visión de que la civilización misma y el progreso es el resultado de las debilidades humanas. Reconocer esto no es inmoralismo, Locke también llegó a afirmarlo.

Mandeville quiso decir que la virtud es la práctica de la negación de sí mismo, lo cual hace a los hombres serviciales a la sociedad. Aunque los hombres son incapaces de realizar una completa negación de sí mismos, si pueden estar dispuestos a negar la satisfacción de ciertos deseos dañinos, mediante la búsqueda de la satisfacción de otro deseo más poderoso, a saber, el deseo de estima y orgullo. En su grado más extremo, la estima que buscan es simplemente la autoestima. Esto es lo más cercano que el hombre puede estar de la virtud.

Una vez hecha esta distinción entre virtud y vicio, no hay inconsistencia en afirmar que ambas pueden hacer un beneficio a la sociedad.

5.3.-¿Rigorista?

¿Qué tan sincero es Mandeville al afirmar repetidamente que la virtud es la negación de si mismo? La mayoría de sus críticos contemporáneos lo calificaron como deshonesto. Sin embargo, hay quienes lo consideran sincero, tal es el caso de J. F. Kaye, uno de los intérpretes más importantes de la obra de Mandeville.

"It is a suit of clothes made for some one else which he has put on the living body of his thought...Mandeville's feeling is throughout anti-ascetic. He rejoices in destroying the ideals of those who imagine that there is in the world any real exemplification of the transcendent morality which he formally preaches. He is delighted to find that the rigorous creed which he has adopted is an absolutely impracticable one." 437

En pocas palabras, Mandeville se cree rigorista cuando en el fondo es un utilitarista. En mi opinión, el rigorismo de Mandeville es un recurso satírico, de haber sido genuino se habría ganado la simpatía de sus contemporáneos.

El hecho de que Mandeville defina a la virtud como la negación de si mismo, le sirve para mostrar la incongruencia del ser humano, entre lo que dice creer y lo que hace. Mandeville es testigo de una sociedad que busca la satisfacción de sus deseos más triviales, y que no le importa llevarse en su camino a otros en el proceso. Mandeville se da cuenta de que la única manera de hacerlos detenerse y reflexionar, es apelando a su vanidad: el ser humano haría cualquier cosa por ser alabado y estimado, en su opinión. Esto lo muestra en la metáfora de la cerveza: los hombres sacian su sed tan copiosamente como pueden, mientras fingen que beben por otros motivos y además quieren hacernos creer que no lo disfrutan.

Una forma efectiva para mostrar esta infidelidad o falta de autenticidad en el hombre, entre sus acciones y lo que profesan, es adoptar el punto de vista de un hombre que cree en la negación de si mismo. Las creencias del Mandeville real son irrelevantes. Lo importante es la opinión que nos formamos al leerlo, nadie lo creía un sincero

defensor del rigorismo, y sin embargo, esto no debilita su sátira, al contrario creo que la refuerza. Cuando sonreimos al leer la parábola de la cerveta, no es porque los hombres sientan sed, sino por lo absurdo de no reconocer su sed y de actuar fingiendo lo que todo mundo sabe y no acepta. Lo sensato sería reconocer su sed y satisfacerla abiertamente, sin ninguna culpa. Pero esto no es todo lo que Mandeville quiere decir, está atacando las pretensiones de los hombres de ser mejores de lo que realmente son.

¿Mandeville está atacando al ascetismo en si mismo o solamente la hipocresía de aquellos que profesan el ascetismo? No ataca al ascetismo en si mismo, sino su puesta en práctica. No se burla a la manera de un Voltaire de la locura y barbaridad de cultivar la piedad comiendo pan duro. Por ejemplo aún cuando critica el celibato de los clérigos, lo hace porque cree que la auto mortificación es inútil, además de mostrar que es un recurso meramente político, para ganar el respeto y la admiración de la gente. Sin embargo, este recurso del celibato sería ineficiente y con pocas esperanzas de éxito, si la gente no admirara y respetara genuinamente una forma de vida modesta y austera.

5.4.-¿Utilitarista?

Mandeville parece abrir paso a una teoría en donde la distinción entre la virtud y el vicio depende de las consecuencias de los actos, es decir, descubre una moralidad pública cuyo criterio de deber es la utilidad, a saber, la promoción de la felicidad del todo, aún aceptando males menores que bien pueden ser el sacrificio del individuo o de un grupo de ellos. El criterio de moralidad privada, a saber, la necesidad de negarse a uno mismo como factor motivacional es impracticable. Mandeville lo utiliza como un recurso para mostrarnos la hipocresía de quien condena aquello que en el fondo disfruta.

Mandeville se opone a la creencia de que los principios morales expresan verdades eternas e inmutables, como lo cree el racionalismo. Sin

embargo, si considera a estos principios morales instrumentos que sirven para que los hombres sean serviciales unos a otros. Esto visto a simple vista lo podría ubicar como un cínico, si no fuera porque tal parece que valora el hecho de que los hombres sean útiles unos a otros. ¿No estará Mandeville en el fondo aceptando una verdad eterna e inmutable después de todo, a saber, que los hombres deben ser útiles unos a otros? Muchos utilitaristas se oponen, al igual que Mandeville, al racionalismo. El bienestar humano es algo que los hombres tienden a desear, no es algo que la razón desapasionada les dicte querer, como si se tratase de un deber abstracto.

Este es, por ejemplo, el punto de partida de Hobbes: comenzamos preguntándonos ¿qué es aquello que los hombres efectivamente desean, y cómo podrían obtenerlo? Pero resulta que el hombre tiene pocas oportunidades de obtener lo que desea, a menos que los hombres logren vivir en una sociedad pacífica, y la única manera de lograrlo es siguiendo ciertas reglas, que llamamos reglas de moralidad. Esto nos brinda una explicación naturalista de la moralidad, que encaja perfectamente con el resto del comportamiento humano y nos evita tener que considerarlo algo místico. Sin embargo, para el utilitarista esta explicación tiene un grave defecto. Lo que el hombre desea es su bienestar, la felicidad, la satisfacción de un deseo: pero es su propio bienestar y felicidad, y no el de los demás. Para Hobbes es la satisfacción de nuestros propios deseos egoístas la última justificación de la moralidad. Las reglas nos piden considerar el bienestar de los demás, pero sólo como un medio para lograr un fin: el sostenimiento de la sociedad se convierte en el medio necesario para lograr nuestro bienestar individual. El utilitarista desea hacer del bienestar general un fin y no un medio, a diferencia del egoísta ético, ello quiere decir que cuando nuestra propia felicidad se opone a la felicidad general, uno debe preferir la del todo. El problema es reconciliar lo irreconciliable.

¿Cuál sería el siguiente paso a seguir en una sociedad hobbesiana? Una vez que el hombre ha descubierto que su propio bienestar depende del establecimiento de una sociedad, observando algunas reglas para evitar su descomposición, tendrán cuidado en inculcar estas reglas a la siguiente generación, y reforzarlas mediante el mecanismo de recompensas y castigos. En una o dos generaciones, los hombres dejarán de ver a las reglas morales como el medio para un fin, es decir, las reglas serán internalizadas.

La explicación que Mandeville nos ofrece acerca de la evolución de la civilización y de la moralidad es muy parecida a la de Hobbes. ¿Es entonces un egoísta en lugar de un utilitarista? Su insistencia de que el hombre sólo actúa movido por el amor propio (self-love) o el apego de sí (self-liking) sugiere que lo es. Justo aquello que provocó su ataque en contra de Shaftesbury fue su oposición a la opinión de que el hombre busca instintiva y naturalmente el bien público. En contra de los racionalistas, afirma que la razón se manifiesta no por aprehender verdades místicas sino al razonar, y aquello sobre lo que razonamos son las consecuencias de nuestros actos. Mandeville ve esas consecuencias en términos de placer y dolor.

Hor: Would you prefer that goodness, built upon selfishness and mercenary principles, to that which proceeds from rectitude of thinking, and a real love of virtue and the reasonableness of mens actions?

Cleo: We can give no better proof of our reasonableness, that by judging rightly. When man wavers in his choice, between present enjoyments of ease and pleasure, and the discharge of duties that are troublesome, he weights what damage or benefit will accrue to him upon the whole, as well from the neglect as the observance of the duties that are prescrib'd to him; and the greater the punishment he fears from the neglect, and the more transcendent the reward is which he hopes for from the observance, the more reasonably he acts, when he sides with his duty. To bear with inconveniences, pain and sorrow, in hopes of being eternally happy, and refuse the enjoyments of pleasure, for fear of being miserable for ever, are more justifiable to reason, and more consonant to good sense, that it is to do it for nothing. 44/

En este pasaje Mandeville no sólo está atacando el racionalismo, sino también la afirmación de Shaftesbury de que la virtud es una recompensa en sí misma. Mandeville sólo expresa una opinión común entre los clérigos alarmados por las opiniones de Shaftesbury, a saber, no creían que la virtud fuera un motivo por sí sólo suficiente, si no estuviese apoyado por recompensas y castigos tangibles.

Mandeville está de acuerdo con Hobbes, en que la verdadera razón para ser virtuosos es un principio utilitario, a saber, el sostenimiento de la sociedad y no motivos como: la vanidad, el miedo al infierno o la necesidad de demostrar la superioridad del hombre. La razón para impedir la desintegración de la sociedad es la infelicidad de los seres humanos que traería como consecuencia. Aunque a diferencia de Hobbes, Mandeville sostiene que el hombre se vuelve apto para la sociedad después de un largo y penoso proceso a través del tiempo. Lo que hace a Mandeville un egoísta ético más que un utilitarista es el hecho, de que el hombre se enorgullece de la negación que hace de sí mismo y de su espíritu desinteresado, aunque es menos individualista que Hobbes al darle más importancia al bienestar público.

Veamos por qué Mandeville adopta la visión utilitarista extrema de justificar el sacrificio de un individuo por el bien de la comunidad como un todo. Por ejemplo, afirma que no es injusto matar a la tripulación de un barco infectado si esa es la única manera de preservar la salud de una nación. Aunque también Hobbes reconoce que cuando un individuo entra en sociedad corre el riesgo de ser sacrificado por el bien general. La única justificación de correr ese riesgo es que resulta ser su única alternativa, pues en estado de naturaleza sus riesgos son mayores.

J.C. Maxwell argumenta que el utilitarismo mandevilliano se aplica exclusivamente al ejercicio de la gobernabilidad del Estado, y que no es inconsistente con su rigorismo. Según Maxwell, en opinión de Mandeville el hombre de Estado está en una posición especial, pues tiene una

preocupación mayor por el bienestar humano. Los políticos no están menos desinteresados que el resto de los hombres, sólo que el contenido de su deber es diferente.

"They ought to aim at the temporal good of society as a whole, whereas private citizens ought simply to follow the precepts of the moral law". 45/

El hombre de Estado debe ser ascético en lo personal, aunque no es su deber promover el ascetismo de la comunidad como un todo. 46/

En la interpretación de Maxwell, no es función particular del hombre de Estado "to promote...not what would be the public welfare if man were virtuous, but what is in fact the welfare of fallen man with his inordinate desires". 47/ Maxwell parece sugerir que lo que es condenable en el individuo, no lo es cuando es realizado por el Estado.

"Since man, in the state of nature, is entirely corrupt, a legislature can never, properly speaking, be said to promote or encourage sin: men will sin in any case, and the legislator's sole business is to prevent their sin from being harmful to society" 48/

En realidad Mandeville no está pensando que la felicidad del hombre corruptible sea condenable, el deber de los legisladores es promoverla. El deber del Estado no es moralizar, por ejemplo, Mandeville sostiene que es inútil tratar de prohibir la prostitución, pues ello no hace que haya menos fornicación, está a favor de controlarla en lugar de eliminarla. En la Fábula de las Abejas, hay pasajes en donde se pregunta qué sería de las mujeres honorables del puerto de Amsterdam 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, si no fuera por las mujeres dedicadas a la prostitución. Se atreve a decir que vale la pena sacrificar a un grupo de mujeres si con ello se salva la honorabilidad del resto. En mi opinión, este tipo de comentarios no parecen los apropiados para un verdadero asceta o un rigorista en moral como afirma Maxwell, es utilitarista y si es inconsistente con el rigorismo. Además,

es falso que el utilitarismo mandevilliano se aplique sólo a los gobernantes, pues ya en el Origen de la Virtud Moral sostuvo que una acción es viciosa si al gratificar un deseo no se toma en cuenta a los demás, es decir, la felicidad del todo.

Es difícil creer que Mandeville pensara seriamente que la autonegación fuese buena en sí misma, considero que la valora sólo como un medio para hacer a los hombres serviciales entre sí, no creo que su utilitarismo valga sólo para los legisladores, como afirma Maxwell.

Otro ejemplo de un utilitarismo que justifica el sacrificio de un grupo de individuos para lograr la felicidad del todo, es el del barco infectado de marineros.

"First, then, I expect to be attack'd with that old moral precept, of *not doing evil that good may come of it*. This may be answer'd with another old saying, equally authentick, and more applicable to the present purpose, that *of two evils we ought to chuse the least*. The case is this: A private member of a society, may, doubtless, commit a crime with a design to promote the good of that society, which was partly the case of Felton against the Duke of Buckingham, and this evil action may possibly answer the goodness of the intention, but is universally condemn'd as an unwarrantable presumption, and falls justly under the censure of doing a certain evil, for the prospect of an uncertain good. But as to the legislature, there is a vast difference: for they, and they only, are entrusted with the welfare of the society: This publick welfare is, or ought to be, the whole end and scope of their actions; and they are fully impowred to do whatever they judge fully conducive to that end. If their intentions come up to this, they are in their consciences acquitted. But as to the world, their actions, that is, their laws, are judg'd good or bad, just or unjust, according as they actually prove beneficial or detrimental to the society in general: And therefore it is the grossest absurdity, and a manifest contradiction in terms, to assert, that a government may not commit evil that good may come of it; for, if a publick act, taken in all its consequent good, should be in the highest degree wicked and unjust. As for instance: A ship performing quarantine, and known to be infected, is sunk by a storm; some of the crew, half drown'd, recover the shore; but the moment they land, the government orders them to shot them death. This action, in itself, is no less than a downward antichristian and inhuman murder; but since the health and safety of the nation is secured by this severe precaution, it is no wonder, if they allow the action to be not only justifiable, but, in the strictest sense of morality, just" 49/

En este pasaje, Mandeville está tratando de justificar la realización de un mal menor para evitar incurrir en uno mayor. A todas

lucos no hay manera de sostener la idea de una supuesta consistencia entre su utilitarismo y su ascetismo. Su justificación utilitarista contradice su supuesto ascetismo, me parece atenta contra la dignidad del ser humano pues en cada individuo está representada la humanidad entera y eso es lo relevante. Creo que son este tipo de argumentos utilitaristas los que sirven para acusar a Mandeville de inmoralismo y no los que escogen sus críticos para atacarlo.

Tal parece que Mandeville no logra superar la aporía ética entre una moral privada y una pública. Es decir, nos encontramos frente a dos paradigmas éticos, por un lado el paradigma público del progreso civilizatorio en donde el criterio de moralidad es utilitario, a saber, una acción es buena mientras se logre con ello la felicidad de los demás y el bienestar material del todo, es decir, el progreso de la nación, y por el otro, el paradigma de la virtud privada que nos exige la conquista de nuestras pasiones, pero al hacerlo debemos además actuar movidos por una intención racional por ser buenos y pensar en la felicidad de los demás.

Mandeville no resuelve la paradoja o aporía entre ambos criterios de moralidad, las mantiene irreconciliables, contrario a lo que Maxwell nos dice, esta paradoja va a ser resuelta por Adam Smith, al incluir su mano providente e invisible, la cual va a explicar las relaciones del mercado.

NOTAS AL CAPITULO CINCO

1/ En la moralidad no hay grandes certezas. Tener varias mujeres es odioso a los Cristianos, y todo el ingenio y la sabiduría de los grandes genios empleado para defender esta costumbre se ha rechazado con desprecio: Pero la poligamia no escandaliza al Mahometano. Lo que el hombre aprendió desde la infancia lo esclaviza, y la fuerza de la costumbre corrompe a la naturaleza, y al mismo tiempo la imita a tal punto, que es difícil determinar cual de las dos nos influye más...no existe nada en la naturaleza repugnante en contra de ellas, más que aquello que construimos sobre la moda y la costumbre.

Bernard Mandeville, La Fábula de las Abejas, *Investigación sobre la Naturaleza de la Sociedad*, pag. 329-330.

2/ J. C. Maxwell, "Ethics and Politics in Mandeville", *Philosophy*, 26, 1951, pag. 245.

3/ Hector Monro, The Ambivalence of Bernard Mandeville, Clarendon Press, Oxford, 1975, pag. 183.

4/ Phillip Harth, "The Satiric Purpose of The Fable of the Bees", *Eighteenth Century Studies*, 2, 4, pags. 334-335).

5/ En cuanto a aquellos hombres que no están sometidos a ninguna debilidad, pueden desprenderse de aquello que valoran, sin otro motivo que el amor a la bondad, y realizar una acción meritoria en silencio: tales hombres, debo confesarlo, han adquirido nociones más refinadas de virtud que aquello a los que me he referido hasta aquí, y sin embargo aún en éstos (que hasta ahora nunca han abundado en el mundo) podemos descubrir no pequeños síntomas de orgullo, y el hombre más humilde entre los vivos tiene que confesar que la recompensa de una acción virtuosa, o sea la satisfacción que de ésta emana, consiste en un cierto placer que le procura el contemplar su propio mérito.

Bernard Mandeville, La Fábula de las Abejas, *Ensayo sobre el Origen de la Virtud Moral*, pag. 57.

6/ La razón por la que hay tan pocos hombres realmente virtuosos, y tantos realmente honorables es, debido a que la recompensa que el hombre recibe por cada acción virtuosa, es el placer de hacerlo, que mucha gente considera una pobre paga; pero la negación de sí mismo que realiza el hombre honorable al someter una pasión, es recompensada inmediatamente por la satisfacción que recibe de otra..(la cual) paga doblemente su orgullo.

Bernard Mandeville, La Fábula de las Abejas, *Observación R*, pag. 222

7/ Hector Monro, The Ambivalence in Mandeville, pag. 186.

8/ Si seis o siete mil marinos llegan al mismo tiempo, como comunmente ocurre en Amsterdam, sin haber visto más que aquellos de su propio sexo por muchos meses seguidos, ¿cómo se supone que las mujeres honestas pudieran caminar por las calles sin ser molestadas, si no fuera por la existencia de casas de citas a precios razonables?...De lo dicho hasta ahora es claro, que existe la necesidad de sacrificar una parte de las mujeres para preservar a la otra.

Bernard Mandeville, La Fábula de las Abejas, *Observación H*, pag. 95-98.

9/ John Colman, "Bernard Mandeville and the Reality of Virtue", *Philosophy*, 47, 180, 1972, pag. 129.

10/ ..estuvieron de acuerdo en llamar VICIO a todo aquello, que sin consideración por los demás, el hombre cometiera al gratificar un apetito; si en esa acción existiese el menor indicio de ser ofensivo a cualquiera en la sociedad, o simplemente el volverse menos servicial a los demás.

Bernard Mandeville, La Fábula de las Abejas, *Ensayo sobre el Origen de la Virtud Moral*, pag. 48.

11/ Consideramos algo terrible burlarse de las aprensiones de un estado futuro, como lo hace el autor de las *Características*, o aquel que escribió la Fábula de las Abejas, que mantiene que las virtudes morales son el artificio político que ejerce la adulación sobre el orgullo, que en moral no hay grandes certezas como no las hay en las modas del vestir; que, sin embargo, la doctrina de las buenas maneras le enseñan al hombre a hablar bien de todas las virtudes; pero no necesita de ellas en ninguna época o nación, más que de aquellas que se exhiben exteriormente según la moda. Son dos autores de sistemas infieles, quienes estableciendo principios contrarios, calculan describir a toda la humanidad mediante la adulación ejercida sobre su vanidad o sus pasiones, dentro de uno u otro sistema. Y, sin embargo, las personas entre las que se publican tales libros se preguntan, cómo puede ocurrir que el magistrado civil pierda diariamente su autoridad, que las leyes estén maltratadas, y el sujeto tenga un continuo temor de ser robado o asesinado, o de que le quemén su casa en sus narices.

Discourse to Magistrates, 1738. Berkeley, Works, ed. Luce and Jessop, vol. 6, 1953, pag. 216.

12/ Después de todo, no has avanzado nada en el segundo diálogo en lo referente a mí, con lo cual no puede ser aprobado aquello que se dice insinuado en panfletos, sermones y periódicos de todo tipo de partidos

Bernard Mandeville, Letter to Dion, 1732, pag. 6.

13/ Señor, he leído varias de sus composiciones a favor de los vicios y de las corrupciones de la especie humana; y espero no necesitar hacer ninguna apología para ofrecer una palabra o dos a favor de las virtudes y la religión. No gastaré mucho tiempo en el prefacio, o en las reflexiones generales, sino que procederé directamente al examen de aquellos pasajes que presentan a la virtud moral como un fraude y una impostura, y condenar todas estas pretensiones como odiosas y despreciables.

William Law, *Remarks upon a book entitled The Fabie of the Bees*, Works of the Reverend William Law, M. A., vol. 2, 1762, pag. 3.

14/ No se requiere de mucho ingenio, mucho menos de lógica para recomendar la práctica del vicio. Los tratados de impiedad permanecerán y encontrarán aplauso por su valor intrínseco, sin que exista mucha glosa de buen juicio que los derribe. ¿Qué clase de talento se necesita, para que con un razonamiento exacto, se convenga a los jóvenes que mientras corrompen la moral al mismo tiempo promueven el bienestar público? Que el magistrado es un irresponsable con sus deberes hacia ellos, al no proponerles algo mejor para sus placeres, tolerando un número

suficiente de templos de Venus, sin molestarse en contratar prostitutas para su servicio, para que les ofrescan sus devociones. Que si alguna vez llegaran a practicar la virtud de manera general, o a desear un buen gobierno, caerian en grandes desgracias, como el no poder encontrar prostitutas inglesas suficientes para el extranjero. Las lecturas diseñadas para tales alumnos, cargan tales intenciones que evitará fácilmente la necesidad de un maestro de buen razonamiento.

George Bluet, An Enquiry whether a general practice of Virtue tends to the Wealth of Poverty, Benefit or Disadvantage of a People, 1725, Preface.

15/ La tarea que nuestro autor ha emprendido, es representar a la virtud como lo bajo y despreciable en teoria y dañino en la práctica.
Ibid, pag. 23.

16/ Usted no será testigo de como la cristiandad sufre el engaño con estas falsas nociones, de no sé que excelencia en la virtud y maldad en el vicio, le han obligado a desarrollar un sistema (como usted le llama) en donde hace tres cosas. Primero, considera al hombre meramente como un animal, teniendo como todo animal, nada más que hacer que seguir sus apetitos. Segundo, considera al hombre tan engañado y adulado por los moralistas, que solo así fue sacado de su estado de naturaleza, y pretende estar seguro que *las virtudes morales son el artificio político de la adulación sobre el orgullo*. De manera que con esto el hombre y la moralidad son destruidos juntos. El hombre es declarado un animal y la moralidad una impostura. De acuerdo con esta doctrina, decir que un hombre es deshonesto es hacerlo un criminal de la misma manera en que acusamos a un caballo de no bailar. Pero esto no es todo, porque se atreve a afirmar posteriormente en alabanza a la inmoralidad, que *El Mal, tanto moral como natural, es la base sólida, la vida y soporte de todo comercio y empleo sin excepción; que ahí debemos buscar el origen verdadero de todas las artes y ciencias; y que en el momento que el mal cese, la sociedad se hecha a perder, si no es que desaparece*. Estas son las doctrinas principales que básicamente recomienda a sus lectores; y si estas historias obscenas, observaciones profanas, y soberbias afirmaciones, pueden pasar por argumentos, pocas personas serán capaces de discutir con usted.

William Law, Remarks upon a book entitled The Fable of the Bees, Works of the Reverend William Law, M. A., vol. 2, 1762, pag. 3-4.

18/ por la vana satisfacción de hacer a nuestra especie aparecer más exaltada y alejada de otros animales, que lo que en realidad es.

Bernard Mandeville, La Fábula de las Abejas. Primera Parte. Observación N., pag. 145.

18/bis...sin duda, existe un noble placer en perdonar las ofensas, para aquellos hombres que tiene nociones más refinadas de la virtud; pero es más natural sentir resentimiento; al vengarse el individuo recibe un placer que la mente menos entendida es capaz de disfrutar. Es manifiesto que el principio del honor puede dibujar en los hombres de baja capacidad y aun en los viciosos, esperanzas de alcanzar algo que la virtud no les permite.

Bernard Mandeville, El Origen del Honor, 1732, pag. 44.

19/ ¿No es una inconsistencia grande en un autor afirmar en una página, que las distinciones morales son invenciones de los políticos por el

interés público y en la siguiente página sostener que el vicio es beneficioso al público?

David Hume, Of Luxury, Essays and Treatises on Several Subjects, Part 2, 1752, pag. 163.

20/ una mezcla de varias pasiones, todas ellas provocan y sobrevienen, lo gobiernan por turnos, lo quiera o no.

Bernard Mandeville, La Fábula de las Abejas, El Origen de la Virtud Moral, pag.

21/ Espero se me pregunte por qué en la Fábula llamé verdaderos a aquellos placeres que son directamente opuestos a aquellos que defienden como los más valiosos los hombres sabios de todas las épocas. Mi respuesta es, porque no llamo placeres a aquellas cosas que los hombres dicen ser los mejores, sino a aquellas con las que el hombre parece sentirse más complacido; ¿cómo puedo creer que el principal deleite del hombre reside en el embecellimiento del entendimiento, cuando siempre está ocupado y persigue diariamente aquellos placeres contrarios? John nunca corta más pasteles, que lo suficiente para no decir que ni lo probó; este pedacito que se traga después de mucho masticar, desciende como si comiera heno; luego cae sobre el asado con un apetito voraz, y se llena hasta la garganta. ¿No es provocador oírlo decir diariamente que el postre es su único deleite y que no valora el asado? Podría alardear acerca de la fortaleza de los ricos como si se tratara de Séneca mismo, y podría escribir a favor de la pobreza mucho más que lo que él hizo, por la décima parte de su riqueza.

Bernard Mandeville, La Fábula de las Abejas, Primera Parte, Observación 0, pag. 151-152.

22/ él desea ser modelo en todas partes y desea ser dignificado por encima de sus mejores; no emplea más que a los trabajadores más hábiles e ingeniosos; le gusta conversar con gente educada y de ingenio.

Bernard Mandeville, La Fábula de las Abejas, Primera Parte, Observación 0, pag. 148.

23/ Parece una contradicción conceptual, hablar de un vicio, que es un beneficio general para la sociedad.

David Hume, Of Luxury, Essays and Treatises on Several Subject, Part 2, ed. 1752, pag. 163.

24/ Aun cuando cada parte estaba llena de vicio, el todo era un paraíso. Ibid, pag. 24

25/ Si me presionan para decir que estos beneficios son valiosos, lo acepto; y todo el mundo puede observar en qué sentido lo digo; en el lenguaje del mundo, el tiempo y la época en que vivo: Esto lo ha observado llanamente uno de mis adversarios, e intenta tomar ventaja en contra mía, diciendo que nada puede ser un beneficio real si no conduce al hombre a su felicidad eterna; y que era evidente que no se lograría mediante las cosas que menciono. Estoy de acuerdo con él, en que la salvación de un hombre es el beneficio más grande que puede recibir o desear; y estoy convencido de que hablando de cosas espirituales, la palabra es oportuna en ese sentido; lo mismo se puede decir de las palabras ganancia, utilidad y si quiere, lujo; pero niego que este sea el

uso que se les da; en el cual, espero, me encuentre en la libertad de utilizar las palabras a la manera como las usan los demás. Todo privilegio temporal y ventaja mundana es llamado beneficio, y miles de cosas son beneficiosas para el cuerpo, que nada tienen que ver con el alma. De manera que un tipo puede tener el beneficio del clero; como si se tratara de un bono; así como un hombre va al campo para recibir el beneficio del aire. Yo le pregunto a un caballero sabio si cuando se entera que una obra de teatro va a ser actuada para el beneficio de alguien, que parte del dinero que esa persona recibe contribuye a su felicidad eterna.

Bernard Mandeville, Lettre to Dion, 1732, pag. 38-39.

26/ Sin embargo, esta felicidad eterna no puede comenzar hasta después de esta vida; y cuando un hombre muere, deja de ser un miembro de la sociedad y deja de ser público; el que más tarde se convierte en un cuerpo colectivo de criaturas vivientes, vivientes en la tierra, y por consiguiente como tal, incapaz de disfrutar de la felicidad eterna.

Ibid, pag. 39.

27/ Aunque he mostrado el camino de la grandeza mundana, preferiría, sin dudarlo, el camino que conduce a la virtud.

Bernard Mandeville, La Fábula de las Abejas, Primera Parte, Observación 7, pag. 231.

28/ Dado que la grandeza mundana no puede lograrse sin los vicios humanos, no tengo nada que ver con ella, dado que no se puede servir a Dios y a Mahoma al mismo tiempo, debo elegir pronto: Ningún placer temporal vale correr el riesgo de ser eternamente miserable; y dejen a que aquel que busca la grandeza de la nación, tender hacia fines más altos, y cuidar del alma propia. En el momento en que este tipo de pensamiento entra en la mente de un hombre, se elimina todo el veneno del libro, y cada abeja ha perdido su aguijón.

Bernard Mandeville, Letter to Dion, pag. 22.

29/ Este principal mal moral era...la sed y saciaría un pecado condenable; aún así acordaron unánimemente, que todo el mundo nacía más o menos sediento. Estaba permitido beber cerveza en pequeñas cantidades, y aquel que pretendiera vivir sin ella, era considerado un hipócrita, un cínico y un loco; sin embargo, aquellos que bebían en exceso de ella eran considerados malvados. Al mismo tiempo la cerveza era considerada una bendición del cielo, y no había daño en el uso de ella; todo el escándalo residía en el abuso, el motivo interno que los llevaba a beber. Aquel que bebiera una gota para saciar su sed cometía un odioso crimen, mientras que otros bebían grandes cantidades sin ninguna culpa, de manera que lo hacían con indiferencia, y sin ninguna razón que la de saciar un instinto.

Bernard Mandeville, La Fábula de las Abejas, Primera Parte, pag. 235.

30/ Si debieramos corregir un poco esta severidad, me temo que no sabríamos donde detenernos. Cuando la gente nos dice que lo único que quieren es mantenerse pulcros y limpios, no sabemos en que se convertirán; si utilizan estas palabras en su sentido literal, podrán estar satisfechos pronto, sin muchos problemas, si no desean agua: Pero estos dos adjetivos son tan comprensibles, especialmente en el dialecto de las damas, que nadie sabe que tanto se pueden ampliar.

Ibid, *Observación L*, pag. 107.

31/ Después mediante el cuidado y habilidad del gobierno, o con la asistencia de los vecinos, los lobos son destruidos por completo. ¿Se quejará el granjero que sus sirvientes se han quedado sin empleo?...Lo más que podría pasar es que a estos pastores se les asignara otra labor, como el servir en la mesa de su amo, en lugar de vigilar sus ovejas.

George Bluet, An Enquiry whether a General Practice of Virtue tends to ...Wealth or Poverty..., 1725, pag. 7.

32/ Bernard Mandeville, La Fábula de las Abejas, Primera Parte, Prefacio, pag. 11

33/ Nada es más efectivo para preservar, corregir y fortalecer una fina voz en la juventud que la castración: La cuestión no es si esto es verdad, sino si es elegible; si una fina voz es equivalente a esta pérdida, y si un hombre prefiere la satisfacción de cantar, y las ventajas que se generen de ello a la comodidad del matrimonio y el placer de la posteridad, cuya posibilidad de placer destruye.

Bernard Mandeville, La Fábula de las Abejas, Segunda Parte, Tercer Diálogo, pag.106.

34/ Decir que dado que la suciedad de las calles es el efecto de la prosperidad de la ciudad, entonces el vicio es la causa de la riqueza de una sociedad es una clase de lógica peculiar a sí mismo.

George Bluet, Enquiry whether...Virtue tends to...Wealth or Poverty..., 1725, pag. 17.

35/ Los filósofos que se atreven a extender sus pensamientos más allá de la estrechez de lo que aparece frente a sus ojos, observan los cambios alternativos de la sociedad civil de la misma forma como se inflan y desinflan sus pulmones al respirar, de manera que un leve respiro de la inestable fortuna es al cuerpo político lo mismo que el aire a las criaturas vivientes.

Bernard Mandeville, La Fábula de las Abejas, Primera Parte, Observación Y, pag. 250.

36/ 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 más elegantes, no le darán ni la mitad del servicio.

Ibid, *Observación M*, pag. 129.

37/ el jefe oficial de la familia...ser un hombre de buena cuna, honor y distinción, lo mismo que ordenado, sistemático y economizador; que ama ser alabado por todos, y recibe los respetos de la gente común con alegría, aunque el homenaje recibido de personas de calidad le hace sentir un goce más trascendental.

Ibid, *Observación O*, pag. 149.

38/ Ibid, *Observación H*, pag. 95-96.

39/ Es el trabajo de todos los legisladores cuidar del bienestar público, y para lograrlo ha de someterse a cualquier inconveniencia o mal para prevenir uno mayor, si es imposible evitar un mal mayor a un menor precio. Sin embargo, la ley, tomando en cuenta el crecimiento diario de los ladrones y villanos, ha establecido que un malechor antes de ser fichado, debe denunciar a uno o dos de sus cómplices o cualquier otro malechor, para que sean juzgados de un crimen capital, y por ello debe ser perdonado y absuelto con una recompensa monetaria. No hay duda que es una sabia ley; pues sin ella la nación se hundiría diez veces más en robos que lo que hay ahora; por este medio no solo nos ahorramos un buen número de villanos, sino que además su crecimiento se detiene, pues evita que entre ellos se tengan confianza. Todo esto mientras nos es evidente que la ley busca sólo el bienestar público, y para procurarlo deja de lado otras leyes, y procede tal vez contrario a las nociones comunes que tenemos de la justicia: que de acuerdo con los ciudadanos, consiste en un deseo continuo de darle a cada quien su deber: Pues en lugar de colgarlos, que es el deber del verdugo, y por miedo de que le quede alguna bondad y le entre la compasión y no este dispuesto a destruir a sus amigos más queridos, tal vez su hermano, la ley lo invita a hacerlo mediante una gran suma de dinero, que en el presente lo impulsa a añadir a sus crímenes este trozo de traición a sus compañeros, a los cuales ha jurado fidelidad y que lo ha arrojado a la villanía.

Bernard Mandeville, Letra to Dion, 1732, pag. 42-44

40/ Los cortos de vista en la cadena de las causas no pueden ver más allá de sus pestañas; pero aquellos que pueden alargar su visión, y se permiten el tiempo de observar los eventos concatenadamente, pueden en cien lugares ver como el bien nace del mal tan naturalmente como los pollitos salen de los huevos.

B Mandeville, La Fábula de las Abejas, Primera Parte, Observación G, pag. 91.

41/ Después de esto me felicito por haber demostrado que ni las cualidades amables, ni las nobles afecciones naturales en los hombres, ni las virtudes verdaderas que puede adquirir mediante la razón y la abnegación, son el fundamento de la sociedad; sino aquello que llamamos mal en este mundo, tanto moral como natural, es el gran principio que nos hace criaturas sociables, la solida base, la vida y soporte de todo comercio y empleo son excepción: Que ahí debemos buscar por el verdadero origen de todas las artes y ciencias, y que en el momento que el mal cese, la sociedad se hecha a perder, si no es que se destruye por completo.

Ibid, Investigación acerca de la Naturaleza de la Sociedad, pag. 369.

42/ William Law, Remarks upon the Fable of the Bees, 1723, en Works, 1762, vol. 2, pags. 5-6).

43/ Bernard Mandeville, La Fábula de las Abejas, Introducción de J. F. Kaye, pag. iii)

44/ Bernard Mandeville, El Origen del Honor, 1732, p. 32.

45/ J. C. Maxwell, "Ethics and Politics in Mandeville", Philosophy, 26, pag. 251.

46/ Ibid., pag. 247.

47/ Ibid., pag. 247.

48/ Ibid., pag. 249.

49/ Bernard Mandeville, A Modest defense of Publick Stews, 1725, pp. 49-50.

CONCLUSIONES

El contexto político y social en el que Mandeville escribe es importante para entender su postura filosófica. Por una parte tenemos antecedentes de su participación junto con la de su padre en los disturbios violentos de Rotterdam en 1690, se le atribuye haber escrito un poema que denuncia los vicios y la corrupción del alguacil de la ciudad, Jacob Van Zuijlen Van Nievelt, ello aunado a otras pruebas dieron como resultado su deposición. Aunque al final fue reinstalado en su puesto en el gobierno y se desató la persecución contra aquellos que participaron en los "disturbios de Costerman", por ello los Mandeville fueron expulsados de la ciudad sin un juicio; años más tarde Bernard se exilia en Inglaterra huyendo de la justicia holandesa y logra su residencia en 1689.

También es importante señalar las posiciones ideológicas de moda en la Inglaterra de finales del siglo XVII y principios del XVIII, como el debate entre el humanismo cívico que pretendía atacar la corrupción, promover las virtudes republicanas para lograr así el mantenimiento de la monarquía y favorecer el esplendor de la nación. Frente a este se encontraba el librepensamiento, que promovía el interés propio como forma de progreso, considerando que las virtudes ya no explicaban el orden social, surge entonces la paradoja de cómo conciliar los ideales de virtud cristiana, como son llevar una vida austera y no apegarse a las cosas mundanas, con el ideal de progreso basado en el comercio como nueva forma de propiedad, en donde el lujo era una condición necesaria. Sin embargo, era considerado un vicio y se denunciaba como corrupción desde cada púlpito.

La paradoja "vicios privados, virtudes públicas" que defiende Mandeville surge como resultado de la aplicación de dos diferentes estándares de moralidad que van paralelos. Para el individuo se aplica un

estándar rigorista, a saber, una demanda de "estricta virtud" que descansa en el código moral cristiano. Para la comunidad se aplica un estándar utilitarista, a saber, aquello que brinda el mayor beneficio al mayor número. Dichos estándares aparecen irreconciliables, por un lado un paradigma de moralidad privada y por el otro, una moralidad pública.

Si adoptamos un código utilitarista, juzgamos a las acciones en función de su contribución al progreso de la sociedad. Mandeville declara que el vicio de los individuos es esencial para la prosperidad de una comunidad (virtud pública), ello no quiere decir que sea un promotor del vicio pues lo maneja como un término ambigüo, a veces aparece como un concepto neutro, el cual lleva implícitas seis distintas significaciones como lo intenté probar en el capítulo cinco, con lo cual si se le podría acusar de inconsistente.

En primer lugar, identifica al vicio con el lujo, afirma que de él depende la prosperidad comercial de Inglaterra, la cual sería destruida si la gente practicara la frugalidad. En segundo lugar, equipara al vicio con algunas prácticas además del lujo, como el robo entre otras, el cual contribuye al crecimiento de la velocidad de circulación del dinero; por ejemplo, los ladrones le dan trabajo a los cerrajeros y a los abogados. En tercer lugar, identifica al vicio con formas exacerbadas del amor propio (self-love) y el apego de sí (self-liking) como son, la avaricia, el orgullo, la envidia y la ambición, motivos que aunque impuros, son más efectivos para mantener a la sociedad ordenada que lo que puede hacer la benevolencia desinteresada. En cuarto lugar, algunas prácticas perniciosas en sí mismas, como lo sería la prostitución, pueden ser ventajosas a la comunidad al contribuir a la preservación de la honorabilidad de las damas frente al asedio de los hombres. En quinto lugar, afirma que algunos males están tan enraizados en la sociedad que es ocioso suponer que puedan desarraigarse con facilidad, con ello trata de probar de una manera general como instintos como el amor propio y el

apego de sí llevaron al hombre a formar una sociedad armónica. Es decir, que el ser humano llegó a la civilización lenta y dolorosamente, como resultado de sus propias fragilidades y debilidades. Su desvalimiento frente a los animales salvajes y su miedo a ellos, lo condujo hacia el primer paso civilizatorio, y se unió con otros hombres para lograr la protección mutua. Con esta tesis se opone al punto de vista de Shaftesbury, en el sentido de que el hombre es bueno por naturaleza y que su racionalidad lo lleva a formar sociedad y buscar el bienestar del otro, como si la razón hubiese producido la civilización. Mandeville cree en una racionalidad instrumental de medios a fines y no en una racionalidad pura que diriga la acción humana, comparte con otros empiristas la tesis de que la razón está subordinada a la fuerza de las pasiones.

En sexto y último lugar, mantiene la tesis de que todas las acciones humanas buscan la satisfacción propia y por tanto son viciosas; la virtud misma está basada en el vicio de orgullo, esta tesis aparece en el *Origen de la Virtud Moral*. Las satisfacciones a las que se refiere Mandeville son tanto materiales como espirituales, a saber, cuando alguien consume aquello que va más allá de la mera subsistencia es considerado lujo, según Mandeville, y se convierte en un vicio. Aunque también existen las satisfacciones inmateriales como el orgullo, que también es un vicio.

Aunque más tarde en el Origen del Honor y en la segunda parte de la Fábula de las Abejas, Mandeville admite que el orgullo es sólo una forma de manifestación del "apego de sí" (self-liking); sólo cuando este "apego de sí" es excesivo se convierte en orgullo y ofende a los demás, sólo entonces debe considerarse un vicio. Es más, ya en el *Origen de la Virtud Moral*, su definición de vicio es todo acto que sin consideración por el público, el hombre realiza buscando como finalidad la satisfacción de un apetito. Es decir, la mera satisfacción de un deseo no es condición suficiente para calificar dicho acto como un vicio, sólo impide que dicha

acción sea una virtud, pero el que no sea una virtud no lo vuelve un vicio.

De ahí que Mandeville afirme que la virtud no existe, lo que consideramos una virtud de acuerdo con la tesis rigurosa, es en realidad una fragilidad. Como lo examiné en el capítulo cinco, el argumento mandevilliano a favor de la contribución que hacen los vicios privados al bienestar público, está basado en la visión de que la civilización misma y el progreso es el resultado de las debilidades humanas, reconocer esto no es propiamente inmoralismo. Aunque no se le puede probar inmoralista con los argumentos que utilizaron Berkeley, Law y Bluet, si lo es cuando justifica la tolerancia de un mal menor si con ello se logra evitar un mal mayor. El ejemplo que nos presenta del barco de marineros infectado de una enfermedad mortal, en donde es justificable que el Estado sacrifique a este grupo de hombres si con ello se ha de salvar del contagio al resto de la comunidad, es un argumento que atenta contra la humanidad entera, pues en cada uno de estos hombres está representada toda la especie.

Regresando a la paradoja mandevilliana de "vicios privados, virtudes públicas", ella carece de solución mientras evaluemos las acciones de los seres humanos de acuerdo con un código moral riguroso, es decir, aquel que considera virtuosa a una acción si al mismo tiempo nos negamos a nosotros mismos (self-denial), y mientras se interprete al vicio como toda acción que busque la satisfacción de un deseo. Sin embargo, en la definición mandevilliana, la mera búsqueda de gratificación no es suficiente para juzgar a una acto como vicio, pues es necesario que al hacerlo ofendamos a los demás, si no afecto a nadie no estoy cometiendo un vicio, simplemente no soy virtuoso.

"...they agreed with the rest, to call everything, which, without regard to the publick, man should commit to gratify any of his appetites, VICE; if in that action there cou'd be observed the least prospect, that it might either be injurious to any of the society,

or even render himself less serviceable to others: and to give the name of VIRTUE to every performance, by which man, contrary to the impulse of nature, should endeavour the benefit of others, or the conquest of his own passions out of a rational ambition of being good." (I,34). 1/

Si nos sujetamos a esta definición rigorista de virtud que da Mandeville, es imposible juzgar a una acción como virtuosa si no incluye una total conquista de las pasiones. La adopción de esta interpretación rigorista extrema por parte de Mandeville, tiene una intención satírica, con ello busca probar que muchas acciones que sus contemporáneos tenían por virtuosas no lo eran, como es el caso de la piedad. No era considerada una virtud en la opinión de nuestro filósofo, por tratarse de una pasión, aunque no por ello se convertiría en un vicio, sería absurdo suponerlo.

El concepto de virtud que Mandeville adopta incluye tres condiciones, a saber, una ascética-rigorista, una racionalista y una utilitarista. No basta con que conquistemos nuestras pasiones, de hecho es inútil; se requiere de una visión utilitarista bajo la cual podamos juzgar una acción como buena en tanto contribuya al progreso de la sociedad; y además que al hacerlo tengamos la intención racional de beneficiar a los demás.

Asimismo, como ya vimos, el concepto de vicio incluye dos condiciones, a saber, la búsqueda de la satisfacción de mis deseos y que al hacerlo ofendamos o nos volvamos menos serviciales a los demás. Es decir, que la simple satisfacción de un deseo no es suficiente para convertirlo en un vicio. Por ejemplo, puede ser parte de mi deseo la felicidad del otro, gratificarlo no convierte a la acción en un vicio, pues si sólo por satisfacer un apetito soy vicioso, entonces daría lo mismo ser un liberador de pueblos que un torturador, uno se complace en su deseo del bien ajeno, mientras que el otro satisface su venganza.

Mandeville estaría mostrando dos modos de vida distintos e irreconciliables, pues si una persona sigue el ideal ascético entonces

disfrutará de un menor estándar de vida que si siguiera la condición utilitarista.

El supuesto rigorismo mandevilliano surge de su oposición a Shaftesbury, y de su insistencia de que no puede haber virtud sin autonegación, disciplina y esfuerzo. Sin embargo, en ningún momento dicho rigorismo da un criterio de acción buena, es decir, un "deber ser". En la ética mandevilliana, el imperativo categórico de "deber ser" no es una abstracción, un "a priori" racionalista sino algo empírico-concreto, aquello que tenga en cuenta el beneficio público. Se trata de un criterio completamente utilitarista, afirmar que la virtud necesariamente requiere de la auto-negación no indica nada acerca de lo que un ser humano virtuoso "debe hacer".

Mandeville fundamenta la moralidad pública sobre las pasiones. Las pasiones por excelencia serían el "amor propio" (self-love) y el apego de sí (self-liking) de donde surgen los sentimientos de orgullo (pride) y vergüenza (shame), dos emociones de primordial importancia, pues son las que posibilitarían una especie de "sentido moral" en el agente.

Nada podría hacerse para suprimir el orgullo, lo único que puede hacer el ser humano sería aprender a darle expresión a través de la educación y las buenas costumbres para no ofender a los demás, adaptarlo a las normas actuales para que el orgullo aparezca disfrazado y así recibir el reconocimiento público mediante la adulación, lo cual me vuelve un ser humano honorable. El orgullo juega en contra de las pasiones más violentas al moderarlas, se logra con ello la vida armónica y ordenada que la nación requiere para progresar. El ideal de honor nada tiene que ver con la virtud verdadera, y sin embargo permite los mismos resultados en cuanto a conductas cooperativas en la sociedad. Además es más eficiente, pues está adaptado a la naturaleza pasional del hombre, cosa que la virtud no tiene pues me exige ir en contra de mi propia condición.

Se probó como el apego de sí (self-liking), que Mandeville considera como aquel instinto natural en el ser humano, que consiste en el sentimiento de sobrestimación que tiene de sí mismo, y que depende del reconocimiento ajeno para confirmarle esta autoestima, se transforma a través de la educación en una especie de "ideal del yo", es decir, el sentido de vergüenza y honor contenidos en el apego de sí, es internalizado. Hace las veces de un "sentido del deber" pues me obliga, facilitando así la socialización y la gobernabilidad.

Mandeville muestra cómo aquello que no pudieron lograr ni la religión, ni los moralistas más rigurosos para civilizar y moralizar a la humanidad, fue posible gracias a la astucia de sabios legisladores, quienes al conocer las debilidades de la naturaleza humana, supieron urdir la trama de las pasiones para crear el espíritu cívico de la sociedad. Descubrieron lo que el orgullo y la vergüenza significaban en el amor propio de los hombres, el valor máspreciado y universal por ser natural, y lo aprovecharon inculcando el temor al deshonor entre los hombres.

"...it is impossible by Force alone to make him (man) tractable, and receive the improvements he is capable of. The chief thing, therefore, which Lawgivers and other wise men, that have laboured for the establishment of society, have endeavour'd, has been to make the people they were to govern, believe, that it was more beneficial for every body to conquer and indulge his Appetites, and much better to mind the publick that what seem'd his private interest...it is nor likely that every body could have persuaded them to disapprove of their natural inclinations, or prefer the good of others than their own, if at the same time he had not shew'd them an equivalent to be enjoy'd as a reward for violence, which by so doing they of necessity must commit upon themselves. Those that have undertaken to civilize mankind were no ignorant of this...they were forc'd to contrive an imaginary one, that as a general equivalent for the trouble of self-denial should serve on all occasions...a most acettable recompense to all receivers". (I, 28-29). 2/

Con este argumento, Mandeville intenta demostrar que los legisladores fueron los únicos que tuvieron éxito en la moralización de los seres humanos, a través del artificio de la "adulación" que exalta el

orgullo. El mito que emplea Mandeville para sostener esta tesis en *El Origen de la Virtud Moral*, no se está refiriendo a ningún legislador en particular en algún momento específico de la historia, sino al proceso civilizatorio mismo, con lo cual desaparece la supuesta "contradicción performativa" de la argumentación.

"Those that have undertaken to civilize mankind,...thoroughly examin'd all the strength and frailties of our nature, and observing that none were either so savage as not to be charm'd with praise, or so despicable as patiently to bear contempt, justly concluded, that flattery must be the most powerful argument that could be used to human creatures...having by this artful way of flattery insinuated themselves into the hearts of men, they began to instruct them in the notions of honour and shame; representing the one as the worst of evils, and the other as the highest good to which mortals could aspire".(I, 29). 3/

También se demostró que si la adulación tiene fuerza para persuadir a hombres y mujeres para actuar en beneficio del público, se debe a que la acción en si misma es considerada valiosa, pues de otra forma alguien podría adularme y yo no comprendería este lenguaje, me sería totalmente incomprensible, pues carecería de referente valorativo. Por tanto, necesito del conocimiento que me brinda la experiencia, acerca de que conductas son valoradas por la sociedad y qué se espera de mí en cada caso, para que la adulación tenga un sentido.

Mandeville está reconociendo la necesidad de la "opinión comunitaria" en la formación de la identidad. No obstante, ¿es acaso en esta opinión pública donde termina el proceso de reconocimiento, es decir, se estanca en la "heteronomía"? No, pues el proceso civilizatorio mismo transforma el instinto de apego de sí, el cual es internalizado logrando la autonomía de conciencia, de tal manera que cuando realizo una acción es porque la considero valiosa y la adulación me confirma el valor de lo que se esperaba de mí por parte de la sociedad. De otra forma, la adulación carecería de fuerza.

NOTAS A LAS CONCLUSIONES

1/ Todas las referencias a la "Fábula de las abejas" es a la edición de dos volúmenes de F.B. Kaye. Las referencias entre paréntesis corresponden a la primera edición de 1723 para el primer volumen y de 1729 para el segundo volumen.

"...conviniere 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 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, procurara el bien de los demás o el dominio de sus propias pasiones mediante la racional ambición de ser bueno".

2/ "...es imposible, por la sola fuerza, hacerlo dócil y apto para recibir los perfeccionamientos de que es capaz. Por lo tanto, el principal objeto que han perseguido los legisladores y otros hombres sabios...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 bienes privados...En todas las edades, moralistas y filósofos para probar la verdad de tan útil acerto pusieron en juego todos sus talentos...no es probable que alguien haya logrado persuadir a los hombres a condenar sus inclinaciones naturales o a 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 tendrían que hacer para observar esta conducta. Los que intentaron civilizar a la humanidad no ignoraron esto...tuvieron que urdir una imaginaria que, como equivalente general..pudiera servir en todas ocasiones...."

3/ "Así, estos sabios examinaron detenidamente la fortaleza y las flaquezas de nuestra naturaleza y sacaron la conclusión de que nadie era tan salvaje que no le ablanden las alabanzas, ni tan vil como para soportar pacientemente el desprecio, y concluyeron con razón, que la adulación tiene que ser el argumento más eficaz que pueda usarse con las criaturas humanas".

BIBLIOGRAFIA

Obras escritas por Bernard Mandeville: Ediciones originales, Traducciones y Reimpresiones:

An Enquiry into the Causes 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. Zinker, Jr., Augustan Reprint Society, Publicación # 105, Los Angeles, William Andrews Clark Memorial Library, 1964.

An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War, by "the Author 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 l'on prouve que les vices des particuliers tendent à l'avantage du public, traduit de l'anglais sur la sixième édition. 4 volúmenes. Traducido por J. Van Effen. Londres, 1740; otra traducción por J. Bertrand, 4 volúmenes, Londres, Aux Dépens 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. Introducción de Jacob Viner, Los Angeles, Augustan Reprint Society Publication No.41, 1953.

The Mischiefs that Ought Justly to be Apprehended from a Whig-Government. Londres, J. Roberts, 1714. Introducción de H.T. Dickinson, Augustan Reprint Society, Publicación No. 174, Los Angeles, William Andrews Clark Memorial Library Reprint, 1975.

A Modest Defence of Publick 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 1era edición, introducción de Richard I. Cook, Los Angeles, Augustan Reprint Society Publication No. 162, 1973.

The Pamphleteers: 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, Los Angeles, Augustan Reprint Society Publication. No. 120, 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 Stephen H. Good. Delmar, New York, Scholars' Facsimiles, 1976.

Typhon: Or The Wars Between the Gods and Giants: A Burlesque 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 Virgin Unmask'd* by Bernard Mandeville, 2da edición. Londres, B. Strahan, W. Meers, J. Stagg, 1724; reeditada, Londres, A. Bettesworth, C. Hitch, 1731. Introducción de Stephen H. Good, Delmar, New York, Scholars' Facsimiles, 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 volúmenes, 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, 190, 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 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 Women 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.
- Harth, Philip; "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.
- Horne, Thomas; El pensamiento social de Bernard Mandeville, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- Hume, David; Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales, Anthopos, Madrid, 1990.
- Hundert, E.J; "Bernard Mandeville and the Enlightenment's Maxims of Modernity", *Journal of the 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 Thread of Language and the Web of Dominion: Mandeville to Rousseau and Back", *Eighteenth Century Studies* 21, 1988, 169-191.
- Hutchenston, 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 Facsimile Reprint, Grainesville, 1969.
- Jack, Malcolm; "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, 34-42.
- James, E. D; "Faith, Sincerity and Morality: Mandeville and Bayle", *Mandeville Studies*, editado por Irwin Primer, The Hague, Nijhoff, 1975, 43-65.
- Kaye, F.B; "Mandeville on 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 Rochefoucault, ou des avatars de l'augustinisme", *Gestaltung-Umgestaltung: Beiträge zur Geschichte des römischen Literatures*, editado por Bernhard 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; "Liberalisme 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." Ph D thesis, Glasgow University, Glasgow, 1991.
- ; "Two Brief Notes on 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, 126-141.
- ; "Erasmus and Bernard Mandeville: A Reconsideration", *Philological Quarterly* 72, 1993, 313-335.
- Raschid, 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 volumes, Bobbs-Merrill, New York, 1964.

- Smith, Adam; The Theory of Moral Sentiments, editado por Raphael and Nacfe, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- 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 Mandeville'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.
- Cassiner, 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.
- Dussel, Enrique; Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión, Trotta, UNAM-UAM, México, 1998.
- 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.
- 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, 1989.
- ; 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, 1989.

- Hirschman, Albert; The Passions and the Interest: Political Argument for Capitalism Before its Triumph, Princeton University Press, Princeton, 1977.
- Hobbes, Thomas; El Leviathan, editado por C.B. Macpherson, Penguin, Harmondsworth, 1968.
- Hope, H; Philosophers of the Scottish Enlightenment, Edimburg University Press, Edimburg, 1984.
- Horkheimer, Max y Adorno; Dialéctica del Iluminismo, versión castellana de H.A., Editorial Sur, Buenos Aires, 1970.
- Hume, David; Enquiry Concerning the Principles of Morals, editado por J.V. Price, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- ; A Treatise of Human Nature, editado por L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford, 1955.
- Kant, Immanuel; Fundamentación de la metafísica de las costumbres, traducción Miguel García Morente y Manuel Fernández Nuñez, Porrúa, México, 1995.
- ; Crítica de la razón práctica, traducción Miguel García Morente y Manuel Fernández Nuñez, Porrúa, 1991.
- ; La paz perpetua, traducción Miguel García Morente y Manuel Fernández Nuñez, Porrúa, México, 1995.
- ; Filosofía de la Ilustración, traducción Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- Labastida, Jaime; Producción, Ciencia y Sociedad, de Descartes a Marx, Siglo XXI, México, 1990.
- Locke, John; An Essay Concerning Human Understanding, editado por Peter Niddich, Clarendon Press, Oxford, 1975.
- Lough, J; Essays on the Encyclopedie, Oxford University Press, Oxford, 1968.
- MacIntyre, Alasdair, After Virtue, Notre Dame University Press, South Bend, 1981.
- Plamenate, J; The English Utilitarians, Basil Blackwell, Oxford, 1966.
- Pockock, J.G.A., The Maquiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, Princeton University Press, Princeton, 1975.
- , Virtue, Commerce and History, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Raphael, D.D. British Moralists, 2 volúmenes, Clarendon Press, Oxford, 1962.
- Roberts, T.A. The Concept of Benevolence, Aspects of the Eighteenth Century Moral Philosophy, Macmillan, Londres, 1973.

- Ruano, Yolanda; Racionalidad y conciencia trágica, la modernidad según Max Weber, Trotta, Madrid, 1996.
- Skinner, Quentin; Los fundamentos del pensamiento político moderno, tomo II. La Reforma, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Smith, Adam; An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 2 volúmenes, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- ; The Theory of Moral Sentiments, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- Strawson, Peter; Libertad y Resentimiento, traducción Juan José Acero, Paidós Ibérica, Barcelona, 1995.
- Taylor, Charles; Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna, traducción de Ana Lizón, Paidós Ibérica, Barcelona, 1986.
- ; Ética de la autenticidad, traducción Pablo Carbajosa Pérez, Paidós Ibérica, Barcelona, 1994.
- Wade, I.O; The Intellectual Origins of French Enlightenment, Princeton University Press, Princeton, 1971.
- Weber, Max; La ética protestante y el espíritu del capitalismo, traducción Luis Legaz Lacambra, Colofón, México, 1999.